

中華佛教百科全書

五



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

五

中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監　修：釋開證
策　劃：釋傳道
編　輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主　編：藍吉富
出　版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：（06）2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發　行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印　刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灝實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版

ISBN 957 99821-0-4（一套：精裝十冊）
ISBN 957 99821-5-5（第五冊：精裝）

七 劃

作用

指人或法的力用，略稱「用」。如諸佛菩薩有自利利他之作用，識有了別作用，思心所有使造作之作用即是。

《大毗婆沙論》卷三十九云（大正27·200b）：「法未來未有作用，若至現在，便有作用。若入過去，作用已息。」《俱舍論》卷五云（大正29·28a）：「生作用在於未來，現在已生不更生故。諸法生已正現在時，住等三相作用方起。非生用時有餘三用。」乃說明三世有爲法中，僅現在法有作用，過去法與未來法則無。在四相中，生相的作用在未來，住、異、滅三相的作用則起於諸法已生的現在。又，《成唯識論》卷二云（大正31·9c）：「有生滅，若法非常能有作用，生長習氣，乃是能薰。此遮無爲前後不變，無生長用故，非能薰。」即闡述無爲法離生、住、異、滅四相，不爲世所遷流，故皆無作用。

此外，禪宗認爲現前作用乃即體之作用，認識此作用即爲見性（認識佛性）。《景德傳燈錄》卷三〈菩提達磨〉條曾藉波羅提與異見王之間的問答，論述此「作用見性」之理。謂佛性即在現前作用之中，而作用有身、人、見、聞、香、談論、執捉、運奔八種，該攝法界。其文云（大正51·218b）：

「時王正問宗勝。忽見波羅提乘雲而至，愕然忘其問答，曰：乘空之者是正是邪？答曰：我非邪正，而來正邪；王心若正，我無邪正。王雖驚異而驕慢方熾，即擯宗勝令出。

波羅提曰：王既有道，何擯沙門？我雖無解，願王致問？王怒而問曰：何者是佛？答曰：見性是佛。王曰：師見性否？答曰：我見佛性。王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用，我今不見。答曰：今見作用，王自不見。王曰：於我有否？答曰：王若作用，無有不是，王若不用，體亦難見。王曰：若當用時，幾處出現？答曰：若出現時，當有其八。王曰：其八出現，當爲我說。

波羅提即說偈曰：『在胎爲身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂。』王聞偈已，心即開悟，乃悔謝前非。」

另外，性相家論及作用與行相、功能之異同。即俱舍家不以心、心所能緣的作用爲行相，而唯識家則謂行相乃見分能緣的作用。但唯識家亦有分別作用與行相的意義者，如《成唯識論了義燈》卷四（本）云（大正43·726a）：「行相顯自取境功能，作用顯他依止功能。」意謂如作意警覺心，思令造作，係屬作用。如受領順違，想取像等，則爲行相。又，小乘有部有二說，一說以作用與功能全同；另一說謂功能廣通三世，作用限於現在，故作用是功能，功能則未必是作用。

〔參考資料〕《大乘起信論》；《大乘起信論義記》卷下（本）；《成唯識論》卷一；《成唯識論述記》卷一（末）、卷三（本）；《俱舍論光記》卷五；《順正理論》卷十四。

作者（梵kāraka，藏byed-pa-po）

指造作天地萬物的能造者。《大毗婆沙論》卷一二九云（大正27·670c）：「我是大梵，是自在者、作者、化者、生者、養者，爲一切父。」《瑜伽師地論》卷七云（大正30·309b）：「彼作是思，世間諸物必應別有作者、生者及變化者爲彼物父，謂自在天，或復其餘。」又，《金七十論》卷上云（大正54·1248c）：「自性實有，云何得知？別類有量故，是世間中若物有作者。」

印度有不少外道認爲有能造作萬物的主宰，如大自在天外道以大自在天爲造作者，梵天外道認爲大梵是造作者，數論外道認爲自性是造作者。此因世間事物都各有作者，故彼等乃推論世界萬物也必有一位大作者。此等主張與佛教之緣起論大異其趣。

〔參考資料〕 《入楞伽經》卷二；《大乘入楞伽經》卷五；《中論》卷二；《大智度論》卷四十一；《顯揚聖教論》卷九；《大乘義章》卷六。

作意（梵 manasikāra、manasikāra、manaḥ-kāra，藏 yid-la-byed-pa）

心所名。指令心警覺的精神作用。爲五遍行之一、十大地法之一、七十五法之一、百法之一。關於作意的種類，諸經論所說不同，略述如次：

(一)《俱舍論》卷七謂有三種作意：①自相作意：按，觀色之變礙、識之了別等法的自相，稱爲自相觀。與此等自相觀相應而起的作意，便是自相作意。②共相作意：指與四諦以上空、苦、無常、無我等十六行相（爲通於色心諸法的共相）相應而起的作意。③勝解作意：指與不淨觀、四無量心、有色解脫、八勝處、十遍處等觀相應而起的作意。

(二)《瑜伽師地論》卷三十三列了相、勝解、遠離、攝樂、觀察、加行究竟、加行究竟果七種作意，謂諸瑜伽師須經由此七作意，始能脫離欲界之欲，勤修觀行。

(三)《大乘莊嚴經論》卷七謂起根本等六心之後，繼起有覺有觀、無覺有觀、無覺無觀、奢摩他、毗鉢舍那、二相應、起相、攝相、捨相、恆修、恭敬等十一種作意。

(四)《六門教授習定論》舉勵力荷負、有間荷負、有功用荷負、無功用荷負四種作意。

(五)《顯揚聖教論》卷三謂修無量三摩地門會起有情無量、世界無量、法界無量、所調伏無量、調伏方便無量等五無量作意；緣七種徧滿眞如，則起流轉眞如、實相眞如、唯識眞如、安立眞如、邪行眞如、清淨眞如、正行眞如等七眞如作意。

又，欲界有聞所成、思所成、生所得三種作意；色界有聞所成、修所成、生所得三種作意；無色界有修所成、生所得二種作意。此外，又有所謂：學（七有學身中無漏作意）、無學（阿羅漢身中無漏作意）、非無學（一切有漏作意）三種作意。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷十一、卷十六、卷一四四；《瑜伽師地論》卷三、卷七十；《顯揚聖教論》卷一、卷七、卷十八；《大乘阿毗達磨雜集論》卷九；《成唯識論》卷三、卷五；《成唯識論述記》卷三（末）、卷七（末）；《品類足論》卷一；《入阿毗達磨論》卷上。

作麼生

禪林用語。即「如何？」、「怎樣？」之意。又作「做麼生」、「怎麼生」、「似麼生」。略作「作麼」。「生」是助詞，「作麼」同於如何。如《聯燈會要》卷四〈池州南泉普願禪師〉條下云（卍續136・489下）：「僧問趙州：上座，禮拜了去意作麼生？州云：儞去。」《建中靖國續燈錄》卷十九〈廬山萬杉禪院紹慈禪師〉條下云（卍續136・278上）：「僧曰：忽然打破，又作麼生？師云：須知痛癢。」

又如《碧巖錄》第二十八則云（大正48・168a）：「南泉參百丈涅槃和尚。丈問：從上諸聖還有不爲人說底法麼？泉云：有。丈云：作麼生是不爲人說底法？」《從容錄》第四十四則亦云（大正48・255b）：「師云：妙翅鳥王當宇宙，箇中誰是出頭人？僧云：忽遇出頭時，又作麼生？陽云：似鶻捉鳩。」以上所述，皆用於問辭。其他語錄中，此種例子甚多。但有時「麼」寫成「沒」、「摩」、「勿」等字。

作壇法

指密宗建立修法壇場時，所施行的法軌。有七日作壇、一日作壇等種別。關於七日作壇，《建立曼荼羅護摩儀軌》云（大正18・929a）：

「初日以如來性加持自身，及供養警地神，擇地中諸惡物，築令堅實。第二日於壇內掘一肘，不動明加持五寶等，定聖尊位，五佛四菩薩白檀點位。第三日置瓶，不動明加持一百八

遍。第四日暮次香水眞言一百八遍，然後灑淨。第五日護身供養，以不動或降三世一百八遍，次持地明。第六日夜師弟子沐浴淨衣，詣壇如法供養，與印相應手按中胎，持明一遍一按，乃至七遍。諸尊位亦準。第七日次教弟子，三歸懺悔發菩提心。」

一日作壇法係依據略儀而來，多以觀想爲之。於一日中作壇。其法係先前往作壇場地，誦地天眞言，觀想除去地中穢物，再結掘地鍬印加持鍬，結作壇印，而後加持泥，其次以小瓶盛五寶、五香、五藥、五穀，而後埋入壇中，然後塗以末落地的牛糞，或其他物品，再以五色粉塗壇，以五色絲纏之。

最簡略的方法，是結誦鍬、馬頭、大金剛輪等三印言而行作壇法。如《作法集》云，阿闍梨若有閒暇，便一一修法。若求簡略，則於就座後，以三印言爲之加持。三印言就是鍬印言、馬頭印言、大金剛輪印言。又，依《成蓮院鈔》載，凡有掘地則屬於七日作壇法，若無掘地則多屬一日作壇的水壇。因水壇主要依觀想施行，僅以灑水淨其地，故名。此作法也可通用於大壇或其他壇，但一般僅限用於護摩壇。

〔參考資料〕《陀羅尼集經》卷十二；《蘇悉地羯羅經》卷上；《大日經疏》卷四；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》；《梵天擇地法》；《建立曼荼羅及揀擇地法》。

佐欽寺

西藏佛寺。位於四川德格東北。十七世紀末期，德格土司阿旺扎西爲歡迎五世達賴的弟子悲瑪仁增蒞臨當地，乃於1684年創建本寺。爲寧瑪派在康區最著名的一座寺院，聲望甚至超過多傑札寺和敏珠林寺。國內及尼泊爾、不丹等地的寧瑪派僧人，往往至此求學，寺中並設有獎助留學僧人的專門基金。又，可能是受格魯派的影響，此寺僧人以十三部顯宗經典爲必讀的教科書。此外，隆欽饒絳巴及欽孜沃色所著的寧瑪派經籍，也是學習的項目。

寺主採轉世的形式相承，第一世佐欽活佛即悲瑪仁增。屬寺有一百多座，遍布阿壩、玉樹、甘孜等藏族自治州。

佐田介石（1818～1882）

日本眞宗僧。字斷識，號等象齋。肥後國（熊本縣）八代郡人。十八歲離開京都，從本願寺的寶雲、南溪學習，止住東福、南禪二寺達十餘年。當時洋學流行，一般人開始相信地動說，師則以佛教的須彌山說力駁之，且唱導國益論，經常向朝廷幕府進言。晚年住淺草新堀東光院。明治十五年十二月，示寂於越後（新潟縣）高田，享年六十五。諡號「嘯月院」。著有《視實等象儀詳說》、《須彌山一目鏡》、《佛教創世記》、《栽培經濟論》等書。

佐伯定胤（1867～1952）

日本法相宗僧（後爲聖德宗僧）。幼名角二郎。明治十年（1877），於法隆寺隨千早定朝出家，十三年就讀東本願寺奈良師範學校。明治十七年，師事京都泉涌寺佐伯旭雅，修習俱舍、唯識、因明等學。曾任法相宗學頭、法相宗勸學院長、大僧正、法相宗管長。明治三十六年（1903）九月住持法隆寺。

大正十三年（1924）七月，膺選爲世界佛教大會會長。翌年十一月任東京增上寺東亞佛教大會議長。昭和四年（1929）獲推爲帝國學士院會員。其後在東京帝國大學、京都帝國大學及龍谷大學講授唯識學。其間曾刊行《昭和會本維摩經義疏》、《昭和會本勝鬘經義疏》、《勝鬘經講讚》、《新導成唯識論》等書。昭和二十四年（1949）一月，法隆寺金堂遭焚燬。翌年，該寺脫離法相宗，成爲聖德宗的總本山，師亦辭法隆寺住持一職而任長老。二十七年十一月二十三日示寂，年八十六。著作除上列諸書外，另有《唯識講演錄》、《聖德太子三經義疏》、《唯識三類境義本質私記》、《法相宗要》、《勝鬘經抄》等。

佐和隆研（1912～1983）

日本佛教美術學者，且是第一位研究密教美術者。廣島縣佐伯郡人。畢業於京都帝國大學文學部。曾於昭和四十二年（1967）獲「密教學藝賞」。歷任京都市立藝術大學校長、嵯峨美術短期大學校長、眞言宗醍醐派菩提寺住持、醍醐寺顧問、醍醐寺靈寶館館長。著有《密教美術論》、《インドの美術》、《空海の軌跡》、《佛像》等書，並曾主編《密教辭典》。

佐藤達玄（1924～　　）

日本佛教學者。擅長戒律與禪。駒澤大學佛教學部教授、文學博士。愛知縣人。昭和二十年（1945）駒澤大學文學院東洋學系畢業，三十六年（1961）修畢駒澤大學研究所博士課程。主要著書有《道元の生涯》、《道元は何を說いたか》、《中國佛教における戒律の研究》、《生きている禪》、《佛教史概說》〈中國篇〉、《譯註禪苑淸規》等。氏於1992年曾到台北參加「中華佛教學術會議」，並提出論文。

佐藤賢順（1899～1962）

日本淨土宗僧、宗教哲學家。東京人。畢業於宗教大學宗教科與早稻田大學文學部哲學科及大學院。歷任大正大學教授、文學部長等職。昭和十年（1935），與眞野正順等人創設「法然上人鑽仰會」，藉由傳播媒體，致力於佛教信仰的普及。昭和三十五年，以「宗教の論理」得文學博士學位；同年參加第十屆國際宗教史學會，並發表論文。其宗教哲學觀念係以佛教哲學爲基礎，主張宗教哲學體系化。昭和三十七年猝逝，享年六十四。著有《淨土に生きる》、《宗教の論理と表現》、《宗教哲學》等書。

〔參考資料〕 峯島旭雄《佐藤賢順博士の宗教哲學思想》；藤吉慈海《淨土教思想研究》。

佐佐木月樵（1875～1926）

日本淨土眞宗大谷派學僧。生於愛知縣碧海郡安城町願力寺。俗姓山田。明治三十一年（1898）入矢作町上宮寺，改姓佐佐木。嘗就學於三河師範學校與東京巢鴨眞宗大學研究科。在眞宗大學就學期間內，曾參加東本願寺的宗政改革運動。畢業後，與多田鼎、曉烏敏等人加入清澤滿之所主持的浩浩洞，共同發行《精神界》雜誌。

明治三十九年（1906），任眞宗大學教授，講佛教教理史、淨土教史。大正七年（1918），獲得嗣講的學階。十年，與澤柳政太郎、小西重直遠赴歐洲，視察宗教情形及教育制度。十三年，任大谷大學校長，致力於教務機構的整備充實。十五年三月獲大谷派講師學階。同月六日示寂，年五十二。著有《親鸞傳叢書》、《親鸞聖人傳》、《支那淨土教史》、《唯識二十論の對譯研究》、《漢譯四本對照攝大乘論附西藏譯攝大乘論》等書。昭和二年（1927）有《佐佐木月樵全集》刊行。

〔參考資料〕 《大谷大學歷代學長著作展觀目錄》；《觀照》卷六（佐佐木月樵先生追悼號）。

佐佐木指月（1882～1945）

日本禪宗傳教者。生於香川縣琴平町的神官之家。初師事雕刻家高村光雲，後畢業於東京美術學校。日俄戰爭時，曾從軍出征。後赴美國舊金山，繼而自加州大學的美術科畢業。大正九年（1920）返國，於上野兩忘庵修行，並得到禪師宗活的印可。大正十一年再度赴美，昭和五年（1930）於紐約創立曹溪庵。此後，以美國人爲主要傳教對象而致力於傳教事業。氏與舊金山的千崎如幻，同爲日本禪在美國弘揚的名師。

佐佐木現順（1915～　　）

日本佛教學者。福井縣人。早年先後於京都大學佛教學科、哲學科畢業，後又修畢大學院（舊制）三年哲學課程。歷任德國漢堡大學

客座教授、大阪市立大學講師、大谷大學教授、大阪大學文學院講師。曾赴德國、印度留學三年，並歷訪英國、德國、法國、義大利等國。1957年返回日本。1978年獲「英國・國際アチーブメント賞」與「國際Who's Who會員賞」，且於1960年成爲美國東洋學會終身會員。

氏通曉亞洲多種古典語及現代歐美語言，在國際佛學界上以專攻阿毗達磨佛教聞名。著有《佛教心理學の研究》、《阿毗達磨思想研究》、《佛教における時間論の研究》、《原始佛教から大乘佛教へ》、《業と運命》、《煩惱の研究》、《佛教哲學の諸問題》、《佛教に於ける有の形而上學》、《解脱道論》、《Buddhist Sects and Schools, 2500 Years of Buddhism》、《Social and Humanistic Life in India》等書。

佐佐木教悟（1915～　）

日本佛教學者。大谷大學教授。滋賀縣人。西元1937年畢業於大谷大學。在學期間，師事以印度中觀、唯識文獻學研究而享譽國際的山口益，對《攝大乘論》一書特有心得。1944年以大日本佛教會留學僧的身分，留學泰國二年，寓居上座部僧院以體驗出家生活。1949年起一直在大谷大學講授佛教學。1958至1959年間，赴印度、東南亞等地作旅行研究。並曾任大谷大學學監、文學院長、文部省學術審議會專門委員。自1932年住持正覺寺以來，對寺中法務，以及佛教青年、婦女的教育工作，均不遺餘力。著有《南海寄歸傳講要》等書。

住持

「住持」之語義爲「安住之、維持之」。原意指代佛傳法、續佛慧命之人，後乃被用來指稱各寺院之主持者，或長老。此詞用在寺職稱謂時，又稱寺主或院主。日本佛教界稱之爲住職。由於住持之住處稱爲「方丈」，故「方丈」一詞亦被引申爲住持之意。

相傳住持一職爲唐代百丈山懷海所創。《勅修百丈清規》卷二〈住持章〉云（大正48・1119a）：

「佛教入中國四百年而達磨至。又八傳而至百丈。唯以道相授受，或岩居穴處，或寄律寺，未有住持之名。百丈以禪宗寖盛，上而君相王公，下而儒老百氏，皆嚮風問道，有徒實蕃，非崇其位，則師法不嚴。始奉其師爲住持，而尊之曰長老。如天竺之稱舍利弗、須菩提，以齒德俱尊也。」

關於住持的意義，依《禪苑清規》所述，是各處一方續佛慧命；契嵩的《廣原教》謂，藉人持其法，使法永住不泯滅，故云住持。此外，又有住持三寶或如《淨土論》所謂「法王善住持」等義。住持有三種職務，即說法、安衆、修造等。《禪林寶訓》卷四引用密庵禪師之語云（大正48・1037c）：「住持有三莫，事繁莫懼，無事莫尋，是非莫辨。住持人達此三事，則不被外物所惑矣。」

又，禪宗由於住在寺內的徒衆甚多，故各寺均設住持一人，其下另置若干職位。至後世，此住持之稱也通用於其他諸宗。

◉附：《禪林象器箋》〈職位門〉（摘錄）

《禪苑清規》〈尊宿住持〉云：代佛揚化，表異知事，故云傳法。各處一方，續佛慧命，斯曰住持。初轉法輪，命爲出世。師承有據，乃號傳燈。得善現尊者長老之名，居金粟如來方丈之地，私稱灑掃貴徒。嚴淨道場，官請焚修，蓋爲祝延聖壽故。宜運大心，演大法，蘊大德，興大行。廓大慈悲，作大佛事，成大益利。權衡在手，縱奪臨時。規矩準繩，故難擬議，然其大體，令行禁止，必在威嚴。形直影端，莫如尊重。量才補職，略爲指蹤，拱手仰成，愼無敝時。整肅叢林規矩，撫循龍象高僧，朝晡不倦指南，便是人天眼目。

《備用清規》〈住持〉云：佛祖傳持，延洪慧命，軌範三界，開鑿人天，明向上事，轉

大法輪。居金粟如來方丈之位，得善現尊者長老之名。入室陞堂，告香普說，世出世間，法如法說，行說俱到，名實相當，舉古明今，師承有據。或單提直截，對接上根；或設化隨機，誘勸中下。成就勝緣，權衡縱奪。致若行道說法之暇，勾稽錢穀簿書，豐儉隨宜供衆。

修造雖曰世間餘事，古今亦號難齊，苟能兼濟，斯謂全才。不及此者，竭力運謀，修造盡心，供衆安僧。列職任賢，庶毋曠役。斯謂三等住持，艮非細事。焚修祈禱，貴在專誠。臨衆閑居，無宜慢易。叢林之設，老病爲先，照拂矜恤，尤須介念。方來高士，加禮送迎，率身以先，無事不辦。如密菴披衣夜臥，代先師持戒，克振家聲，地藏指石說心，與弟子投機，得大智慧。此皆千古典刑，佛法重任也。

明教嵩禪師《廣原教》云：敎謂住持者，何謂也？住持也者。謂藉人持其法，使之永住而不泯也。夫戒定慧者，持法之具也。僧園物務者，持法之資也。法也者，大聖人之道也，資與具，待其人而後舉。善其具，而不善其資，不可也。善其資，而不善其具，不可也。皆善可以持而住之也。

昔靈山住持，以大迦葉統之。竹林住持，以身子尸之。故聖人之敎盛，聖人之法長存。聖人既隱，其世數相去，茫然久乎。吾人僥倖，乃以住持，名之勢之利之。天下相習，沓焉紛然，幾乎成風成俗也。聖人不復出，孰爲之正？外衞者不視不擇，欲吾聖人之風不衰，望聖人之法益昌，不可得也，悲夫，吾何望也。（中略）

《僧寶傳》〈黃龍寶覺心禪師傳〉云：謝景溫師直，守潭州，虛大潙，以致公，三辭不往。又囑江西轉運判官彭汝礪器資，請所以不趣長沙之意。公曰：「願見謝公，不願領大潙也。馬祖百丈已前，無住持事。道人相尋於空閒寂寞之濱而已。其後雖有住持，王臣尊禮，爲天人師。今則不然，掛名官府，如有戶籍之民。直遣伍伯追呼之耳，此豈可復爲也？」師直聞之，不敢以院事屈，願一見之。公至長沙。

清拙澄禪師《聖因錄》云：古德住持有三種：㈠說法，㈡安衆，㈢修造。舍此之外，不爲住持。昔汾陽感石門排闥，喻以佛法大事，靖退小節之言而起。大覺爲九峯一疏而來。晦堂願見謝公，不住大潙。應菴云：衲僧家著草鞋住院，何至如蚖虵戀窟。此皆中古傳道名師，可爲後世法。

住蓮（1169～1207）

日本淨土宗僧。俗姓源。初稱信國。爲東大寺維那實遍之子。曾任後白河上皇的北面武士。後隨法然上人源空習淨教，勤修念佛、講經。

建久三年（1192）秋，源空於八坂引導寺，爲後白河法皇御菩提修七日念佛時，師與心阿、安樂遵西、見佛等人舉行六時禮讚。元久元年（1204，一說二年）二月，復與遵西爲臨終的藤原隆信，唱誦來迎和讚。建永元年（1206）十二月，師再與遵西於東山鹿ケ谷修別時念佛，行六時禮讚時，因有宮女松蟲、鈴蟲二人隨之出家，乃觸怒後鳥羽上皇。遂於承元元年二月九日遭處斬，年三十九。其師源空亦遭流放。

〔參考資料〕《法然上人行狀畫圖》卷十、卷十二；《法然上人祕傳》卷下；《淨土傳燈總系譜》卷上。

住定菩薩（梵 Niyati-patita-bodhisattva，藏 Ṅes-par gtogs-paḥi byaṅ-chub sems-dpaḥ）

指百劫修相的菩薩。其所以稱爲「住定」，是因菩薩經三大阿僧祇，於百大劫中修三十二相妙果業時，六義決定而得安住故。故此處之「住定」，意謂安住、決定。

所謂六義：(1)善趣定，指常生人天等善趣，不生惡趣。(2)生貴家定，謂常生婆羅門、刹帝利、巨富、長者等家。(3)具根定，指生貴家中常諸根具足，決無諸根不具。(4)男定，謂常生爲男身，不受女身。(5)念定，指常憶念宿

命。(6)堅固定，謂利益諸有情時，若有他人加以妨害，能堪忍且心不生厭倦，於所作善事常不退屈。

《大毗婆沙論》卷一七六稱住定菩薩爲「眞實菩薩」，謂其係捨五劣事而得五勝事者，論云（大正27・887a）：「(一)捨諸惡趣，恆生善趣。(二)捨下劣家，恆生貴家。(三)捨非男身，恆得男身。(四)捨不具根，恆具諸根。(五)捨有忘失念，恆得自性生念。」又，《雜心論》卷十一謂，住定菩薩離惡趣、非男、卑姓、不具根等四惡因緣，得知生性、宿命一善因緣。

◉附：《俱舍論》卷十八（摘錄）

如上所言住定菩薩，爲從何位，得住定名？彼復於何，說名爲定？頌曰：從修妙相業，菩薩得定名。生善趣貴家，具男念堅固。論曰：從修能感妙三十二大丈夫相異熟果業，菩薩方得立住定名。以從此時，乃至成佛，常生善趣及貴家等。

生善趣者，謂生人天。趣妙可稱，故名善趣。於善趣內，常生貴家。謂婆羅門，或刹帝利，巨富長者大婆羅門家。於貴家中，根有具缺。然彼菩薩，恆具勝根，恆受男身，尙不爲女；何況有受扇搋等身。生生常能憶念宿命。所作善事，常無退屈。謂於利樂有情事中，衆苦逼身，皆能堪忍。雖他種種惡行違逆；而彼菩薩，心無厭倦。如世傳有無價馱婆，當知此言目彼菩薩。由彼大士，雖已成就一切殊勝圓滿功德；而由久習無緣大悲，任運恆時繫屬他故；普於一切有情類中，以無慢心，皆攝同己。或常觀己，如彼僕使。故於一切難求事中，皆能堪忍；及於一切勞迫事中，皆能荷負。

〔參考資料〕《順正理論》卷四十三、卷四十四；《俱舍論光記》卷十八；《俱舍論寶疏》卷十八；《俱舍論頌疏》卷十八。

伯希和（Paul Pelliot；1878～1945）

法國東洋學者。生於巴黎。初從沙畹研究漢語，1898年參加西貢印度支那古蹟調查會。其後，該會改爲河內遠東學院，氏成爲該院研究員。1900年，派駐北京，適逢義和團事件，氏曾奮力保護公使館。1906至1908年間進行中央亞細亞探險。1907年氏在甘肅省敦煌石窟中發現西元四世紀至十世紀的古代寫本，乃取五千餘件回法國。其中包含漢文、藏文、粟特文、回鶻文、于闐文等珍貴史料。其所蒐集，收藏於巴黎國民圖書館及基梅（Guimet）博物館。

1911年返法國後，伯氏擔任法蘭西學院中亞歷史學、語言學、考古學講座的教授。其間，歷任法國學士院會員、亞洲協會會長。1925年以後，獨力編集《東方學雜誌》、《通報》（T'ung pao）。並曾至中國、日本訪問。1945年，在美國哈佛大學講課。返國後病逝，享年六十八。

氏精通東西方數種語言，學識淵博，研究範圍極其廣泛。與東方研究有關的部門涉獵甚廣，且爲歐洲學會中第一個研究關於漢籍目錄校勘的學者。生前著述以論文居多，部分涉及西藏學的研究，至於專著則有《中國發現摩尼教遺文考釋》（Un traité Manichéen retrouvé en Chine，1913）、《敦煌圖錄》（Les Grottes de Touen-houang，1920～1926，6vols）、《元朝祕史》（Histoire secréte des Mongols，1949）等。此外，其探險報告書題爲《La Mission Pelliot en Asie Centrale》，於1923年以後陸續刊行。

〔參考資料〕秋山光和〈伯希和調查團的中亞旅程及其考古學成果〉（《佛教藝術》⑲、⑳號）。

伯孜克里克石窟（Bezeklik）

位於新疆吐魯番。係吐魯番現存洞窟最多、建築形式最多種的一座石窟。伯孜克里克（Bezeklik）一詞的原意是「具有美麗裝飾的房屋」，原本是僧侶閉關修行的寺院石窟。全窟係由兩羣洞窟組成，共有五十七窟。散布在火焰山山麓的木頭溝河西岸及其上游。開鑿年代多爲西元九、十世紀（回紇統治時代），僅有

一窟（第八窟，此係德國探險隊的編號）是七世紀後期所開鑿的。

窟形多模仿龜茲的長方洞及方形洞。尤其後者，其主室爲中央彫刻巨大方柱、左右兩側以迴廊連接，且於方柱內部鑿洞的複雜形式，在諸窟中最常出現，而且盛行於九、十世紀。窟內壁畫多半描繪授記的誓願圖。在六面壁上共繪成十五幅畫，每一幅構圖有極其嚴格的規劃；中央是具有光輪的佛立像，下方則畫上菩薩、供養者，佛的周圍下方安置菩薩、天部、神王，尊像與尊像間，則飾以五彩花紋。可惜這些壁畫線條太硬、太趨於形式化；而且往往有兩座洞窟的壁畫採用同一主題與同一佈局。如第四與第九、第七與第十七、第十一與第四十，以及第十九與第二十窟中的作品。

除了上述主題之外，中室的三面壁上也有觀音、行道天王或涅槃變相、西方變相、藥師變相、法華變相、地獄變相等大畫面的淨土變相，及以供養者自居的維吾爾貴族、摩尼教的聖者、景教教徒等的壁畫，內容千變萬化；一般人通稱爲回紇樣式。倘撇開主題的多岐性不談，此窟羣的壁畫的確深具藝術價值。此外，就漢文、回鶻文雙行併寫的榜書看來，可見當時回鶻與漢民族間的關係密切。

佛（梵、巴Buddha，藏Sańsrgyas）

㈠佛陀，一佛與多佛

佛是佛陀（Buddha）一辭的略稱，佛陀的意思是「覺悟的人」、「覺者」。古時也寫成浮屠或浮圖。

在與聲聞、緣覺（辟支佛）作區別的時候，則稱佛爲阿耨多羅三藐三佛陀（Anuttara samyak-sambuddha）。阿耨多羅三藐三佛陀就是「無上正等覺者」、「自覺覺他，覺行圓滿」的意思。爲什麼如此形容佛呢？那是因爲佛和聲聞的阿羅漢與辟支佛不一樣，他在自己開悟的同時，也從事於救渡他人，使他人開悟。這種悟行是完全圓滿的，因此用上述諸詞來形容佛。

西洋人提到佛陀（Buddha）的時候，多半是指歷史上的釋尊。這是因爲他們按照南傳佛教的習慣。在南傳佛教裏，一般都只將釋尊當成佛寶來崇拜。

實則，在原始佛教時代，已經不只是把釋尊一人當作佛陀了。相傳在過去世中，即已有佛陀出現，也同樣地說法，並化導救渡衆生。相傳在釋尊以前有六佛出現，加上釋尊就是過去七佛。釋尊之後將有彌勒出現，就是所謂的未來佛。這種見解在原始佛教時代就已經產生了。

過去七佛是毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛。在《長阿含》〈大本經〉（巴利《長部》第十四經）中即已曾記載釋尊所說的七佛思想。

關於未來的彌勒佛（Maitreya，Metteyya），《長阿含》的〈轉輪聖王修行經〉（巴利《長部》第二十六經）、《中阿含》的〈轉輪聖王經〉中都曾提及。釋尊發現法就是世界人生的眞理，並且將這眞理說給世人聽。這種具有完全人格的人並不只是釋尊一人而已，在過去和未來一直存在著許多。經典裏面之所以說到許多這樣的佛，是爲了證明法的眞理性和法的永遠性吧！

釋尊以前的過去佛是否實際存在於歷史上，我們並不知道。但是到了部派佛教時代，部派佛教則說在過去七佛之前也有許多佛存在。於是越說越多，過去佛的數目和名稱也因部派的不同而有所差異。例如巴利佛教，在過去七佛之前又另立十八佛，故有二十五佛。或者在十八佛之前又立了三佛，於是就有了二十八佛。這是巴利《小部》〈佛種姓經〉（Buddhavaṁsa）所說的。二十五佛分別是：燃燈、憍陳如、吉祥、善意、離婆多、蘇毗多、最上見、蓮華、那羅陀、蓮華上、善慧、善生、喜見、義見、法見、義成、底沙、弗沙、毗婆尸……釋尊。二十五佛之前的三佛則是：作愛、作慧、作依等。

梵文《大事》（Mahāvastu）是屬於大衆部的說出世部的佛典。在這本書中，關於過去佛記錄了兩種說法。根據第一種說法，在釋尊過去世尚未成佛的菩薩時代裏，他曾遇見、禮拜、受教的佛共有三十億的釋迦佛、八億燃燈佛、五百蓮華上佛、三億弗沙佛、一萬八千摩羅幢佛、五百蓮華上佛、九萬迦葉佛、一萬五千炎熱佛、二千憍陳如佛、一位普護佛、一千柴幢佛、八萬四千帝幢佛、一萬五千日佛、六千三百展轉佛、六十四正思佛、一位善照佛、一位無敗幢佛等。根據第二說，如將同名的佛刪除，則從帝幢佛到燃燈佛有一一四佛，燃燈佛到迦葉佛有十五佛。

上述梵文《大事》所提到的過去佛與漢譯《佛本行集經》所提到的過去佛類似。根據《佛本行集經》，相當於第一說的有：三十億釋迦佛、八億燃燈佛、三億弗沙佛、九萬迦葉佛、六萬燈明佛、一萬八千婆羅王佛、一萬能度彼岸佛、一萬五千日佛、二千憍陳如佛、六千龍佛、一千柴幢佛、五百蓮華上佛、六十四螺髻佛、一位正行佛、八萬四千億辟支佛、一位善思佛、一位示悔幢佛；相當於第二說的則有：帝幢佛到能作光明佛（燃燈佛）一百佛，及從燃燈佛到迦葉佛十五佛。梵文《大事》和《佛本行集經》最後提到的十五佛，兩者在順序上多少有所不同。根據《大事》十五佛是下列各佛：燃燈、世無比、蓮華上、最上行、德上名稱、釋迦牟尼、見一切利、帝沙、弗沙、毗婆尸、尸棄、毗舍浮、拘留孫、拘那含牟尼、迦葉。最後的六佛屬於過去七佛。這十五佛類似記載在《大悲經》上的十四佛。這十四佛就是以上十五佛中少了見一切利佛的其他十四佛。

根據《根本說一切有部毗奈耶藥事》所載，釋尊在菩薩的修行時代，最初的阿僧祇劫裏，曾供養從釋迦佛到護世佛的七萬五千位佛；在第二個阿僧祇劫從燃燈佛到帝釋幢佛之間，供養了七萬六千位佛；第三個阿僧祇劫從安穩佛到迦葉佛之間，供養了七萬七千位佛。在《大毗婆沙論》和《俱舍論》中也都提到這件事。過了這三劫之後還有最後的百大劫。在百大劫中他又親近供養了從毗婆尸佛到迦葉佛等六佛。

又如《普曜經》、《方廣大莊嚴經》、《佛藏經》等也都提到了種種過去佛。在《三千佛名經》中，提到在「過去星宿劫」、「現在賢劫」、「未來莊嚴劫」的三劫裏，各有千佛出世。所以在這三劫中就列舉了三千個佛名。

從原始佛教進入部派佛教的時候，許多部派都曾主張過去、現在、未來三世有很多佛陀出現說法，在部派之中，大衆部一派認爲除了釋迦佛出世的娑婆世界之外，十方（四方、四維、上下）種種的世界都同時有佛陀出現。

佛教主張一個世界只有一佛，是不能有兩佛同時出現的。但如果不是在同一個世界，則可能有許多佛同時出現。上述大衆部的「現在多佛說」即是就十方的多數世界而立論。大乘佛教也是上述大衆部說法的進一步發展，而主張三世十方有無數佛陀出現。

不論那一位佛陀都要經過三阿僧祇、百大劫或四阿僧祇、百大劫的長時間，以菩薩的身份修行聚集種種波羅蜜行，修集善根功德的結果，才能徹悟成佛。

(二)佛身

到大乘佛教時，有關佛陀的探討就成爲哲學化的考察。關於佛身，即有二身說、三身說、四身說等三種說法。

此中，二身說是指法身與生身兩種。法身是指佛陀的本質——法，將法具體化就成爲理想式的佛身。生身就是父母所生身，這是指生在釋迦國迦毗羅城的釋迦佛。

三身說有很多種，一般的說法是：(1)法身、報身、應身的三身說。(2)自性身、受用身、變化身的三身說。四身說是將第一種三身說分爲應身與化身而成爲法身、報身、應身、化身等四身。另外一說是將第二說中之「受用身」一項分爲自受用身與他受用身，而成爲自性身、自受用身、他受用身、變化身等四身。玆

依三身說，略釋如次：

⑴法身（dharma-kāya）：將佛陀所說的眞理加以人格化而形成的眞理佛，就是法身。最初在原始佛教與部派佛教主張有「五分法身」，包含戒、定、慧、解脫、解脫知見等五種教法。在這種情形下的法身，指「法的集積」。其中的「身」（kāya）就是「集積」的意思，此與「身體」的「身」，意義不同。例如《佛遺教經》中，佛陀說：「自今已後，我諸弟子，展轉行之。則是如來法身常在而不滅也。」

到了大乘佛教時代，將遍滿宇宙的法（眞理）加以人格化，而將做爲眞理體現者的理想佛身稱爲法身。這並不是透過修行而證果的佛陀，而是本來法爾（自然）存在的理佛。可是這個法身也不只是理法而已，而是理智不二的。就在這個意義之下，法身可大別爲以下三種：①做爲教法的一種純粹的理，②這個理成爲理想佛身的理佛，③理之中包含智，具有任運無作之作用的佛身。

做爲信仰對象的法身佛主要是上面的第三種，像眞言宗所說的大日（Mahāvairocana，大毗盧遮那）如來，和《法華經》〈如來壽量品〉中所說的常住在靈鷲山的釋迦牟尼佛等，都是這種法身佛。（參見附錄《法華經》〈如來壽量品〉經文）

⑵報身（sambhoga-kāya）：又譯爲受用身，又稱爲等流身（nisyanda-kāya）。是從法界等流而來的佛身，亦即等同法界而流入的理想佛身之謂。所謂報身是指菩薩經過波羅蜜的修行與誓願的完成，而得到報果後成爲完全圓滿的理想的佛陀。又稱爲受用身，是指受用善根功德報果的佛身。受用身分爲自受用身與他受用身兩種。自受用身是由修行結果而得的佛果，並且自己受用自內證法門之法樂的佛陀。他受用身是給衆生受用這個開悟的報果以及殊勝的法門，而指導教化衆生的佛陀。可是報身的說法對象是初地以上的菩薩，所說的是第一義的甚深教法，地前的菩薩與凡夫都不是報身說法的對象。另外又有一種說法：即眞正的報身只有自受用身；他受用身是屬於應身（化身）。

做爲信仰對象的，實際上被尊崇的報身佛有阿彌陀佛（Amitāyus、Amitābha）和藥師佛（Bhaiṣajya-guru），還有，日本奈良東大寺的大佛——盧舍那佛，也可以看作是報身佛。

⑶應身（nirmāṇa-kāya）：又譯爲化身，又稱爲應化身。就是爲了配合教化對象的需要，而變化成種種形象之佛身。這與報身相同，並不是遍歷三世十方、普遍存在的完全圓滿的佛身，而只是在特定的時代與地域，爲了救渡特定的人所出現的佛陀。兩千五百年前在印度出現的釋迦佛就是應身，以過去六佛爲始的多位佛陀以及未來的彌勒佛都是一種應身。

應身有勝應身、劣應身兩種。勝應身是爲初地以上菩薩說法的佛陀；劣應身是爲地前菩薩與凡夫、二乘說法的佛陀。在這種情形下，勝應身實際上與報身沒有差別。所以所謂的「應身」應該是指劣應身。

另外，應身同時也可區分爲應身與化身兩種。在這裏應身是爲了適應對方、化導對方而顯現出一種比較適當的形象來說法的佛陀，也是具有三十二相八十種好等相好的佛身。相當於在特定時代與地域出現的佛陀。

所謂化身是不具備相好而以種種形象來救渡衆生的佛身。所顯現的形態有時候是凡夫，有時候則是梵天、帝釋、魔王、畜生等形態，在五趣（天、人、餓鬼、畜生、地獄）之中現身說法。觀世音（Avalokiteśvara，觀自在）菩薩顯現三十三身來救渡衆生，這三十三身是：佛身、辟支佛身、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、毗沙門身、小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆夷身、優婆塞身、長者婦女身、居士婦女身、宰官婦女身、婆羅門婦女身、童男身、童女身、天身、龍身、夜叉身、乾闥婆身、阿修羅身、迦樓羅身、緊那羅身、摩睺羅伽身、執金剛身等等，此

中除了最初的佛身之外，其餘三十二身皆爲化身。觀世音菩薩又名千手觀音、馬頭觀音、十一面觀音、聖觀音、如意輪觀音、准胝觀音、不空羂索觀音、白衣觀音、葉衣觀音等等，就是這個緣故。總之，觀世音菩薩雖然被稱爲菩薩，但實際上應視之爲應身佛或化身佛。

另外地藏（Kṣitigarbha）菩薩是顯現成僧形的化身，以聲聞的形態救渡三界六道衆生的菩薩。另外，像不動（Acala）明王、聖天（Vināyaka、Gaṇeśa，歡喜天）、荼枳尼天（Ḍākinī）等等，屬於明王部與天部的神祇，也可以說全部都是化身。

(三)佛陀所具之性德

關於佛德方面，佛陀具有十力、四無畏、三念住、大悲與十八不共法之性德；在外形方面，具有三十二相、八十種好等偉人的相貌。另外顯示佛德的，還有所謂的如來十號。

所謂「十八不共法」（aṣṭādaśa āvenika-buddha-dharmā），是指聲聞、緣覺、菩薩所不具備，而爲佛陀獨特所有的十八種功德。十八不共法有兩個系統。一爲小乘佛教所說，另一爲大乘佛教所說。

小乘的十八不共法指的是：佛之十力、四無畏、三念住與大悲。

所謂佛的十力是：(1)處非處智力（辨別正確之道理與非道理的智力）、(2)業異熟智力（如實的了知善惡業及其報果的智力）、(3)靜慮、解脫、等持、等至智力（體證熟諳四禪、八解脫、三三昧、八等至等各種禪定的智力）、(4)根上下智力（如實了知衆生根器之高下優劣等智力）、(5)種種勝解智力（如實了知衆生種種意欲傾向的智力）、(6)種種界智力（如實了知衆生的世界與性類差異的智力）、(7)遍趣行智力（如實了知依據何種修行就可進入何種境界的智力）、(8)宿住隨念智力（正確的了知衆生過去世命運的智力，這是佛的宿命通）、(9)死生智力（正確了知衆生未來世命運的智力，這是佛的天眼通）、(10)漏盡智力（一切煩惱礙都消除淨盡而開悟成佛的智力，這是佛的漏盡通）。

「四無畏」（catvāri vaiśāradyāṇi）又稱爲四無所畏。佛陀對其他任何人都具有絕對的自信，對任何人的問答論難，都絕不害怕、不必臆測。這四種能力謂之四無畏：(1)一切智無畏（佛自信是一切智者）、(2)漏盡無畏（自信一切煩惱障礙都斷盡）、(3)說障道無畏（佛說煩惱與業障礙諸法時都具足自信）、(4)說盡苦道無畏（佛說這種消除煩惱與苦的戒定慧三學的修道時，具足自信）。

所謂「三念住」（triṇi smṛtyupasthānā-ni）是佛在任何場合，都保持著純粹正確的意識。換句話說，就是在這三種情況下，他都具有正念正知的狀態。(1)第一念住（當衆生信奉佛陀時，佛不生喜心，他安住於這樣的正念正知之中）、(2)第二念住（衆生不信奉佛陀時，佛不生憂心，他安住於這樣的正知正念中）、(3)第三念住（衆生同時信奉佛陀也誹謗佛陀時，佛不生喜心也不生憂心，他安住在這樣的正知正念中）。

所謂「大悲」（mahā-karuṇā），就是佛陀恒常地具有救濟衆生苦難的大慈悲心。

大乘的十八不共法，依據文獻的不同，所列舉的項目與順序也不同，一般的說法是如此：(1)身無失（身業沒有過失）、(2)語無失（語業沒有過失）、(3)意無失（不失念、沒有意業的過失）、(4)無異想（對一切衆生都持平等心）、(5)無不定心（不會有衆生之散亂不定的心）、(6)無不知捨心（沒有不知衆生與捨置衆生的心），以上六個項目是由戒學而生起，是無住涅槃之因。(7)信無減（對無住涅槃具有純正不壞的淨信心）、(8)欲無減（對無住涅槃的志趣意念不減退）、(9)精進無減（在所有的場合都精進而不退減）、(10)慧無減（利益衆生的智慧不退減）、(11)解脫無減（得到大乘解脫以後不會退減）、(12)解脫知見無減（使衆生得無上涅槃的心志不退減），以上六個項目是由定學而生起，是無住涅槃之緣。(13)身業隨智慧行、(14)語業隨智慧行、(15)意業隨智慧行（以上三者

是指一切佛的身語意三業，恒常地有智慧隨伴相應）、⒃過去知見無著無礙、⒄未來知見無著無礙、⒅現在知見無著無礙（以上三者，關於過去、未來、現在的一切法，佛陀都能平等的知悉，破戲論相，其知見無著無礙地自在），以上六項目是由慧學所生，是無住涅槃的當體本身。

另外還有所謂的一四〇不共法。這一四〇法是：三十二大人相、八十隨好、四一切種清淨、十力、四無所畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永害習氣、一切種妙智等。（《大毗婆沙論》卷一七七、《瑜伽師地論》卷四十九等）

所謂「如來十號」分別是：⑴如來、⑵應供、⑶正徧知、⑷明行足、⑸善逝、⑹世間解、⑺無上士、⑻調御丈夫、⑼天人師、⑽佛、⑾世尊等十一個。在這十一個中除去第一號「如來」，就是如來十號，這是其中一說。另一說則是將最末兩號：佛與世尊合稱爲一項。這樣也是如來十號。第一種說法是原始經典所說的十號。在《阿含經》中說明佛寶的定型句，也是這十號。以下依次解釋上述的十一項名號。

⑴如來（Tathāgata）：音譯爲多陀阿伽陀、怛佗蘖多、怛薩阿竭，義譯是如來，也可譯爲如去。所謂如來，是「如實而來的人」或「由眞如而來的人」的意思。從眞如法界而來，悟到眞如，所過的是那種如實的敎化生活，是如實去實行的人；也就是完全依循眞理而來，依循眞理而去，與眞理完全冥合無間的人。「如來」一詞和佛陀是同義語。

在佛敎以前，外敎也用這個詞彙，他們以之指稱「解脫生死輪迴之人」。大體上佛敎的意義與之相同。在原始佛敎中，「如來」一詞，釋尊都是以複數形來使用，是指解脫輪迴的理想眞人，這是第三人稱的用法，並沒有當成第一人稱而以之自稱的例子。

當時的人很珍視「佛陀」這一詞彙，視之爲很稀有的稱呼。到後世，「如來」和「佛」二詞的使用，就不再被區別。所以阿彌陀佛也就是阿彌陀如來，藥師佛也就是藥師如來。但有一個例外，就是大日如來在習慣上通常都不稱爲「大日佛」。

⑵應供（Arhan，Arahan）：音譯爲阿羅漢，簡稱爲羅漢。在大乘佛敎方面，認爲不論是阿羅漢或羅漢，都是指小乘聲聞之得到悟境的最高聖者，是只求自利的人。但是大乘佛敎這種講法並不是阿羅漢的本意。阿羅漢的原意是應供，是指「應該被供養之人」或「有資格接受的人」。這個意思是說阿羅漢是斷盡一切煩惱，具有卓越人格的人。所以這樣的人也具有感化與善導世人的優越德性。

因此，如果供養阿羅漢之衣食住的話，那麼供養者將會得到數十百倍功德的回報。阿羅漢又稱爲福田（pūṇya-kṣetra，puñña-khetta），這是指阿羅漢就是一個可以使人們得到幸福收穫的良田。愈是良田就愈能豐收，有時能回收數十倍，甚至數百倍的收穫。如果供養或播種在像阿羅漢這樣的良田上，那麼供養者就會收穫到數十倍甚至數百倍的大功德。所以阿羅漢又稱爲無上福田。像這樣的阿羅漢，是可以救渡世人，使他們幸福的。佛當然也是這樣的阿羅漢。

在弟子（聲聞）中得到最高悟境的人就稱爲阿羅漢。在這方面，不論是佛或弟子中的阿羅漢都是一樣的。但在大乘佛敎來看，阿羅漢是未具敎化活動的小乘聖者，這是對阿羅漢本意的一種歪曲。

⑶正徧知（Samyak-sambuddha，Sammā-sambuddha）：音譯爲三藐三佛陀，也寫作正遍知，意譯又作正等覺者。指「完全正確的覺者」。有時也在這詞彙上加「無上」（anuttara，阿耨多羅）來形容。佛的覺悟與聲聞緣覺的覺悟不同，是最圓滿、最正確的。爲了和聲聞緣覺有所區別，所以稱爲正徧知。他開悟的內容就是阿耨多羅三藐三菩提或阿耨菩提（無上菩提）。與聲聞菩提、辟支菩提是有區別的。

⑷明行足（Vidyācaraṇa sampanna，Vijjācaraṇa-sampanna）：是指具足「明」（智慧）與「行」（體驗）的人。佛陀在理論的智慧面及體驗的實踐面都非常卓越而且圓滿，所以稱之爲明行足。佛教理論在合理性、倫理性、宗教性等方面是完備的，而且這些理論就是信仰實踐的基礎理論。與實踐無關的空理空論，佛教是不說的。另外，其實踐是以正確的理論爲根據，完全沒有迷信邪教的成份。圓滿的理論與實踐二者表裏一體，這些理論與實踐都兼而有之，都能具足的就是佛，所以佛陀又稱爲明行足。

⑸善逝（Sugata）：音譯爲修伽陀，意譯爲「好去」。就是「如實的去彼岸」，或者是「不再沈淪於生死海之人」的意思。因爲他能夠實行善淨聖道，因爲他能夠到不死涅槃的善妙處所，因爲他能正確的完成波羅蜜到菩提座下成正覺，因爲他能在適當的場合只說適當的話，所以稱他爲善逝。

⑹世間解（Lokavid，Lokavidū）：是徹底理解世間世事的人。世間分爲有情世間與器世間（或者是行世間、有情世間、空間世間）。在原始經典中所謂的世間有時候是指有情世間（衆生），佛完全瞭解世間一切有情（衆生）的心情、性格與根機，因而能相應地做適當的說法，並且使一切衆生趣向理想，而化導救渡之。也就是說佛完全瞭解世間苦、集、滅、道的循環眞理，他也據此來從事他的敎化活動。

⑺無上士（Anuttara）：就是至高無上的人。佛是一切有情中境界最高的人。在戒、定、慧、解脫、解脫知見裏，沒有人能夠與佛比肩，所以佛又稱之爲無上士。

⑻調御丈夫（Puruṣadamya-sārathi，Purisadamma-sārathi）：就是「能夠調御丈夫的御者」的意思。佛可以訓練那些具足佛性的所有人。佛視對方情況的需要，時柔、時剛，或剛柔併用，不論任何人，佛都可以調御他，導引他信仰與修行證果，所以稱爲調御丈夫。

⑼天人師（Śāstā devamanuṣyānām，Satthā devamanussānaṁ）：佛陀是諸神與衆人的老師，也就是三界大導師。事實上不只是諸神與衆人而已，佛陀是敎化救渡三界六道一切衆生之導師。

⑽佛（Buddha）：就是「覺者」，就是自覺覺他的人。

⑾世尊（Bhagavat）：音譯爲婆伽婆、婆伽梵，古代意譯爲「尊祐」，是「具有瑞德（bhaga）的人（vat）」的意思。所謂的「瑞德」是指自在、出世間法、名譽、吉瑞、俱利之欲、俱利之精進等。由於有此瑞德，所以能得到世間的尊敬，而成爲世間最尊貴的人。Lokanātha（世主）一詞也譯爲世尊，在經典中一般是用婆伽婆（Bhagavat，世尊）這個名稱的。經典最前面常有「如是我聞，一時佛在」的句子，其中的「佛」就是從婆伽婆這個字翻譯過來的。（取材自水野弘元《佛教要語的基礎知識》）

◉附一：〈法華經〉〈如來壽量品〉

爾時，佛告諸菩薩及一切大衆：「諸善男子！汝等當信解如來誠諦之語。」復告大衆：「汝等當信解如來誠諦之語。」又復告諸大衆：「汝等當信解如來誠諦之語。」

是時菩薩大衆，彌勒爲首，合掌白佛言：「世尊！唯願說之，我等當信受佛語。」如是三白已，復言：「唯願說之，我等當信受佛語。」

爾時世尊知諸菩薩三請不止，而告之言：「汝等諦聽如來祕密神通之力！一切世間天人及阿修羅皆謂：『今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。』然，善男子！我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫。譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界，假使有人抹爲微塵；過於東方五百千萬億那由他阿僧祇國乃下一塵，如是東行，盡是微塵。諸善男子！於意云何？是諸世界，可得思惟校計知其數不？」

彌勒菩薩等俱白佛言：「世尊！是諸世界

無量無邊，非算數所知，亦非心力所及！一切聲聞、辟支佛，以無漏智，不能思惟知其限數；我等住阿惟越致地，於是事中亦所不達。世尊！如是諸世界，無量無邊！」

爾時佛告大菩薩衆：「諸善男子！今當分明宣語汝等：是諸世界若著微塵及不著者盡以爲塵，一塵一劫；我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，我常在此娑婆世界說法教化；亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利衆生。

諸善男子！於是中間，我說然燈佛等，又復言其入於涅槃，如是皆以方便分別。諸善男子！若有衆生來至我所，我以佛眼觀其信等諸根利鈍，隨所應度；處處自說名字不同，年紀大小，亦復現言當入涅槃。又以種種方便，說微妙法，能令衆生發歡喜心。諸善男子！如來見諸衆生樂於小法德薄垢重者，爲是人說：『我少出家，得阿耨多羅三藐三菩提。』然我實成佛已來久遠若斯，但以方便教化衆生，令入佛道，作如是說。」

◉附二：印順《佛法概論》第二十章第二節

〔正覺與解脫的特勝〕 佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性、究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重于正覺的。學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。聲聞是聞佛教聲而解脫，佛却「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」（《雜阿含》卷二十六・六八四經）。佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。但這是說：佛陀的正覺，是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化，自他和樂的生活中得究竟自在。如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空，與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的。能實現智證空如，即轉凡成聖，轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺，不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有。慈悲利他的德行，更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的無上正遍覺，應從眞俗無礙，悲智相應中去說明與聲聞的差別。

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。如《中阿含》〈瞿默目犍連經〉說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如。」解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。如論到煩惱的習氣，即彼此不同，如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性。雖然心地清淨，沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的脚鐐，突然打脫，兩脚雖得自由，而行走還不方便。菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的脚鐐，在沒有打脫時，已設法使他失去效用；等到將脚鐐解去而得自由時，兩脚即毫無不便的感覺。這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於爲己，菩薩的重於爲人。

〔佛的相對性與絕對性〕 現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，成立於尊重眞理、尊重自己、尊重世間，而德行能作到時代的完成。這是說：在聖者正覺的同一性上，更有眞俗無礙性、悲智相應性，達到這步田地即是佛。這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好處，佛陀是究竟圓滿的！大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相應的，約智證

空性說，與聲聞平等，即可稱爲得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了。究竟圓滿的佛陀，即是如此，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！

在大乘法的展開中，佛陀觀到達無所不知，無所不能，無所不在，絕對無限的佛陀。在從現實人間的佛陀說，這是多少可以考慮的。佛陀雖因久劫修行，有廣大的世俗智，自發的勝義智，但無所不知，無所不能，無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。反之，無所不知，無所不能，無所不在，佛也決不因此而稱爲佛陀。人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。佛陀觀的發展到如此，因爲佛法的普及民間，從信徒歸依佛陀的心情中發展出來。自釋尊入滅，在時空的演變中，信衆意欲——知識、能力、存在的無限欲求，不能滿足於適應當時人間的佛陀，這才想像佛陀爲無所不知，無所不能，無所不在，而爲任何時代、環境、信衆所不能超越的，推尊爲圓滿的、絕對的。這是理想的，是自我本質的客觀化。一般宗教，幻想此爲外在的神；而正見的佛弟子，即知這是自心的佛，是自我——意欲本質的客觀化。我們知道，成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的，徹底的，能眞俗無礙、悲智相應的。到達這，即是佛陀。知識、能力、存在，緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當眞理。雖說是相對的，但無論佛陀出現於什麼時代，什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

〔參考資料〕 印順《佛在人間》、《成佛之道》；P. Carus著．程慧餘譯《佛陀的綸音》；Charles Eliot著．李榮熙譯《巴利系佛教史綱》第二章；增谷文雄《佛陀》；K. Jaspers《Buddha and Nārgārjuna》（有蜂島旭雄之日譯本）；H. Oldenberg《Buddha》。

佛土（梵buddhaviṣayaḥ）

指佛所居住、所教化的國土。又稱佛國、佛界、佛剎，或稱淨國、淨剎、淨土。智顗《維摩經略疏》卷一云（大正38．564a）：「佛所居域，故名佛國，譬如王國雖臣民共住，而從王受稱名某王國。今佛雖與有緣共居而從佛受名，名某佛國。佛身所依，名爲佛土。佛住界分名佛世界，佛所居止萬境不同，亦名爲剎。」

對於佛土的解說與能居佛身的規定，大小乘諸家所說不同，玆略述如下：

(一)**小乘家所說**：依薩婆多部等小乘部派之意，佛土係佛誕生之土之謂。佛誕生於娑婆世界中的南閻浮提，此娑婆世界係有漏雜穢之土，故佛土是穢而非淨。小乘人厭色心、依正，樂求灰身滅智。故不論淨穢，均無須立界外受生之土。但大衆部等部派則立佛身無漏之義，故謂佛所居之土應是無漏。

(二)**三論家所說**：吉藏在《大乘玄論》卷五，將佛土分爲不淨、不淨淨、淨不淨、雜、淨等五類。不淨土是造惡衆生所感之穢土。不淨淨土是不淨緣盡，清淨衆生來生，國土轉爲清淨。淨不淨土是初爲淨土，但淨緣盡了，惡衆生來生，國土轉爲染穢。雜土是起善惡二業的衆生所感的淨穢雜土。淨土，是指以善緣構成的純淨之土，此有四類：①凡聖同居土，是凡夫與聖者同居之土，如彌勒出世時，凡聖共居住在淨土之內。②大小同居土，是羅漢與辟支佛及大力菩薩捨三界分段身而生的界外淨土。③獨菩薩所住土，是不共二乘，純屬菩薩所居之淨土，如香積世界等。④諸佛獨居土，是唯佛與佛的自境界，如《仁王經》卷上所載（大正8．838a）：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」

以上五土，若依衆生因業所感而言，可稱爲衆生土，但若依佛有王化之功而言，應名之爲佛土。

(三)**唯識家所說**：唯識家將佛土分爲法性土、受用土、變化土等三土，又於受用土中分自

受用與他受用。法性土是自性身所居之土，亦即法性如如之理。原本身土不二無別，此僅依義而暫分身土。自受用土是自受用身所居之土。此土係以佛果無漏第八識所變無漏色蘊爲體，周圓無際，衆寶嚴飾，非因人所能測知之境界。他受用土是他受用身所居之土。此土係佛依平等性智爲十地菩薩所變現，應機之勝劣而大小不同等；雖極其廣大，非地前凡夫所能測知，但還是有其界限。摩醯首羅大自在宮就是他受用土之一。變化土是變化身所居之土。此土係佛依成所作智爲未登地菩薩、二乘、凡夫所變現。此有長時與暫變之別。

佛變現他受用、變化之土時，衆生以佛所變爲增上緣，而見自心變現的佛土。佛所變的他受用、變化皆是無漏，但衆生所變不然，亦即在他受用土，菩薩所變通漏、無漏。而變化土則係凡夫唯有漏，二乘通無漏。由此可見，衆生雖可感見自心所變的佛土，但彼土若無佛所變亦不存在。因此，其自心所變之土亦不失佛攝化悲用之義。

(四)天台家所說：天台家立凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土等四土。①凡聖同居土是指凡夫與聖者雜居的國土；有淨穢之別，淨者如西方極樂世界。②方便有餘土，是指修方便道的空假二觀，斷見、思惑，出三界分段生死，但未斷無明之惑，更於界外受變易身的藏教二乘、通教三乘、別教三十心等人所生之土。③實報無障礙土，是指修眞實法的中道妙觀而斷無明的別教初地、圓教初住以上的菩薩所居色心無障礙之果報土。④常寂光土是指無明全盡，離二種生死的妙覺極果佛所遊居的眞常究竟之土。這是唯佛與佛能至的境界，乃身土不二之土。亦即以法身、般若、解脫三德爲體，理智冥合，寂照自在的境界。亦即係如如法界之理。

(五)華嚴家所說：華嚴別教一乘所談，是約因果二分而區別國土；稱果分不可說之土爲國土海，稱因分可說之土爲世界海。

世界海有三類，即蓮華藏世界、十重世界、無量雜類世界。此三者依次是證入生、解行生、見聞生等三生的世界。也就是蓮華藏世界雖屬果分不可說，但因列於三類之一，故屬於可說；是與不可說無異的可說，並不是一相孤起的世界。而是主伴具足，帝網無礙，相當於十佛的境界。十重世界，有世界性、世界海、世界輪、世界圓滿、世界分別、世界旋、世界轉、世界蓮華、世界須彌、世界相等十類。這是解行生的世界。無量雜類世界是指衆生形、須彌山形、河形、轉形、旋流形、輪形、樹形、樓觀形、雲形、網形等雜類無量。這是見聞生的世界。

以上三類世界，其體並非別存。亦即因見聞、解行、證入三生人所見不同，而就其所見世界而分本末粗細，別爲三類。然其本末粗細鎔融無礙，係蓮華藏世界之一類。因而成爲十身具足的毗盧舍那如來所攝化之境土。

(六)眞言家所說：眞言家將佛土分爲密嚴佛國，十方淨土、諸天修羅宮等三類。其中，第一類是法身所居，第二是報身所居，第三是等流身所居。此三者依次是得上中下三品悉地者所居之土，其體無性不可得，但又能於無淺深處現淺深之相。由於此宗主張於父母所生之身上即可證大覺位，因此，凡夫所見穢土之當體，就是密嚴佛國。

(七)淨土門所說：就阿彌陀佛有法、報、應三身而立有法身土、報身土、應身土等三土。西方淨土即是報身所居的報土。

〔參考資料〕《大集經》卷一〈瓔珞品〉；《德護長者經》；《大寶積經》卷一〇一〈功德寶華敷菩薩會〉；《大般若經》卷一〈緣起品〉；《稱贊淨土佛攝受經》；《釋淨土羣疑論》卷五；《淨土思想》（《講座・大乘佛教》⑤）；矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》。

佛子（梵buddha-putra、tathāgatasya putraḥ，巴buddha-putta，藏saṅs-rgyas-sras）

(一)指信受奉行佛陀教法的人：與法子、行者同。《法華經》卷二〈譬喻品〉（大正9・10c）：「今日乃知眞是佛子，從佛口生，從法化

生，得佛法分。」吉藏《法華經義疏》卷五釋之云（大正34・513c）：「悟解一乘，堪紹繼佛種，始爲眞佛子。」

㈡佛稱一切衆生爲佛子：如《法華經》〈譬喻品〉（大正9・14c）：「今此三界，皆是我有。其中衆生，悉是吾子。」在《法華經義疏》中，吉藏設立二義，說明佛子的義旨。此二義即：⑴衆生與佛子同源，衆生本性清淨，佛子亦然；⑵諸佛之護念衆生，如父母之念子，所以稱衆生爲佛子。

㈢《華嚴經大疏》說佛子有三種：一切衆生是佛子，但凡夫是外子，聲聞、緣覺是庶子，唯菩薩是眞子；此乃以世俗倫理之譬喻貶斥凡夫與二乘。

㈣受持大乘菩薩戒者也稱爲佛子：所以《梵網經》或《菩薩瓔珞本業經》等，常以「佛子」稱持戒者。而四分律宗則根據《四分律》之序文中有「如是諸佛子」與「佛子亦如是」等語，作爲該宗分通大乘之佐證之一。

㈤爲阿羅漢的通稱：參見附錄所引印順《如來藏之研究》文。

◉附：印順《如來藏之研究》第二章第四節（摘錄）

佛子，是阿羅漢（arhat）的通稱。佛讚五百阿羅漢說：「汝等爲子，從我口生，從法化生，得法餘財。」印度的婆羅門（brahmā），自以爲從梵天口生，從梵天化生，所以佛說：阿羅漢們是從聽聞佛口說法聲（所以名爲聲聞）而生，從法——法性寂滅的證入而成的。佛子，表示了有佛那樣的聖性，能繼承如來覺世的大業，所以名爲佛子。經中或稱之「佛之愛子」。在《小品般若波羅蜜經》卷六，解說爲（大正8・562b）：「須菩提爲隨佛生。隨何法生故名隨佛生？諸天子！隨如行故，須菩提隨如來生。」

須菩提（Subhūti）是著名的聖者，被稱爲隨如來生。如來是從如（tathā）而來：須菩提是隨順眞如而行的，所以名爲隨如來（佛）生。阿羅漢，古代是稱爲「佛子」、「勝者之子」，或「如來之子」的。在「佛子」中，有如來的長子，如《雜阿含經》說：「汝（舍利弗）今如是爲我長子，隣受灌頂而未灌頂，住於儀法，我所應轉法輪，汝亦隨轉。」在佛經中，每以輪王（cakra-varti-rājan）的正法化世，比喻如來的出世法化世。輪王的長子，有繼承輪王事業的義務，也就用來比喻舍利弗（Śāriputra）的助佛揚化。由於舍利弗在佛涅槃以前就涅槃了，所以釋尊的荼毗大典，結集經律，由摩訶迦葉（Mahākāśyapa）出來領導，摩訶迦葉也就以輪王長子爲喻，表示自己是如來長子了！

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十八；《佛地經》；《四分律》卷一；《法華經》卷一〈方便品〉；《梵網經》卷下；《佛性論》卷二；《梵網經菩薩戒本疏》卷一。

佛母

㈠指釋尊的生母摩耶，或養母大愛道：如《大愛道般泥洹經》（大正2・867b）：「阿難言：我自念摩訶卑耶和題俱曇彌於佛有阜恩。佛母壽終時，摩訶卑耶和題俱曇彌乳養長大佛。」《四分律》卷五十四（大正22・967b）：「摩訶波闍波提於佛有大恩。佛母命過，長養世尊。」此上所指之「佛母」即是釋尊之生母。摩訶卑耶和題俱曇彌，即摩訶波闍波提，也就是摩耶逝世後，代彼撫養釋尊成人的大愛道。

又如《大愛道般泥洹經》（大正2・868a）：「是時佛告賢者阿難：汝行明日平旦入惟舍利國到耶陀迦羅越舍，已到便告耶陀迦羅越：佛母般泥洹，（中略）佛母般泥洹，并五百比丘尼皆是阿羅漢，皆大神足。」此處之「佛母」則指釋尊之養母大愛道。

㈡喻「法」爲佛母：因佛以法爲師，從法所生，故稱法爲佛母。《大方便佛報恩經》卷六（大正3・157b）：「佛以法爲師，佛從法生，法是佛母。」

㈢指般若波羅蜜：因法（諸法實相）即佛母，所以也可以說與法不二的「般若」是佛母。《大品般若經》卷十四〈佛母品〉（大正8・323b）：「是深般若波羅蜜中生佛十力乃至十八不共法一切種智。須菩提！得是諸法因緣故，名爲佛。須菩提！以是故深般若波羅蜜能生諸佛。」其次之〈問相品〉云（大正8・326a）：「般若波羅蜜是諸佛母，般若波羅蜜能示世間相，是故佛依止是法行。」

《大智度論》卷三十四釋云（大正25・314a）：「般若波羅蜜是諸佛母。父母之中，母功最重，是故佛以般若爲母，般舟三昧爲父。（中略）般若波羅蜜能遍觀諸法，分別實相，無事不達，無事不成，功德大故，名之爲母。」

㈣指佛眼尊等：密教以佛眼尊（即佛眼佛母）、般若波羅蜜等能產生諸佛，故尊之爲佛母。如《瑜祇經》說佛眼佛母「從一切支分出生十凝誐沙俱胝佛」；《大品般若經》卷十四〈佛母品〉云（大正8・323b）：「是深般若波羅蜜能生諸佛，能與諸佛一切智，能示世間相，以是故，諸佛常以佛眼視是深般若波羅蜜。」又，佛的隨類現身之德也稱爲佛母。

關於佛眼佛母之畫像，日本京都高山寺所藏，因有明惠所題之「讚」而特別著名。另由於胎藏界曼荼羅遍知院將佛眼佛母與七俱胝佛母配置在一起，所以佛母之造像大抵均非單獨一尊。

〔參考資料〕 ㈠《佛母般泥洹經》；《佛昇忉利天為母說法經》；《摩訶摩耶經》；《佛臨涅槃母子相見經》。㈡《楞嚴經》卷六。㈢《仁王般若經》卷下〈不思議品〉；《菩提資糧論》卷一。㈣《七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》；《大日經疏》卷五。

佛印（1032～1098）

宋代雲門宗僧。爲蘇東坡之方外知交。法號了元，字覺老。俗姓林，饒州（江西省）浮梁人。自幼學《論語》等典籍，後禮寶積寺日用爲師，學習禪法。曾登臨廬山參訪開先善暹，復參圓通居訥。二十八歲，嗣善暹之法，住江州（江西省）承天寺。後歷住淮山斗方，廬山開先、歸宗，丹陽（江蘇省）金山、焦山，江西大仰山等剎。嘗四度住雲居；與蘇東坡相交頗深；並整編白蓮社流派，擔任青松社社主，對於淨土思想甚爲關心。元符元年一月四日示寂，享年六十七歲，法臘五十二，朝廷賜號「佛印禪師」。

佛印其人，具有含容三教的氣質，與純粹的佛教僧人風格不同。關於這一點，日本學者阿部肇一的《中國禪宗史》第三篇第五章有如下之描述：

「與其說佛印是佛教僧侶，不如視之爲道家者流。而其儒學思想亦能與釋、道二者相合。元豐五年九月，佛印自廬山歸宗寺回到金山寺時，即有『道冠儒履佛袈裟，和會三家作一家』之語（《感山雲臥紀談》下），頗有三教兼容，形成一宗的氣概。了元（佛印）曾一度爲地方官吏，二十八歲時出家（《佛祖歷代通載》卷二十九）。由他過往的經歷來看，令人不期而然會聯想到其特異的佛教觀。他雖然繼承開先善暹的法統，可是其行動與思考却具有強烈的世俗意識。他經常參加酒宴而高談闊論。所結交的朋友，僧人方面反而較少，倒是與士大夫官僚之輩常相往來。」

宋代之筆記小說中，常有佛印軼事之記載。可見師是當時士林中衆所週知之名僧。其與蘇東坡之交誼，尤膾炙人口。附錄《宋人軼事彙編》所轉載《宋稗類抄》一則，所載即其一例。

◉附：《宋稗類抄》（摘錄自《宋人軼事彙編》卷二十）

東坡在惠州，佛印在江浙，以地遠無人致書。有道人卓契者，慨然曰：「惠州不在天上，行即到矣。」因請書以行。印即致書云：「嘗讀退之送李愿歸盤谷序，愿不遇主知，猶能坐茂林以終日。子瞻中大科，登金門，上玉堂，遠放寂寞之濱，權臣忌子瞻爲宰相耳！人生

一世間，如白駒之過隙，三二十年功名富貴，轉盼成空。何不一筆勾斷，尋取自家本來面目。萬劫常住，永無墮落。縱未得到如來地，亦可以驂鸞駕鶴，翔三島爲不死人，何乃膠柱守株，待入惡趣。昔有問師：佛法在什麼處？師云：『在行住坐臥處，著衣喫飯處，屙屎撒尿處，沒理沒會處，死活不得處。』子瞻胸中有萬卷書，筆下無一點塵，到這地位不知性命所在，一生聰明要做甚麼？三世諸佛則是一箇有血性漢子。子瞻若能脚下承當，把一、二十年富貴功名賤如泥土。努力向前，珍重，珍重！」

〔參考資料〕《建中靖國續燈錄》卷六；《禪林僧寶傳》卷二十九；《聯燈會要》卷二十八；《五燈會元》卷十六；《佛祖歷代通載》卷十九；《釋氏稽古略》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》。

佛身（梵、巴buddha-kāya，藏saṅs-rgyas-kyi lus）

指佛的肉身。或指佛所具有的種種理想的德性，此時的佛身，即與宇宙眞理的「法」或「法性」同義。在西元一世紀佛像出現之前，釋尊的形像一直間接地只是以法輪、菩提樹等爲象徵。其後，大乘經典中承認除釋尊之外，還有其他諸佛。佛性、絕對性的法與現實衆生的關係，也開始被探討。這種關於佛身的研究，被稱爲佛身論，在佛教思想上有很深入的發展。其中，重要的有下列幾種：

(一)**二身說**：如法身與生身、法身與色身、法性身與父母生身。法身，在初期佛教是指佛之教說，或佛教說之體現者。但到了後世，則被視爲與「法性」同義，故又名法性身。生身，是指佛的父母所生身，有生有死。

(二)**法、報、應的三身說**：這是大乘佛教內最普遍的說法。法身指法性。報身指證悟後，身體上所具的三十二相等特徵，是修行的結果。應身是指佛爲教化衆生而化現的佛身。

(三)**自性身、受用身、變化身的三身說**：自性身指法身，是其他二身的根據。受用身指享受證得法性之喜的狀態。此中又分：佛之自身享受此法樂，稱爲自受用身；爲菩薩說法，令他受此樂，稱爲他受用身。變化身即化身；是爲教化菩薩與凡夫而化現的。此三者即相當於前述的法身、報身、應身。

(四)**法身、應身、化身的三身說**：這是將法、報、應三身中的法、報身，視爲法身，而將應身二分爲應身與化身。這種情形下的應身是歷史上的釋尊，化身是爲教化而出現的。

此外，另有自性身、自受用身、他受用身、變化身的四身說，以及十身說。

◉附一：印順《勝鬘經講記》（摘錄自《妙雲集》上編③）

因圓果滿的如來有色相呢，還是無色相的？這在中國古代，大有諍論。有人說：佛是無色的。有人說：佛是有色的。研究眞常妙有的大乘經根本義，是宣說如來有色的。這是針對二乘而來，小乘如說一切有部等，說佛入無餘涅槃，即灰身泯智，不可談有色有心。如上座部等，說佛入無餘依涅槃，色是沒有了，但能斷煩惱的淨智，是有的。這即是有心而沒有物質的。與大乘近似的大衆部說：「如來色身實無邊際，（中略）如來壽量亦無邊際」、「佛遍在」；所以，入無餘依涅槃（也可說不入涅槃的），不但有智，也還有色。大衆部等，和《法華》、《勝鬘》等經的思想極近。常住妙有的大乘，評破聲聞乘者說如來涅槃是無色的，所以特重視「解脫有色」。本經讚佛的功德中說：「如來色無盡，智慧亦復然。」即顯如來有色義。《涅槃經》說：「如來捨無常色獲得常色。」又如《涅槃經》卷三說：「言非色者，即是聲聞緣覺；言是色者，即是諸佛如來解脫。」《大法鼓經》也說：「常解脫非名，妙色湛然住。」又說：「諸佛世尊到解脫者，彼悉有色，解脫亦有色。」妙色湛然的如來解脫，顯示了眞常大乘的特色。如來的究竟果德，是有心也有色的。這在一切衆生，是本來具足此清淨德相的，名爲如來藏。所以說：「

如來藏具相三十二。」這是佛法中妙有眞常大乘的根本義，後來是多少修正（如《楞伽經》）了，但我們還是應該知道這一問題的眞相的。

◉附二：印順〈金剛經講記〉（摘錄自《妙雲集》上編①）

《金剛經》：「『須菩提！於意云何？可以身相見如來不？』『不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。』佛告須菩提：『凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。』」

《講記》：明心菩提，約七地菩薩定慧均等，現證法性，得無生法忍而說。證法，即「見法」，「見法即見佛」。佛之所以爲佛，即在究竟圓覺緣起空寂的中道；離此正覺，更沒有什麼奇特！如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔出氣。所以說：「見緣起即見法，見法即見佛。」這才是眞切見佛處。上面伏心菩提，廣行利濟衆生，積集了無邊的福智資糧；漸能悲智相扶，定慧均等，「方便成就」，有力現證無分別法性了。因此，佛特舉「見佛」，問須菩提道：取著身相——三十二相、出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相，能正見如來嗎？須菩提是過來人，所以說不可。從前，有一次，佛從忉利天來下人間，人間的佛弟子，都歡喜的去見佛。依次序，比丘應在比丘尼之先，但蓮華色尼爲了先得見佛，即化作轉輪王，走在最前面。他以爲最先見佛了，但佛對他說：不是你先見，「須菩提先見我身」。原來，那一次，須菩提沒有參加迎佛的勝會。當衆人去見佛時，他想：佛曾說：見法即見佛，我何不正觀法相！於是他就觀察諸法的從緣生滅，從無常爲門而悟入諸法無性空，徹見了如來法身。須菩提曾有此體驗，所以佛一提到，他就肯定的說：不可以身相得見如來。這些身相，都不過是假名如幻的妄相；佛的無盡莊嚴，也一樣的絕無少許法可取可得。所以，佛說的身相，即非有身相的實性。如取著假相爲佛，即不見如實空相，自也不能深見如來的所以爲如來了！

須菩提但依身相的虛妄說，如來本此原理，又推進一層說：不但如來的身相是虛妄的，所有一切的法相，如山河大地器界相，凡外賢聖衆生相，有礙可壞的色相，明了分別的心相，這一切無不是依緣起滅，虛妄不實的。虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性爲可見可得，即由諸相非相的無相門，契入法性空寂，徹見如來法身了！從緣起的虛誑妄取相看，千差萬別；從緣起本性如實空相看，却是一味平等的。法性即一切法自性不可得而無所不在，所以也不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來。所以古人說：「山河及大地，全露法王身。」

般若道三階：發心菩提重於願，伏心菩提重在行，明心菩提重在證。又，初是住菩提心，中是修悲濟行，後是悟如實義。初以般若扶大悲願，中以般若導六度行，後是般若現證。雖各有所重，而菩提願、悲濟行與性空見，實是不可離的。（中略）

《金剛經》：「『須菩提！於意云何？佛可以具足色身見不？』『不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。』『須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？』『不也，世尊！如來不應以具足諸相見，何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。』」

《講記》：色身，是諸法和合的一合相；諸相——如三十二相，是色身上某一部分的特殊形態。如來法身，有相？還是無相？這在佛教界是有諍論的，有的說有相，有的說無相。其實，這諍論是多餘的。如以佛有法身和化身，這法身是有相的。假使說佛有三身（也可以有相）或四身，專以法身爲平等空性，那即可說法身無相。有相的法身，色身無邊，音聲徧滿十方。在大乘（大衆部等同）學初立二身說，法身即本身、眞身，悲智圓滿，如智不二，心色無礙，徧法界的毗盧遮那佛，爲大機衆生

現身說法。但此法身是無為所顯的，相即無相，不可思議！龍樹論多用此義。

佛問須菩提：可以從身色、諸相的具足中，正見如來嗎？具足，即圓滿。色身的具足，依玄奘及笈多譯，更有「成就」的意義，所以即圓成或圓實。凡是自體成就，不待他緣的，即名為圓成實。法身色相，或稱歎為圓成圓實的。須菩提領解佛意說：不可！如來是不應以具足的身相而正見的。因為如來說具足身相，是無為所顯的，是緣起假名而畢竟無自性的，那裏有圓成實體可得。所以，即非具足身相，而但是假名施設的。

本經概括的說諸相具足。常說佛有三十二相，是指印度誕生的釋迦如來化身而說。至於法身，有說具足八萬四千相，或說無量相好。但有論師說：三十二相為諸相的根本，八萬四千以及無量相好，即不離此根本相而深妙究竟。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷二十一；《雜阿含經》卷二十六；《分別功德論》卷二；《佛地經論》卷七；《大乘入楞伽經》卷六〈偈頌品〉；《十地經論》卷三；《維摩經》；《首楞嚴經》；《涅槃經》；《華嚴經》；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》；長尾雅人《中觀と唯識》；橫超慧日編著《法華思想》；宇井伯壽《佛教汎論》。

佛事

原指發揚佛陀威德之事，引申為與弘法有關之活動或儀式。《維摩詰所說經》卷下〈菩薩行品〉云（大正14·553c）：

「阿難白佛言：未曾有也。世尊！如此香飯能作佛事？佛言：如是！如是！阿難！或有佛土以佛光明而作佛事，有以諸菩薩而作佛事，有以佛所化人而作佛事，有以菩提樹而作佛事，有以佛衣服、臥具而作佛事。（中略）如是阿難！諸佛威儀進止，諸所施為無非佛事。」

僧肇註云（大正38·404b）：「佛事者，以有益為事耳，如來進止舉動威儀俯仰乃至動足，未曾無益，所以諸所作為無非佛事。」《放光般若經》卷十一〈不和合品〉以書持諷誦《般若波羅蜜經》為佛事。並說凡建寺、造像、置經諸事皆為佛事。但是禪家以託事開示佛法為佛事，即開眼、安座、拈香、入牌等儀式。在禪宗叢林中，此又稱為「立地」。蓋謂「語不多，立地而成」，故云。及至後世，將凡在佛前讀經、禮拜等儀式，總稱為佛事或法事。此外，專為亡者所作的消災、拜懺等儀式，亦稱為「佛事」，此與「經懺」同義。

◉附：Holmes Welch著·包可華、阿含譯《近代中國的佛教制度》第七章（摘錄）

佛事有兩類：在死者逝世週年所舉行的複雜儀式；以及每月農曆初一、十五在牌位前上供。我們先談比較特別的儀式；其中最別開生面的是「放焰口」。這是一種密教儀式，費時約五個小時。而且都是在餓鬼外出活動的晚上舉行。主其事的和尚們頭上戴著金、紅色相間的五頂冠，面前擺了一套法器——鏡子、法杖、湯匙等等。在旁協助的和尚——一般六到十八位——備有金剛杵及金剛鈴（一齊作響時，有如一隊羚羊經過）。儀式前半段，主持者祈求三寶加持。後半段，他們衝破地獄的大門，以法器及法印打開那些受苦者的嘴，食以甘露。甘露是用咒語加持過的聖水。他們驅除餓鬼的罪業，主持三皈依，讓餓鬼獲得菩薩的救助，最後，為他們說法。如果這些都如法進行，餓鬼可以即時轉生為人，甚至往生西方極樂。

施主作儀式所得的功德，自然轉嫁給去世的親戚——他們當然也可能是直接受益人之一。放焰口不僅是為利益某特定對象，也是每年七月十五日餓鬼節服務鄉里所作的法事。作法事期間，諸多里民代表死者，參加各式各樣的儀典。

趣味較少但效益不減的是拜懺，拜懺乃是藉助佛菩薩無盡無量的功德，消除死者所積集的業障。懺有很多種，有些懺的起源非常奇特。現以水懺為例：水懺據說是唐朝和尚知玄

製作的。知玄早年在京城援助過一位罹病的異國比丘。滿懷感激之餘，這位比丘臨別前對他說：如果將來有任何困難，可到四川找他。後來知玄的聲名節節高昇，受封爲「國師」，皇帝也常親臨聽法。不久，知玄膝上長了個疔瘡，形如人面，有目、有鼻，也有口，甚至能說話。知玄無法忍受，於是前往四川，在一山寺裏找到了那位異國比丘。他述說了自己的困難後，異國比丘指點他到山脚下的泉裏沐浴，那泉水具有洗除罪業的殊勝功能。知玄正欲入水時，疔瘡開口制止，說他們兩人在幾百年前在漢朝時是死敵，他一直找不到機會報仇，因爲前十生知玄都是和尚，過著淸純的生活。現在，皇帝的恩寵使得知玄心向名利，正是報復的時機。知玄不顧疔瘡的請求，還是下了泉水，疔瘡立時消失，連寺廟也無影無踪。知玄在那裏建了新廟，撰寫水懺。其中大部分是有關業的解說，但每一段開頭，都是作者根據自己獨特的經驗所作的讚文。

拜水懺並不是葬儀中所使用的唯一方法。一般認爲和尚只要念佛名，就可以造功德。因此若有人去世，死者的家屬往往請和尚念佛一星期（佛七），然後將功德迴向給死者。他們有時也被請去誦經，誦經不但可造功德，同時也是一種教育方式。死者的靈魂被召喚至牌位前（也受供品吸引）聽《地藏經》、《金剛經》或《阿彌陀經》。後者尤能令死者嚮往西方極樂——這是人們希望死者轉生前往的國度。

上述各種儀式總稱爲佛事或經懺。其行事依地方習俗，死者親屬的財富及誠意而定。如果死者的家屬收入尚豐，可以請和尚從早到晚作全天候的法事；要不然就是在死者去世後第三、五、七天及七「七」四十九天中的幾次七時作法事。

舉例來說，頭七之時，和尚也許誦《楞嚴經》或《法華經》，以教誨死者的靈魂。到了三七，和尚們白天拜懺或念佛，晚上放焰口。北平人在五七放焰口，焚燒由觀音菩薩領航的紙船，但在南方，放焰口可能提早兩週舉行。

中部人可能只有請和尚在第一天到家裏作法事。和尚們誦《阿彌陀經》之類的小經，然後繞著屍體，一面念佛，一面敲木魚，引磬擊節。念一小時，休息一小時，如此再三反覆，直到天明。這意謂著家屬不必親自守靈。一位和尚告訴我，在夏天屍體一般尚未入棺，往往就已發出臭味。

四十九天後，木製牌位固定安奉在佛龕上，逢重要忌日，尤其是百日及週年、三週年忌日，仍然要作法事。三年是傳統的哀悼期限，三年之後，法事較少舉行。

參與法事的和尚越多，所能迴向的功德也就越大，當然這必須假設和尚們都恪守戒律、精進修行才能成立。人數可能是五、七、十二、二十四、四十八、一〇八，或一千。不論屍身停放何處，靈魂都可以回到牌位前，因此法事可在家裏作，也可在寺院作。貧苦人家也許沒有空間可設佛龕或容納和尚。富有人家爲應付需要，有時將房宅的一部分改裝爲小廟。這是依家境及地方習俗而定的。

各種儀式中最精心用力的是「水陸法會」，它在中部相當普遍，但在北平很罕見。水陸法會的規模龐大，費時頗長，而且費用高，從頭至尾共需七天七夜，七座佛龕前各作不同的法事，一般是同時進行：念佛、誦各種經、拜懺，以及放焰口。每種法事都依儀軌上規定的人數進行，寺內所有的和尚則迤邐前行，並一邊念佛（普佛）。

水陸法會的目的在拯救水上、陸上所有的亡靈，故以水陸爲名。但所造的功德照例迴向給付錢施主的過世親人。他們所付的酬勞很高。以金山爲例，價碼是一千兩百元（中國貨幣）。動用的和尚至少有六十位，包括禪堂、念佛堂，或退居的和尚，人手不夠時，再從雲水堂找人。除維那外，大部分執事都無暇幫忙。金山每年要辦十場水陸法會，共耗時七十日，一般在農曆二月、三月、八月及九月舉行，但從不在禪七期間舉行。日軍侵佔以後，該寺再沒辦過水陸法會，據說是因爲沒有人支付

得起。但是金山所開的價碼並不算過份。小廟也許可以再酌減一點，有的大寺院一開價就是五千，甚且無議價餘地。近幾年，香港少數一些寺院也學辦過水陸法會，價碼高達美金三千元——由於費用過高，有時由幾家共同分擔。

雖然酬勞的半數算是寺院的收入，但寺院要支付的也不在少數：付錢給與事的和尚（每位和尚每天的單錢是中國貨幣五十分到一元）；供應每人三餐齋飯；準備精巧的紙製供品。紙製供品中包括了一匹天馬，他們焚燒天馬，請玉皇大帝（道家之神）臨凡用餐，並釋放地獄裏的惡鬼，讓他們能一起分享。其他紙供品由法會上的在家施主焚燒。在這類法會上，施主常焚燒紙宅、紙僕，甚至紙汽車，供已故的親人享用。我們也許很難想像這些東西在地獄裏會有什麼用途，一旦一個人下地獄受審，凡間俗物又有何用。但即使是最富有的人，也必須到這些法庭受審。法庭在很遙遠的地方，死者的兒子自然希望他能過得舒適，因此也燒了紙錢給父親，以備不時之需，例如送禮給獄吏。像很多官吏一樣，獄吏也貪汚受賄。死者也許可以通達獄吏，被釋放出來，或是請行刑者手下留情。

因此每逢作佛事，和尚們正在大殿裏忙著將菩薩的功德迴向給死者時，死者的家人就在庭院裏以更實際的方式幫助死者。每座寺廟的庭院裏設有一種焚化爐，紙供品在這裏焚燒，傳送到陰間。在家居士將紙製鈔票、硬幣，及錠銀投入焚化爐內。鈔票的面額通常都很大。硬幣是塊小小圓圓的銀色硬紙板，上面有時還印著袁世凱總統的頭像（像眞的銀元一樣）；或是中間有孔，類似銅錢的黃紙。但最重要的是元寶。元寶是用錫箔紙疊成的，分金、銀兩種。如果在佛事開始前到寺裏參觀一下，往往可以看到死者的親屬——或是寺院僱來的女人——圍坐在桌邊，用錫箔紙折成一個個「小帽子」——中國傳統上貴重元寶的形狀。一個元寶代表五十盎司的金或銀，跟獄吏打交道時，應該很管用了。但據說冥吏比世間的官吏更爲貪婪，因此每逢大佛事，總要疊上成千個元寶。爲確保這些元寶能送交死者，還要將元寶裝入一口大紙袋（包袱皮），去世未滿三年者用黃色紙袋，已過三年者用紅色紙袋。有時院內工作坊的角落裏就堆滿了這些裝著元寶的紙袋，高及天花板。每個袋子上都用毛筆寫上死者的名字、籍貫，及捐贈者的名字。這很重要，捐贈者能被死者辨識，才能獲得庇佑。

在家衆所燒的紙供品並非全部都有利可圖。舉例來說，往生咒是廣受歡迎的供品之一。往生咒以中文與梵文書寫在一張紙上後，摺成扇狀，再大量投入焚化爐中。另外，他們也焚燒上面印著剪刀及布匹的紙張，這代表布。此處最值得重視的是他們的想法。

這些物品，寺院一般是不出售的，必須到紙店購買。通常紙店以五十或一百集成一包，以爲販賣的單位。和尚們也許會在元寶袋上寫明地址，或是幫忙分送紙供品。對這件事，和尚們表示還可以隨緣，但大部分人對元寶的效用深信不疑。有個和尚曾經告訴我，幾年前有一次作佛事時，他忘了在元寶袋上寫上地址，結果鬼魂向家人顯夢，抱怨沒收到滙款。（中略）

爲死人所作的佛事，有時總稱爲「白事」，因爲白色在中國代表哀悼。爲活人所作的法事稱爲「紅事」。活人一樣可以從拜懺中獲益，因爲拜懺可以洗除罪業而「消災」，因此祈雨時，和尚們念「三千佛懺」。所以稱爲三千佛懺就是要藉助過去、現在、未來諸佛的甚深功德，消除導致乾旱的惡業。誦念適當的懺也可以療疾、祛鬼，或止戰。即使是生日或寺廟落成作紅事誌慶，念懺也很相宜，因爲這可化解尚未降臨的災厄。一般紅事的共通點是拜藥師佛，他住在東方，阿彌陀佛住在西方。我曾參加大和尚及居士的慶生會。會上，我們一面繞行，一面念「南無消災延壽藥師佛」，然後唱香讚，再吃齋飯。

如果是爲年高而逝的人作佛事，氣氛自然不像爲早年夭逝者作法事時那麼哀傷。一位受

訪者說，有時倒像是作紅事，而不像是作白事。因爲家屬覺得應該感謝老天這麼厚佑死者得享天年。如果是在北平，家人有時甚至請和尚唱通俗歌曲，增添一點歡樂的氣氛。

介紹中國佛教的外國作家將和尚分爲兩種類型：第一類是對作佛事滿懷熱情，或是迷信的無知。另一類則視佛事爲既討人厭又無法避免的工作，因爲他們靠此維生。普利普．摩勒（Prip-Møller）寫道：「對精神層次較高的和尚來說，這些法會充滿了迷信與咒術，令人憎厭，但它們爲寺廟帶來豐碩的收入，令人無法拒絕。」費奇（R. F. Fitch）也說：「聰明的和尚在私下談話時，對這些佛事都大事攻擊，但還不曾聽說那個人有信心與勇氣，敢打破這種作法。」一位江蘇和尚估量，大約有百分之二十的和尚對佛事的功效感到懷疑，他們認爲來生由我們積聚的善、惡業決定。其餘的和尚則認爲，未來雖然由個人決定，但也可因得到迴向給自己的功德而受益，尤其是在七七四十九天之內。

近幾十年來，有些較好的寺院已拒絕派遣和尚到信徒家裏，或是在寺內做小型的佛事（如拜懺），除非是爲重要的贊助人而作。少數寺院根本不作任何佛事。《高旻寺規約》明載：「叢林，其工作是禪坐與研習教義。不應赴大小佛事。」在高旻寺住過數年的一位受訪者說，自從民國時代來果接任方丈後，這條規定已受遵守。逢重要信徒或寺僧去世時，來果安排念佛會，但會上是念釋迦牟尼佛而非阿彌陀佛。高旻寺絕對不辦水陸法會、拜懺，或放焰口。

少數其他寺院，如南嶽祝聖寺、衡陽仁瑞寺，據說也有相同的規定。所提出的理由大同小異，一般都是佛事會干擾寺院清寧的生活作息，有礙專心修行。不過這些禁例可能是改革之風興起後才樹立的。早在1912年，一些保守的和尚已經敏感到佛事商業化對僧團造成的不良影響。把大部分時間耗在人家家裏作法事的和尚也越來越受輕視。一般人稱這種和尚爲「應赴僧」，以別於專心在寺院內靜坐、研讀的「修行僧」。應赴僧構成僧團下層階層的多數。他們對經典及教理的無知，並未損及他們在民間的地位，但佛教圈內人士往往視之爲汚點。

這並不一定意指僧團內的精英份子懷疑佛事的效驗。金山每年舉辦一次水陸法會，只讓不求報償的自願者參加，因此名爲「發心水陸」。每位寺僧都有權設置兩個紙製牌位在淨土佛龕上，直到第七天法會結束。這兩個牌位，一是爲在家衆（通常是他的父母）而設，另一爲和尚（通常是他的剃度師父）而設。這些是不收費的，所有的費用由院方支付：香、燭、紙供品，及三餐齋飯。一般總有六七十位和尚願意勞累一個星期，不求任何報償，所有寺僧也都利用這個機會，安上牌位。如果這些和尚認爲佛事無效，他們會這麼作嗎？

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈垂說門〉；《十誦律》卷五；《摩訶僧祇律》卷三十三；《勅修百丈清規》；《幻住清規》。

佛使（巴Buddhadasa；1906～1993）

泰國現代之宗教改革僧。出生於泰國南部蘇拉達尼省（Suratthani）猜雅區（Chaiya）的本里安村。祖父自福建移民泰國，父親經商，母親爲泰國人。

師八歲入寺讀書，前後三年。及完成高中教育，適其父過世，乃繼承父業，供養其弟習醫。後，其弟學成返鄉經營家業。師乃入寺出家，精進坐禪，時年二十一。1928年，前往曼谷求學，因不滿當地的教育方式，而於二個月後返鄉，任教於當地佛學院。1930年重回曼谷求學，1932年還鄉，在其弟及若干道友的支持下，成立禪修中心，即今之「解脫自在園」（Suan Mok）的前身。

其後，師有感於泰國佛教過分保守，泥古不化，部分僧侶鑽營名利、不事修行，乃以革新泰國佛教爲己任。師在上座部佛教的基本理論——三法印、四聖諦、十二因緣、八正道之

上，加上我國的禪宗思想，建立其獨特的禪法與禪風。1980年，榮獲朱拉隆功大學頒贈的榮譽佛學博士學位。著作有《觀呼吸》、《何來宗教》、《布施》、《菩提樹的心木》等書。其中，《菩提樹的心木》與《何來宗教》二書，已由鄭振煌譯爲中文。

在泰國諸多佛教改革家中，師是一引人注目的人物。他以「回到佛陀的生活方式中去」爲口號，對泰國傳統的上座部佛教文化進行重新解釋。並努力改革僧侶的生活方式，而取得顯著的成就。其對泰國傳統佛教文化所作的解釋，主要集中在三方面：

⑴將佛教的眞正形式解釋爲原始的形式。

⑵在日常語言及眞理語言之區別的基礎上，解釋佛法的絕對普遍本質。

⑶解釋佛教對現實社會及個人的功用問題。

師之努力目標是要在快速發展的物質增長時代，將佛教恢復到人們日常生活中的重要位置。

又，「解脫自在園」佔地一五〇英畝，位於泰國南部察雅約四公里處。建築形式爲傳統與現代之混合。其中，傳統建築爲粗陋簡樸的住宅，乃佛使及其信徒之居處，彼等每日均有一定時間進行勞動。現代化建築則爲「精神劇院」及「展覽館」，前者是一大型視聽室，後者則係展出多種佛教工藝品的展覽場所。

〔參考資料〕 鄭振煌〈論中泰兩位禪者（虛雲與佛使）的禪法與道風〉。

佛性（梵 buddhatā、buddhatva，藏 saṅs-rgyas-pa-ñid）

指衆生本具的「成佛的可能性」。即成佛之正因。又名如來性或覺性。《大般泥洹經》卷四〈分別邪正品〉云（大正12·881b）：「復有比丘廣說如來藏經，言一切衆生皆有佛性，在於身中無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闡提。」

又，《大般涅槃經》卷二十七〈師子吼菩薩品〉云（大正12·524c）：「我常宣說一切衆生悉有佛性，乃至一闡提等亦有佛性。一闡提等無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闡提等悉有佛性。何以故？一闡提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。」此謂佛性乃如來藏（tathāgata-garbha）之異名。一切衆生悉皆有此性。煩惱若除滅，佛性即得顯現。

在小乘經典中，除了釋尊及彌勒之外，其餘的聲聞皆不能成佛，因此經中沒有「一切衆生悉有佛性」的敍述。但在稍後的小乘諸部中，也有提倡此說者。例如《佛性論》卷一〈破小乘執品〉云（大正31·787c）：

「若依分別部說，一切凡聖衆生並以空爲其本，所以凡聖衆生皆從空出。故空是佛性。佛性者，即大涅槃。若依毗曇薩婆多等諸部說者，則一切衆生無有性得佛性，但有修得佛性。（中略）於二說中，各偏一執，故不相信。何者？若從分別部說，則不信有無性衆生。若薩婆多等部說，則不信皆有佛性故。」

此謂說一切有部等部派，不言有性得佛性，然將衆生分成三類：⑴決定無性者，⑵有無不定者，⑶決定有佛性者。而分別部則主張以空爲佛性，一切衆生皆由空所出，故一切皆有佛性。如此看來，《大般涅槃經》卷二十七的「佛性者，名第一義空」、《十八空論》的「清淨佛性即空，故名性空」，應是承繼分別部所說而來。

天台智顗倡說正因、了因、緣因等三因佛性，此係根據《大般涅槃經》卷二十八所云（大正12·530c）：「衆生佛性亦二種因，一者正因，二者緣因。正因者謂諸衆生，緣因者謂六波羅蜜。」以及「緣因即謂了因。世尊！譬如闇中先有諸物，爲欲見故，以燈照了。」之理趣而來。亦即以覺性爲正因，覺智爲了因，功德善根爲緣因。且以此三因配釋法身、般若、解脫三德，及法、報、應三身。

慧遠《大乘義章》卷一〈佛性義〉，說有：法佛性、報佛性、應佛性等三種。「法佛性」謂本有之法體與彼法佛無增減，唯有隱顯淨穢之差別。「報佛性」謂本無法體，唯於第八

眞識中，有其方便可生之義。「應佛性」又分二種。即(1)以得現化法門力故，普門皆現，是爲法應性。(2)以本大悲大願力故，隨物異示，是爲報應性。

吉藏《大乘玄論》卷三〈佛性義〉依據《大般涅槃經》卷二十七所云（大正12·524a）：「佛性者有因、有因因、有果、有果果。有因者，即十二因緣。因因者，即是智慧。有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者，即是無上大般涅槃。」並說十二因緣是觀智之境界因，故名境界佛性；觀此境之智慧，是了出佛果之了因，故名觀智佛性；阿耨多羅三藐三菩提是觀智之果，故名菩提果佛性；無上大般涅槃更是菩提之果，故名涅槃果果佛性。此四者皆不得名正，而應以非因非果之中道爲正因佛性。關於正因之體，吉藏列出十一家異說，即：

(1)以經典說正因爲諸衆生，緣因爲六波羅蜜，故以衆生爲正因佛性之體。

(2)以經典說佛性不即六法，不離六法，故以五陰及假人等六法爲正因佛性之體。

(3)以經典說凡有心者必當成佛，故以心爲正因之體。

(4)以神識有冥傳不朽之性，故以冥傳不朽爲正因之體。

(5)以經典說若無如來藏，則不得厭苦求涅槃，故以避苦求樂之性爲正因之體。

(6)以若無眞神，則不得成佛，故以眞神爲正因之體。

(7)以阿梨耶識自性清淨心爲正因之體。

(8)以當果之理爲正因之體。

(9)以得佛之理爲正因之體。

(10)以眞諦爲正因之體。

(11)以第一義空爲正因之體。

吉藏一一破斥此等諸說，並揭示河西道朗之「中道佛性說」，謂之爲究極實義。

又，關於一切衆生有無佛性的問題，在佛教中早在部派佛教時代已有爭議。大乘佛教勃興時，對此也分成二派看法。如《涅槃》、《勝鬘》、《究竟一乘寶性》及《佛性》等經論主張「一切皆成」，而《楞伽》、《深密》、《瑜伽》、《佛地》等經論主張「五性各別」。佛教傳入中國後，東晉·竺道生首先倡導「闡提成佛」，而智勝等人則唱「闡提無性」。到了唐代，由於《瑜伽》等論的譯傳，玄奘、窺基等人專奉「闡提無性說」。神昉撰《種性差別集》，宣揚「五性各別」。相對於此，靈潤撰《十四門義》，新羅·義榮撰《一卷（乘？）章》，法寶撰《一乘佛性究竟論》，皆以「一切有性」爲實義。對此，神泰又撰《一卷（乘？）章》論難靈潤，慧沼撰《能顯中邊慧日論》破斥法寶。一時論戰頗熾。至於日本，則有德一祖述窺基等人之說法，以及最澄繼承靈潤、義榮之思想。其後在南都北嶺之間，屢有爭議，互以權實相稱，直至今日。

◉附一：呂澂〈佛性義〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷一）

近日爲同學講習《涅槃》，茲經有一最要之義，即爲「佛性」。「佛性」之「性」字，可以自體自性解之。乃成佛之實，佛之自性。吾人學佛，既要成佛，而不知佛之所以爲佛者，云何可得。又「性」字亦可作「因」義解，是佛之所從出者。欲得佛果，而不知其成因，又烏乎可。以是佛性一義，對學佛人，可謂原始要終之義。又從佛說十二分教觀之，無論大小乘經，皆以種種異門，解說此義。而以《大涅槃經》爲最詳盡。一大巨典，前後無不涉及佛性。尤以〈師子吼品〉，更見切要。今此即據以引申其說。

經中談佛性，先明云何爲佛性，所謂指體釋義。次明云何見佛性，是爲指位親證。云何是性者，即提示第一義空，亦名勝義空。此空即畢竟空，爲空之究竟。所云究竟者，乃不偏一邊而爲非空非不空之中道也。指佛性之體以中道第一義宣說，此亦可謂其爲一種義理（道理）。此理從何見之？曰屬當於心。故《涅槃》說佛性，簡別無情之木石等，乃示佛性之理必於有情上見，而屬當於心也。於心上言非空

非不空者，謂有情心之相續，不在三界之有，即在離三界之非有。在三界有之心相續，即爲流轉，出離三界非有，即爲還滅。然諸有情，於此流轉，必定出離，此即爲空。於彼還滅，必當隨順，即爲不空。於空見其空，則離不空邊執，於不空見不空，則離空邊執。由衆生心上見流轉必出離，還滅必隨順，因此離空不空二邊執，即顯中道之義，是即佛性之所由存在也。從因位說，有情能覺知流轉而入還滅，此即學佛之因。從果位說，還滅至於究竟，心之中道義理圓滿顯露，佛之爲佛，不外乎是。《般若》說佛境多在畢竟空，菩薩行多在自性空，義亦同此。畢竟空圓滿顯現，即謂之佛。故就佛之因果位說，皆不外此心此理也。

云何見性者，經文特示十地菩薩乃可談見，十地以前，雖有所見，而不了了。十地微有所見，佛見方爲清淨。此如交友，先但有文字往還，必至晤時，方始親切。此見字，即親自證會如眼見物之義。就佛性之因位說，距佛尚遠，雖有所見，但見之不眞，故不謂之見。必至佛位方稱見者，就見之清淨言也。此義云何？蓋佛性於一有情有終始，於一切有情有一異。有情所見乃至十地菩薩所見，但見其終，不見其始，但見其一，不見其異。唯佛乃能於此佛性始終一異畢見也。是以眞正見性者唯佛而已。

復次就上〈師子吼品〉所說，再爲引申三義：

⑴所謂佛性屬當於心者，此心果何心耶？是即衆生尋常之心也。衆生既有此心，何以而不能悉感發？須知心有淺深，其深處，非一般衆生所能自知。佛法名此深心爲阿賴耶識。佛亦不輕爲人宣說，以其深細難知，衆生執以爲我，說此，恐更增益其執耳。衆生由此執著，習於流轉以爲當然，而不知有還滅，是則有此心，亦不能有佛性之用也。有心無用，遂可謂有情無佛性耶？是亦不然，雖不自知，然不害其理之存在。一旦外緣引發，或聖教增上，則內因即可沛發而能自覺也。此自覺從何見之？即見於厭離流轉苦而欣樂涅槃滅。此時即佛性因義顯露矣。但此見乃從心之深處出發，非耳目聞見或心思知解人生苦痛而能之。《瑜伽》學系於此心義，解說最切。於其深義，既以阿賴耶名之，又以其總相難見，就其相應心之差別上分別，凡有作意觸受想思等功用。雖餘心亦同具此功用，而深心相應者是主，餘識相應者是客。由此乃有欣厭之事，此非表面淺心之所堪能，必於賴耶相應之捨受上見之。此時深心乃有佛性因用，而說佛性之屬當於心也。是由經義引申之第一點。

⑵佛性以染淨善惡判，此性實爲善淨，且屬自性善淨，而非分位善淨也。所謂衆生有此心即有此性者，亦就自性善淨言。若以分位言，則有先染後淨之判，不可與自性混同也。如日月之明，而有雲霧之障，然雲霧終不礙其自性之明。去障明顯，分位有殊。但不可以分位染淨而混言自性染淨也。再以趨勢言，衆生趨向善淨，乃當然必然之勢。蓋因自性善淨故，分位雖有善惡染淨，而趣向必一歸自性。此由佛性推論而知，乃講佛學者所必須肯定之標準也。依此標準，而後乃有捨染趣淨，去惡遷善，以及厭苦欣滅等教可立。即以孔、孟之學言，亦必提出道性善一點以爲宗旨。否則如告子所論，可以爲堯、舜，可以爲盜跖，即無標準可說也。世學至於孟子，猶知此善之重要，而建立人必爲善之準則，何況佛學。佛學以佛性之善淨爲準則，謂有此心，即有此佛性。衆生於流轉一旦自覺，即趨於善淨而不可已。雖一闡提，已斷善根，如人溺水，僅於一髮，難可施救，然其未來善根，仍可生起。是即闡提猶尚可迴也。故此性善性淨標準之建立，匪特講佛學者所應知，而於世道人心，關係匪淺。是由經義引申之第二點。

⑶佛性有「頓悟」、「漸悟」之說。此一入道方便問題，昔時言義學者，無不及之。乃至判敎之人，亦以頓漸二字相概。後來宗門，亦學以立說。雖來源有異，而於見性之頓漸義，皆有關涉。今謂此應依法相之自共相而判。依

法共相言，則有頓義。如於一法見得此理，由此推至餘法皆具此理，所謂徧一切一味者，是謂之頓（如一法是畢竟空，自性空，推之一切無不皆然，是即諸法共相也）。若於此心此念，悟得此理（共相之同），由此相續任運，推於餘心餘念各別證知此理，是為自相，但可漸見。由一有情之心而悟此理（此悟為頓），遂推知一切有情皆然，是即共相智。若於一切有情皆見此理，如實證會而非推知，此之能見，唯佛乃能。依佛智說，即自相智。佛之不捨有情者，以佛實知有情皆有佛性，而無差別。不但共相相同，自相亦復相同。是故以佛觀之，無一衆生不成佛者。佛之圓滿見性，乃由漸而積致之也。中土學者，向來自共不辨，故有頓漸之惑。是由經文引申之第三點。

末後附及一義。即由佛性而涉及見道見性說。見道為初地菩薩事，見性乃佛之境界。有混同此二為一者，此實當辨。見道非不見性，乃見不明了，如十地菩薩於見道後，猶有二十二愚之微細所知障未淨故。有此一愚，見即不明，如《二十唯識》云，不知如佛境也。故知兩者有別。

◉附二：霍韜晦〈佛性與如來藏〉（摘錄自《佛教的現代智慧》）

「佛性」的一般解釋，是指佛陀狀態或質素，因此前人推測其梵文原語可能是buddhatā或buddhatva，意即「佛陀性」或「覺性」。但事實上不然，據現存有梵本對照的《究竟一乘寶性論》考察，「佛性」原語主要為下列三個：(1)buddha-dhātu（直譯是佛界），(2) buddha-gotra（佛種性），(3) buddha-garbha（佛藏，即如來藏，tathāgata-garbha）；而用得最廣泛的，是buddha-dhātu，著名的《大般涅槃經》中所說的「一切衆生悉有佛性」的佛性原語，可能就是它（參看高崎直道著《如來藏思想の形成》第一篇第二章）。dhātu（界）的原義，有兩解：(1)領域義，(2)本元義。由第一義，buddha-dhātu的意思便是指佛的全幅領域，衆生修行至此佛境界已成，於中統攝無限之德，皆依佛的智慧心靈而起，而遍一切法。客觀上說，這也就是法性（dharmatā），即存在的本爾狀態（亦名為眞如），為佛智慧所如實觀照的對象。一切經驗界的概念如生滅、因果、來去等，至此均用不上。上文所謂佛陀狀態的意思是應該從這方面體會。但是，這樣的一個佛境界，在現實上不是現成；它雖然眞實，卻尚非衆生的對境，而祇能是實踐後的果地。從衆生上說，buddha-dhātu不是領域，而是本元。從存有觀點看，一切法的存在都是法性，衆生亦以法性為依。雖然在現實上衆生不是佛，但其存在本質推原到最後還是與佛不二。由此，buddha-dhātu遂從領域義轉出第二義——本元義；buddha-dhātu，即衆生的存在依據，衆生通過修行實踐的活動就會把它呈顯出來。由隱而顯，這樣就有了因果意味：隱是因位，顯是果位；隱是衆生，顯為佛陀。所謂成佛，其實即是buddha-dhātu的呈現，buddha-dhātu成為衆生生命中所自有的東西。上文所謂佛陀質素的意味可以從這方面了解。

由於buddha-dhātu具有這兩方面的內容，所以以此為根據的漢譯「佛性」概念亦有了複雜的涵義。《大般涅槃經》說佛性有因、有因因、有果、有果果，但跟著又說非因非果名為佛性、第一義空名為佛性、佛性是中道、佛性即是如來；鋪排極多答案，但實質上不外為承buddha-dhātu的兩義開出。若從因果觀點看，此兩義中之領域義為非因果性，但本元義則尚在因果範圍中，須通過因地的活動來顯發它。因此若就後者而言，buddha-dhātu和「佛種性」、「如來藏」的概念是相通的，因為這都是屬於為衆生而安設的成佛根據，所以漢譯佛典中有時把「佛種性」和「如來藏」亦譯為「佛性」，是有道理的。

以下，我們再看「佛性」觀念在中、印兩國的發展情形：

印度方面，沿著buddha-dhātu所指示的

方向，漸漸分析出兩個概念來：一是衆生皆以buddha-dhātu爲本元的佛性義，二是衆生修行以造佛境（或顯佛境）的佛性義。據世親（Vasubandhu，約西元五世紀前半期）的《佛性論》，謂小乘分別部主張一切凡聖衆生皆以空爲本，皆從空出，所以空是佛性，而爲一切衆生所具；但說一切有部則認爲一切衆生無「性得佛性」，唯有「修得佛性」，而在「修得佛性」中，因屬後天結構，故可有定無佛性（即一闡提，依icchantika譯。此類衆生欲望極重，以至不能上進）一類。此二家說，前者從眞如空理說佛性，即承接以buddha-dhātu爲本元的佛性義，後者則强調修行意義，認爲成佛是從個人努力得來，但個人努力，又不能無生命結構之限制，此即逼出「種性」概念；依種性義說佛性，便可以接受世上有定無佛性之衆生。有部此說，在思想史上有重要意義，一方面見出原來的buddha-dhātu意義上的不足，須導入「種性」概念來補助；另一方面也就是後世「行佛性」觀念的濫觴，影響極爲深遠。

世親本人，受部派議論的啓發，提出佛性有三種：(1)住自性性，(2)引出性，(3)至得性。這三種其實即是buddha-dhātu由隱而顯的次第，故可分別配入衆生修行成佛的歷程中。如住自性性是道前凡夫位（類天台宗的「理即」），引出性是從發心以至有學聖位（由「名字即」至「分眞即」），至得性是無學聖位（「究竟即」）。但buddha-dhātu不能無端自顯，須通過修行活動呈顯，所以《佛性論》最後以住自性性說法身，以引出性說應身、化身，此即開理佛性、行佛性二分說之先河，中國的玄奘、窺基一系就傳承了這種說法。

中國方面，有關佛性的討論主要是受《大般涅槃經》的影響。《大般涅槃經》雖未提到理佛性、行佛性的名詞，而改用正因、生因、緣因、了因等概念來分別，在意義上其實是一樣的，因爲正因即表示成佛主體，生、緣、了是成佛的條件，不過在說明上未嚴格，引至後人興起諍論（大本《涅槃》未譯之前，竺道生已先言「一切衆生皆有佛性」，不過這只是從衆生的平等意義上說，未臻後人複雜）。據吉藏（549～623）的《大乘玄論》記載，當時參與討論的，前後多達十一家，而焦點即在正因佛性的解答：有以爲正因佛性指人，有以爲指心，有以爲指成佛的理據。吉藏認爲：若通過因果觀點看佛性，則自有種種概念可得，但佛性自身畢竟非因果義，它是因果不二的，非因非果的，所以祇可稱之爲「正性」（《淨名玄論》說）或「中道」（《大乘玄論》說）。換言之，吉藏是從佛境界或客觀的存在上說佛性。這一意思，從某一角度上看，可以與天台宗智者大師（538～597）的三因佛性說相通。

三因佛性的觀念，原出《涅槃經》，但整治爲一系統，則是智顗的貢獻。智顗規定：正因佛性爲衆生所實現之理，了因佛性爲照顯此理的智慧（空慧），緣因佛性爲扶助此慧起現的善行及禪定。但另一方面智顗又認爲：三因佛性的關係是不可分離的，不縱不橫，攝爲一體，此即理（正因）、行（緣因、了因）二分之後又再統一起來。在精神上，仍是歸於從客觀的存在上說佛性，所以三論、天台兩宗，在義理上到最後都各自產生「草木成佛」的觀念（參看《大乘玄論》卷三及《金剛錍》及《止觀輔行傳弘決》卷一）。例外的是華嚴宗。華嚴是從主體的修證能力上想，首先將理、行二分，前者稱法性，後者稱開覺佛性（覺性），唯有情始具（有情有性），此覺性亦即是佛的清淨心靈（眞心），成佛的活動依之而起，所以唯有有情可以成佛。無情者不具覺性，所以不能成佛（無情無性）；除非是在圓教境界，色心互融，然後佛性通於情及非情（參看法藏《探玄記》卷十六，及澄觀《華嚴疏鈔》卷三十七）。這種講法，與直承印度的唯識宗系較爲接近，不過唯識對主體的認識未能進至超越眞心的層次，所以在談成佛問題時有較多曲折。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷七；《入楞伽經

》卷七〈佛性品〉；《究竟一乘寶性論》卷一〈教化品〉；《大般涅槃經集解》卷五十五；《勝鬘寶窟》卷下（末）；印順《如來藏之研究》；牟宗三《佛性與般若》；常盤大定《佛性の研究》；小川一乘《如來藏・佛性の研究》；高崎直道（等）著《如來藏思想》；高崎直道《如來藏思想の形成》。

佛哲

八世紀左右的林邑國（越南）僧。又稱佛徹，生歿年不詳。幼學佛教，通呪術。後隨印度僧菩提僊那來我國。唐・開元二十四年（736，日本・天平八年），復與菩提僊那、唐僧道璿前往日本攝津。居大安寺授梵語，受到朝野的崇敬。天平勝寶四年（752）四月，師爲東大寺的大佛開眼供養奏舞樂。據說菩薩舞、拔頭舞及林邑樂皆爲其所傳。著作有《悉曇章》一卷。

〔參考資料〕 《東大寺要錄》卷二；《扶桑略記拔萃》；《元亨釋書》卷十五。

佛庫（Philippe Edouard Foucaux；1811～1894）

法國梵文學、西藏學學者。爲法國佛教學者布赫諾夫（E. Burnouf）的弟子。西元1842至1852年間，任東洋語學校教授，授西藏學。後又在法蘭西學院任教梵文。先後刊行《方廣大莊嚴經》、《普曜經》之藏文本及法譯本。並與梵語學者明那耶夫、漢學家朱利安共同校訂《翻譯名義大集》。此外，又出版《西藏語文法》、《涅槃論》、法譯藏文本《金言集》、法譯迦里陀沙之梵文戲曲《維克拉瑪與烏爾瓦西》與《沙昆達羅》等書。

佛祖

這是中日佛教界相沿成習的稱呼，有下列三義：(1)指佛陀與祖師的併稱。如釋尊即佛陀；達摩、慧能等人即祖師。(2)禪家認爲佛即祖師，祖師即古佛。謂凡徹底大悟，到達成佛境界之祖師，皆可稱爲佛祖。如《正法眼藏》〈佛祖卷〉稱毗婆尸佛乃至天童如淨等五十七祖爲佛祖。(3)民間習俗相沿的訛稱。指佛陀而言。如云「求佛祖庇佑」，此中之「佛祖」，所指往往與佛陀同義。

佛骨

佛滅度後，火化所留下的遺骨、遺灰。又稱佛舍利，或單稱舍利，或以佛身部位而稱佛頂骨、指骨、佛牙。此等佛骨，在後世極受尊崇。茲就歷史上主要相關事蹟，及近代發現的出土物，略述如下：

(1)頂骨：以北印度那揭羅曷國醯羅城的頂骨最廣爲人知。據《法顯傳》所述（大正51・858c）：

「城中有佛頂骨精舍，盡以金薄七寶校飾。國王敬重頂骨，慮人抄奪，乃取國中豪姓八人，人持一印印封守護，清晨八人俱到，各視其印然後開戶。開戶已，以香汁洗手出佛頂骨，置精舍外高座上，以七寶圓碪，碪下琉璃鍾覆上，皆珠璣校飾。骨黃白色，方圓四寸，其上隆起。」

又，《洛陽伽藍記》卷五引述《道藥傳》所說，也說骨黃白色，方圓四寸。玄奘《西域記》卷二云（大正51・879a）：「第二閣中有七寶小窣堵波置如來頂骨，骨周一尺二寸，髮孔分明，其色黃白，盛以寶函置窣堵波中，欲知善惡相者，香末和泥以印頂骨，隨其福感，其文煥然。」又謂迦畢試國王立科條云，凡欲見如來頂骨者收一金錢，取印影者令出五金錢。玄奘得菩提樹像，伴隨之二沙彌，一得佛像，一得蓮花像。又在同一地方，有如來之髑髏骨。

依《法苑珠林》卷三十八所記，唐・顯慶五年（660）接受西域所獻之佛頂骨，供養於禁中。此骨高五寸，闊四寸許，黃紫色，爲螺髻束髮之小頂骨，並非大頂骨。

(2)指骨：唐代法門寺之佛骨即爲指骨。此指骨舍利由於韓愈的〈佛骨表〉而著名。法門寺原在長安之西（扶風）岐山之南，北魏以前名

阿育王寺。在元魏及隋代，此寺即相傳有佛舍利。唐・貞觀五年（631）岐州刺史張亮來寺禮拜，但見故塔基無上覆，乃奏請建望雲宮殿以蓋塔基，帝下詔許之。

顯慶四年（659），智琮奉勅開塔，舍利形狀如小指，長二寸許，置於一內有孔的錐形容器中，以示大衆。翌年三月迎請舍利入東都禁宮供養。龍朔二年（662）還本塔。則天武后爲其作寶函。中宗、肅宗也曾供養。憲宗元和十四年（819）迎法門寺佛骨入禁中供養，不久，歷送京城十寺以供禮敬。韓愈因此上〈論佛骨表〉，建議「付之水火，永絕根本」。以迕帝意，而被貶潮州。時，翰林學士張仲素奉勅撰佛骨碑。懿宗咸通十四年（873）三月又迎佛骨至禁中，後置於安國、崇化二寺，備受士庶瞻禮。其時也有引憲宗故事勸諫者，但是，帝不從而更盛其儀。此法門寺之佛骨其後即罕見提及。至1987年四月三日，此指骨又在法門寺眞身寶塔地宮中被發現。法門寺曾爲此召開數次佛教學術會議，並印行《法門寺與佛教》一書。

此外，北宋時，陳留闡教寺（八關寺）也供奉佛指。其初，陳留人曾爲沙門義津建寺。不久，梵僧來授佛指舍利。因此，供奉於此寺內供人瞻禮。仁宗皇佑元年（1049）迎此舍利入京師。當時曾以烈火、金椎試其眞僞。由於曾有靈驗，因此，以水晶寶匣盛之還寺。徽宗政和四年（1114），有方士謂陳留佛指爲海狗之指，乃再試之而其色不變。故勅加禮還之。

⑶牙骨：相傳釋尊的二牙骨原屬帝釋天所有，其一爲捷疾鬼所奪，韋馱天（北天王太子張瓊）追之取還，轉贈唐・道宣，而傳於漢土。唐代宗自文綱處迎入禁中瞻拜。仁宗時曾再拜得「分舍利」。

錫蘭坎底（Kandy）市的佛牙（Māligā-va）寺供有佛的牙骨（dalada）。根據古老的傳說，此寺中的佛骨曾被由南印度渡海而來的泰米爾（Tamil）人，以及葡萄牙人、中國人等數次掠奪，但因曾造若干仿品冒充，因此，據說眞正的牙骨今仍供奉在同一地方。

⑷新近的發現：及至近代，在釋迦種族的故地曾發現不少遺骨。由於在尼泊爾境內發現佛陀的誕生地嵐毗尼園的遺址，所以，印度北境與尼泊爾接壤之處，即備受印度考古學者的注意。

西元1898年，在畢波羅瓦（Piprava）掘出一石製大櫃。櫃中有五物保存完全。其一是蠟石壺，高六寸、徑四寸。其二也是蠟石壺，高七寸、徑四寸五分。其三是蠟石器，高五寸五分、徑五寸五分。其四是蠟石篋，高三寸八分、徑一寸五分。其五爲水晶瓶，高三寸五分、徑三寸二分。此外，土中有頗多水瓶破片。

五器中裝各種物品，兩個蠟石壺內全裝碎骨片。其中之一小壺蓋上刻有阿育王時代所使用的文字。其意爲：「此聖龕收藏薄伽梵佛陀的遺骨，它屬於釋迦族，也就是大聖的兄弟姊妹及其兒子妻室等所有。」此可證實其中的佛骨是佛荼毗後，八分舍利中的一分，也就是「迦毗羅衞國諸釋種民衆得舍利分已，歸其國起塔廟供養」中的那一部分。

畢波羅瓦地處北緯二十七度二十二分，東經八十三度九分，當時屬於英屬印度境內，在巴斯基（Basti）邑東北隅。離佛誕生地嵐毗尼園西南五里餘。

發掘者培貝（Peppe）將全部發掘物捐贈英國政府。英政府依其所願，將其中的三分之一贈印度甲府博物館，另三分之一收藏於英國倫敦博物館，最後三分之一交給發掘者保存。

◉附：陳垣〈佛牙故事〉

㈠南北朝

佛牙故事見於中國史傳最早者，當推法顯《佛國記》。《梁高僧傳》卷三〈智猛傳〉及《洛陽伽藍記》卷五亦有之。（中略）

中國之有佛牙，最早當推法獻。《梁高僧傳》卷十三〈法獻傳〉：

「獻先聞猛公西遊，備矚靈異，乃誓欲忘身往觀聖蹟。以宋・元徽三年（475）發踵金陵

，西遊巴蜀，道經芮芮，獲佛牙一枚，又得龜茲國金像，於是而還。佛牙本在烏纏國，自烏纏來芮芮，自芮芮來梁土。獻賫牙還京，五十有五載，密自禮事，餘無知者，至文宣感夢，方傳道俗。（中略）獻以建武末年（497）卒，窆於鍾山之陽。（中略）獻於西域所得佛牙及像，皆在上定林寺。牙以普通三年（522）正月，忽有數人並執仗，初夜扣門，稱：『臨川殿下奴叛，有人告云在佛牙閣上，請開閣檢視。』寺司即隨語開閣，主帥至佛牙座前，開函取牙，作禮三拜，以錦手巾盛牙繞山東而去，至今竟不測所在。」

《歷代三寶紀》卷十一有同樣記載。猛公即智猛。「五十有五載」上一個「五」字當是「師」字連上讀，或是衍文。由宋・元徽三年（475）出遊，至齊・建武末年（497）卒，才二十二載，何能密自禮事五十五載，其爲十有五載無疑。文宣指竟陵王子良，齊武帝第二子。臨川指蕭宏，梁武帝第六弟。

法獻得佛牙，密自禮事者十五載，爲蕭子良所發現，乃傳於上定林寺。同時盤盤國獻梁帝佛牙，見《釋氏通鑑》卷五天監十四年（515）乙未條。是時梁有兩佛牙。至普通三年（522）法獻佛牙被人騙劫，不知所在，原來在陳高祖霸先處。《陳書》卷二〈高祖紀〉：「永定元年（557）冬十月乙亥，高祖即皇帝位於南郊。庚辰，詔出佛牙於杜姥宅，集四部設無遮大會，高祖親出闕前禮拜。初，齊故僧統法獻於烏纏國得之，常在定林上寺，梁・天監末（519）爲攝山慶雲寺沙門慧興保藏，慧興將終，以屬弟慧志。承聖末（554），慧志密送於高祖，至是乃出。」

《建康實錄》卷十九，及《南史》卷九〈陳本紀〉，均有此記載，而不及《陳書》之詳。《册府元龜》卷一九四崇釋老門採《陳書》。《陳書》敍佛牙傳授始末，足補僧傳所闕。尋常史文有闕，以僧傳補之，事所恒有，若僧傳所闕，以史文補之，實爲僅見。杜姥宅見《晉書》卷三十二〈成帝杜皇后傳〉：八王之亂，后父杜遐遇害，無子，后母裴氏渡江，立第南掖門外，世稱杜姥宅，遂爲陳霸先密藏佛牙之所。以上是南朝佛牙故事。

至於北朝佛牙故事之見於史傳最早者當推《魏書》。《魏書》卷八〈世宗紀〉：「景明四年（503）四月庚寅，南天竺國獻辟支佛牙。」《北史》卷四〈魏本紀〉有同樣記載。《册府元龜》卷九六九朝貢門亦採之。此牙下落不明，《洛陽伽藍記》卷四說，西域所賫舍利骨及佛牙經像，皆在法雲寺。

《北齊書》卷十一〈河間王孝琬傳〉：「孝琬，文襄第三子也。得佛牙置於第內，夜有神光照室，玄都法順請以奏聞，不從。帝聞，使搜之，得鎮庫槊幡數百。帝以爲反狀，使武衞倒鞭撾之，折其兩脛而死。」《北史》卷五十二〈孝琬傳〉有同樣記載。文襄指高澄，帝指高澄弟高洋（550～559）。孝琬所得佛牙，與景明四年（503）南天竺國所獻者是否有關，頗可研究。由景明四年至孝琬時不過五十年。

《續高僧傳》卷十九〈法喜傳〉：「喜姓李，襄陽人。仁壽元年（601）內，文帝敕召入京師，住禪定寺。爰有佛牙舍利，帝裹所珍，緊以寶台，瓌寶溢目。大衆以喜行解潛通，幽微屢降，便以道場相委。」文帝指隋文帝。此佛牙不詳所自，與北齊・孝琬所得，相距亦不過五十年，疑是一脈，或爲平陳所得亦未可知。以上是北朝佛牙故事。

㈡唐五代

《大唐西域記》及《續高僧傳》卷四〈玄奘傳〉皆有佛牙故事，以未涉及中國，不具述，述其與中國有關者。義淨《大唐西域求法高僧傳》卷上有：「明遠法師，益州清城人。旣慨聖教陵遲，遂乃振錫南遊，到訶陵國，次至師子洲，爲君王禮敬，乃潛形閣內，密取佛牙，望歸本國，以興供養。旣得入手，翻被奪去，不遂所懷，頗見陵辱，寂無消息，應是在路而終，莫委年幾。」這是唐僧竊取佛牙故事。潛形密取，似非正道，義淨直書其事，不以爲

諱，而且寄予同情，可見當時風尚。

唐代著名佛牙故事，莫過於道宣律師之神授佛牙。《宋高僧傳》卷十四〈道宣傳〉：「道宣於西明寺深夜行道，足跌前階，有物扶持，履空無害，熟顧視之，乃少年也。宣遽問：『何人中夜在此？』少年曰：『某非常人，即毗沙門天王之子哪吒也。護法之故，擁護和尚，時已久矣。』宣曰：『貧道修行，無事煩太子。』太子曰：『某有佛牙，寶掌雖久，頭目猶舍，敢不奉獻。』俄授於宣，宣保錄供養。乾封二年（667）宣化後，其天人付授佛牙，密令文綱掌護，持去崇聖寺東塔。至代宗大歷二年（767），敕此寺：『有大德道宣律師傳授得釋迦佛牙及肉舍利，宜即詣右銀台門進來，朕要觀禮。』」

《佛祖統紀》卷五十三有北天佛牙條記此事云：「唐・宣律師在西明寺行道，北天王太子以佛牙上於師。代宗敕問文綱律師親傳先師宣律師釋迦佛牙，宜詣右門進上，副朕瞻禮。」敕問文綱四字相連，頗有語病。文綱係道宣大弟子，道宣卒於乾封二年（667），文綱卒於開元十五年（727），至代宗大歷二年（767），宣卒已百載，綱卒亦已四十載，代宗何能敕問文綱？代宗所問係問此寺管事人，非問文綱。《佛祖統紀》卷四十二〈法運通塞志〉，繫此事於大歷十一年（776），亦不對。據〈道宣傳〉，此係大歷二年事，時正道宣逝世一百周年，故代宗有此問。

唐代著名佛牙故事，尚有悟空法師帶歸之佛牙。《宋高僧傳》卷三〈悟空傳〉：「悟空，京兆雲陽人，從罽賓國三藏舍利越摩落髮，於迦濕彌羅國受具足戒。後巡歷數年，為憶君親，因咨本師舍利越摩，再三方允。摩手授梵本經共一夾，並佛牙舍利以贈別。空行從北路，至覩貨羅國，有一城，號骨咄國城，有小海，空行次南岸，地輒搖動，雲陰雨暴，霆擊雹飛，乃奔就一大樹間。時有衆商咸投其下，商主告衆曰：『誰齎佛舍利異物殊珍耶？不爾，龍神何斯憤怒！』空為利東夏之故，潛乞龍神有過，自卯達申，雨雹方霽。事訖隨中使段明秀以貞元五年（789）己巳達京師，進上佛牙舍利經本，宣付左神策軍繕寫。」

《貞元續釋教錄》卷中，有《新修大莊嚴寺釋迦牟尼佛牙寶塔記》三卷，貞元十年（794）圓照撰進，當係記載道宣、悟空所遺佛牙事。時悟空佛牙或已移奉莊嚴寺，故《宋僧傳》卷十六〈慧靈傳〉，有大中七年（853）宣宗幸莊嚴寺禮佛牙記載。同時《宋僧傳》卷二十三〈元慧傳〉，又有大中七年重建法空王寺，元慧燃香於臂，供養報恩山佛牙記載。日本僧圓仁《入唐求法巡禮行記》會昌元年（841）記長安城中有四佛牙。「一崇聖寺，一莊嚴寺，一薦福寺，一興福寺」。可見佛牙來歷不止一處。

今本《舊五代史》卷六十七〈趙鳳傳〉：「有僧自西國取經回，得佛牙大如拳，褐漬皴裂，進於明宗，鳳揚言曰：『曾聞佛牙錘鍛不壞，請試之。』隨斧而碎。時宮中所施已逾數千緡，聞毀乃止。」《新五代史》卷二十八〈趙鳳傳〉有同樣記載。明宗指後唐明宗。此僞佛牙故事之僅見於史傳者。李時珍《本草綱目》卷五十一獸部：「貘似熊，黃白色，其齒骨極堅，以刀斧椎鍛，鐵皆碎，落火亦不能燒，人得之詐充佛牙佛骨以誑俚俗。」可見僞佛牙事是有的。

《册府元龜》卷五十二崇釋氏門，載：「後唐明宗天成二年（927）九月，益州孟知祥令僧五人持佛牙長一寸六分，云僖宗幸蜀時留之，今屬應聖嘉節，願資壽命，宜示近臣。」又：「後晉高祖天福三年（938）十一月庚午，西京左右街僧錄可肇等齎佛牙到闕，宜付汴京收掌。」又：「天福六年（941）五月甲辰，加濕彌陀國僧啌哩，以佛牙泛海而至。」後一條亦見今本《舊五代史》卷七十九〈晉高祖紀〉。可見五代時佛牙史料不少。僖宗幸蜀所留，是否莊嚴寺舊物，殊有可能。

㈢遼宋元明

遼代佛牙故事，最顯著者為近年兩次出國

之北京西山千佛塔佛牙。塔建於遼・咸雍七年（1071），中國佛教協會當有詳細記載，茲不具述。

《遼文存》卷四有〈遼・釋志願葬舍利佛牙石匣記〉，說：「達摩禪師，遠涉流沙，登雪嶺，得釋迦舍利辟支佛牙，授與先師。先師諱清珦，閩川人。自會同五載（942）仲秋賷舍利佛牙到此，於八年（945）季春月，染疴而逝。臨遷化時，將舍利佛牙付仙露寺比丘尼定徽，建窣堵波，尋具表奏聞大遼皇帝，於天祿三年（949）歲次己酉，四月十三日安葬，施主名具鐫於後。」

朱彝尊《曝書亭集》卷五十一有此石匣記跋，云：「仙露寺，金人俘宋室子女置其中。康熙二十六年（1687）五月，宣武門西南居民掘地得石匣，匣旁有記，自稱講經律論大德志願錄並書。乃遼世宗天祿三年（949）瘞舍利佛牙於此，記有建窣堵波之文，疑當時石匣置於塔下，塔久廢而石匣僅存土中。匣已無蓋，其舍利佛牙又不知何時散佚也。」

宋代佛牙故事，《釋氏稽古略》載三朝御製佛牙贊特詳。《稽古略》卷四太宗太平興國八年（983）條：「初，太祖迎洛陽唐高宗顯慶年間沙門宣律師天王太子所獻佛牙舍利於東京相國寺灌頂院安奉，至是帝親以烈火煅試，晶明堅固，光彩照人。帝製贊曰：功成積劫印文端，不是南山得恐難，眼覩數重金色潤，手擎一片玉光寒。」《釋氏資鑑》卷九繫此贊於太平興國四年。

又，眞宗咸平六年（1003）條：「帝敕右街僧錄備儀仗音樂華旛，迎大相國寺佛牙舍利，供養於開寶寺塔下，帝製以贊。」

又，仁宗慶歷三年（1043）條：「夏旱損稼，六月詔迎相國寺佛牙，禱於禁中，隨時大雨。其佛牙舍利，祖宗御封，帝手啓之，灌以海上薔薇水，供養踰月而歸之。詳見翰林知制誥王珪三朝御贊佛牙舍利序。」

又，徽宗崇寧三年（1104）條：「夏五月五日，帝迎三朝御贊釋迦佛牙於大相國寺入禁中供養，帝展敬次，舍利隔水晶匣出如雨點，帝贊以偈。」

宋人筆記亦有述及佛牙故事者，沈括《夢溪筆談》卷二十神奇門載：「熙寧中（1068～1077），余察訪過咸平。是時劉定子先知縣事，同過一佛寺，子先謂余曰：『此有一佛牙，甚異。』予乃齋潔取視之，其牙忽生舍利，如人身之汗，颯然湧出，莫知其數，或飛空中，或墮地，人以手承之，即透過，著床榻，摘然有聲，復透下，光明瑩澈，爛然滿目。予到京師，盛傳於公卿間。後有人迎至京師，執政官取入東府，以次流佈士大夫之家，神異之蹟，不可悉數。有詔留大相國寺，創造木浮圖以藏之，今相國寺西塔是也。」

《宋朝事實類苑》卷四十四仙釋僧道門，有同樣記載，而不註出處，則文中所謂「余」者何人？其實乃沈括自謂。括為宋朝著名博物家，其言值得注意。劉定先官咸平縣，後官戶部侍郎，《宋詩紀事》卷三十五有劉定詩。相國寺之有佛牙，不自神宗熙寧始，太祖時已移奉神授道宣之佛牙於相國寺。沈括所見之佛牙，初不在相國寺，蓋另一佛牙，其後乃歸併於相國寺的。

王鞏《聞見近錄》，亦載有咸平縣佛牙事，云：「咸平縣僧藏佛牙一株，其大兩指許，淡金色。予嘗請而供之，光彩炳然。後神宗迎之禁中，遂御封匣而歸之，今人罕得見者。」王鞏字定國，宰相王旦孫，《宋史》卷三二〇附其父〈王素傳〉。鞏所見佛牙，與沈括同，不屬於神授道宣佛牙統系。

元代佛牙故事，有耶律楚材題西庵所藏佛牙詩，見《湛然居士集》卷一：「殷勤敬禮辟支牙，緣在西庵居士家，午夜飛光驚曉月，六時騰焰爍朝霞。」又云：「旃檀匱裏貯靈牙，來自中天尊者家，瑩色冷侵秋夜月，眞光明射晚晴霞。」

西庵似指楊果，祁州蒲陰人。金・正大甲申（1224）進士，《元史》卷一六四有傳，《元詩選》有《西庵集》。西庵所藏佛牙，從何

處得來？曰「來自中天尊者家」，似指道宣一脈。

明代佛牙故事，有見於《大唐西域記》者。《西域記》卷十一：「今之錫蘭山，即古之僧伽羅國也。王宮側有佛牙精舍，飾以衆寶，暉光赫奕，累世相承。大明．永樂三年（1405），皇帝遣中使太監鄭和，奉香華往詣彼國供養，禮請佛牙至舟，靈異非常，光彩照耀，如前所云，歷涉巨海，凡數十萬里，風濤不驚，如履平地。舟中之人，皆安穩快樂，永樂九年（1411）七月初九日至京師，皇帝命於皇城內莊嚴旃檀金剛寶座貯之。」

唐人著述，何能有明代年號？其爲後人加入無疑。此節《四庫總目》地理類四，曾指出其中有三七〇字爲明人附註刻本誤入正文，但因未得古本對照，不能確定其起止。今以古本《西域記》對照，附註誤入正文者，實五一六字，此五一六字中所說佛牙靈異及鄭和帶回佛牙事，《明實錄》、《明史》均未載，賴有此附註，足補史文所闕。初不料明代佛牙史料，乃在唐代著述中得之。

《圖書集成》神異典釋敎部紀事二引《諸寺奇物記》云：「天界寺有佛牙，闊寸，長倍寸之五。萬曆中，僧人眞淳獻之尚書五台陸公，公因具金函檀龕盛之，迎供於寺之毗盧閣。牙得之天台山中。」五台陸公指陸光祖，平湖人，《明史》卷二二四有傳。萬曆十五年（1587）南京刑部尚書。天界寺的佛牙，傳自天台山，天台山得之何人，安得如《陳書》〈高祖紀〉所載法獻帶歸佛牙傳授之詳，此節須待將來的發見。

以上所舉佛牙故事，說明來歷者十一：法獻、北魏、蕭梁、道宣、悟空、孟蜀、啌哩、淸珣、宋三朝、鄭和、眞淳。未說明來歷者七：孝琬、法喜、莊嚴寺、報恩山、可肇、咸平、西庵。有得之餽贈者：法獻、悟空，有得之貢獻者：北魏、蕭梁、後晉，有得之神授者：道宣，有得之傳授者：淸珣，有得之禮請者：鄭和，亦有得之騙劫者：梁主帥，得之竊取者：明遠。其得之之方法不一，其感召亦不一，有得之而霆擊雹飛者：悟空，有得之而風平浪靜者：鄭和，有得之而以爲徵祥者：陳霸先，有得之而得禍而受辱者：孝琬、明遠。古籍浩翰，未能遍觀，續有所見，當再補記。

〔參考資料〕 陳垣〈法獻佛牙隱現記〉；陳全方（等）著《法門寺與佛教》。

佛授（梵、巴Buddhadatta）

西元五世紀的巴利學僧，南方上座部大寺派（Mahā-vihāra）的註釋家。生卒年不詳。南印度優羅伽（Uragapura）人。初入錫蘭大寺學佛法，後歸印度，駐錫於迦維利河畔的僧院中從事著述，該僧院係由印度教毗濕紐派的改革者基斯那陀沙（Kiṣṇadāsa）或毗濕奴陀沙（Viṣṇudāsa）所建。又，曾受迦曇婆王朝阿鳩達維坎達（Accutavikkanta）王的護持。

據《律決定》（Vinaya-vinicchaya）所載，師自錫蘭返國途中曾遇覺音，知其將入錫蘭註釋經典，乃請求覺音成書後贈送其中一部，覺音慨然允諾。後，師得覺音之書後，乃摘要而編成《律決定》及《入阿毗達磨論》（Abhidhammāvatāra）二書。頗受當時著名學僧如覺音、僧主等人的推崇。依《覺音傳》所記，師稱覺音爲「具壽」（āvuso，師長對後進弟子的稱呼），可知師較覺音年長。著作除上述二部外，另有《上勝決定》（Uttara-vinicchaya）、《色非色分別》（Rūpārūpa-vibhāga）及《妙義悅意》（Madhurattha-vilāsinī，係《佛種姓》的註釋）等書。

〔參考資料〕 B. C. Law《A History of Pali Literature》；G. P. Malalasekera《Dictionary of Pāli Proper Names》；《書史》（Gandhavaṃsa）；《教史》（Sāsanavaṃsa）。

佛教（梵Buddha-śāsana、Buddhānuśāsana，巴Buddha-sāsana，藏Saṅs-rgyas bstan-pa）

(一)佛教的定義

所謂「佛教」就是「佛的教法」或「佛陀

所說的宗教」。易言之，佛教就是以佛陀釋尊爲開祖而尊崇信奉的宗教。

佛就是佛陀，是印度語buddha的音譯，義譯爲覺者（已經覺悟的人），就是覺悟了社會、人生之眞理的人。

所謂「釋尊」就是釋迦牟尼世尊的略稱，「釋迦牟尼」就是釋迦族出身的聖者，「世尊」就是佛。所以也稱爲釋迦牟尼佛，又因爲釋迦族的姓是瞿曇（Gotama），所以釋尊也被稱爲瞿曇佛（Gotama-buddha）。就是二千五百年前出生在印度釋迦國，開創佛教的佛陀。

此外，「佛教」也可以說是「成佛之教」。依照佛教的教法，所有的人都可以成佛，這是大乘佛教的說法。將佛陀解釋爲具有完全人格的人，因此佛教是以人格的完成爲目標。在這個意義之下，佛教可以說是「成佛之教」。

㈡佛教的分類

關於佛教的分類有下列三項標準：也就是⑷分爲二乘或者是三乘，⑻分爲原始佛教、部派佛教和大乘佛教，⒞分爲南方佛教和北方佛教。除此之外，也有分爲顯教、密教以及自力教、他力教的。不過後面這種分法主要是由日本佛教所提倡的。

顯教、密教的分類是日本弘法大師空海的眞言密教等派所作的分類。由於佛教的眞實義是佛陀自內證的祕密，這是語言所不能表達的，所以這種祕密教法稱爲密教。密教以外，可以言詮的佛教就是顯教。

自力教、他力教的分類是日本親鸞等人的淨土教所說的，絕對皈依信奉阿彌陀佛，以求往生淨土的教法，就是他力教。相對於此，依靠自己的精進努力以期人格圓滿完成的聖道門教法就是自力教。

⑷二乘與三乘的分類

將佛教分爲兩種就是二乘，另外也可以分成三種，也就是三乘。

ⓐ二乘

所謂二乘，就是指小乘與大乘，也可稱爲聲聞乘、菩薩乘。此中小乘就是聲聞乘，大乘就是菩薩乘。所以「小乘與大乘」或「聲聞乘與菩薩乘」意義是相同的。這裏的乘（yāna）是交通工具的意思。佛教是將人們從迷的此岸（現實界）渡到悟的彼岸（理想界）的交通工具，所以用乘來比喻。另外，關於二乘的用法除了上述的大乘、小乘以及聲聞乘、菩薩乘以外，小乘本身也可以稱爲二乘。這樣的二乘就是指聲聞乘與緣覺乘（這是指三乘之中的前二乘）。

⑴小乘佛教：小乘（hīnayāna）又稱爲劣乘。是指小型的交通工具，或者是劣等的交通工具的意思。由於這種教法是僅以自己的完成與救濟爲理想的自利教，所以稱爲小乘。另外又稱爲聲聞乘（śrāvakayāna），這是因爲小乘佛教著重在聞佛之教始得開悟的緣故。所謂聲聞是指弟子。以十大弟子爲首的釋尊的弟子們，都稱爲聲聞。

事實上所謂小乘、聲聞乘，這些名稱都是從大乘佛教的立場對部派佛教之具有輕蔑意味的稱呼。部派佛教本身並不自稱爲小乘或聲聞乘。在天台宗的教義系統裏，稱小乘佛教爲三藏教或略稱爲藏教。這是因爲小乘的教法是由經、律、論三藏的教法所組成的緣故。

在日本明治時代以前的中國與日本佛教，都認爲小乘佛教不只是指部派佛教，而且也包含部派以前的原始佛教。事實上，「小乘」應該只是指形式化的部派佛教，而不應該包含初期佛教中的原始佛教與根本佛教。

⑵大乘佛教：大乘（mahāyāna）音譯爲摩訶衍，是指大型的交通工具，或者優良的交通工具。這是不僅期求自我的完成與救濟，而且也廣泛地救助他人的自覺覺他的教法。不像小乘佛教那樣只求自利，而是兼顧自利與利他，這種教法就是大乘佛教。它的理想就是最後能成爲自覺覺他的佛陀，所以大乘又稱爲菩薩乘（bodhisattva-yāna）或者是佛乘（buddha-yāna）。

⑶**大乘與小乘的差異：**原始佛教之後，在佛滅一百餘年以後才成立的部派佛教，逐漸地形式化和形骸化，由於消失了佛教本來的宗教立場，因此在佛滅後四百年左右，才有倡導回歸釋尊眞精神的大乘佛教出現。大乘佛教以小乘與聲聞乘的名稱來蔑視部派佛教，其本身的立場以傳承佛教的眞精神自命。因此部派佛教與初期大乘佛教的特徵有其差異，這一差異的比較請參照下表：

部派佛教	初期大乘佛教
⑴以證得阿羅漢果爲目的的聲聞思想（聲聞乘）。	⑴以成佛爲目的的菩薩思想（菩薩乘）。
⑵遠離業報輪迴之苦的他律主義（業報思想）。	⑵由於成佛的願行而自願趣赴惡趣的自律主義（願行思想）。
⑶只求自我的完成與解脫而修持努力的自利主義（小乘）。	⑶救濟一切衆生，促使社會全體淨化向上的利他主義（大乘）。
⑷沈滯在聖典的文句，拘泥執著於事物的「有」的態度（有）。	⑷依據般若智、無我無執著的「空」的態度（空）。
⑸理論的、學問的傾向較多，其理論與實踐往往沒有關係（理論的）。	⑸比較起來，對於信仰實踐的重視更甚於理論與學問，其理論並非空談，而是實踐的基礎（實踐的）。
⑹雖然是以出家衆爲主，但是境界較低。	⑹雖然是以在家大衆爲主，但境界較高。

大乘佛教到了中期以後，重視哲學理論，漸漸地理論化、專門化，就這點來說，中期大乘佛教之信仰實踐的宗教面與部派佛教相同，是一種後退與墮落。中期以後大乘佛教的特徵如下：⑴菩提心的强調，⑵爲菩提心的泉源——佛性（如來藏），作哲學的考察，⑶其無我說不只是指人無我，而是包含人無我（我空）、法無我（法空）的二無我（二空），⑷心識作用不僅是指六識的表面心，而且也包含末那識、阿賴耶識等潛在心，⑸針對菩薩論、佛身論、佛土論、涅槃論作詳細的哲學考察，這是在小乘佛教與初期大乘佛教裏面所不曾發現的。關於小乘與大乘之差異，茲再補述如次：

①**聲聞乘與菩薩乘：**從佛滅百餘年來以後才開始的部派佛教時代起，佛教開祖佛陀就被偉大化與神格化，成爲與一般人不同的特別存在。佛陀被認爲具有與佛弟子根本不同的性格，也就是具有在佛弟子中所看不到的十八不共法與三十二相八十種好。這種「相、好」是在菩薩時代的三阿僧祇百大劫的長久時間裏，聚集波羅蜜等種種善行所形成的。相對於此，佛弟子們僅僅是聽聞佛陀的教誨，依教修行。只靠這種修行是一定不能成爲佛陀的，至多只能得到聲聞的最高悟境——阿羅漢果而已。

另一方面，大乘佛教認爲所有的人都具有佛性，因此如果生起菩提心，就可以成爲菩薩。如果懷抱著菩薩的誓願與自覺，而逐漸積聚六波羅蜜等善行的話，那麼任何人都可以成佛，即使今生不能成佛，在未來的永劫期間也必定可以成佛。具有這種自覺、決心與努力的話，絕對不可以抱著不能成佛的卑屈想法，要具有大自信，以菩薩自命而修行邁進。這就是聲聞乘與菩薩乘間發心之不同所在。

②**業報思想與願行思想：**依據聲聞的教法，得到最高悟境的阿羅漢，是脫離輪迴苦界，到達無苦安穩的理想涅槃世界的最後目的。這個理想界的最高境地稱爲「無餘涅槃」，這是肉體死後才可得到的脫離輪迴的狀態。這是業報輪迴的因果問題，以脫離輪迴之苦，得到涅槃之樂爲目的，也是自己個人本身的問題。

相對於此，大乘菩薩的修行，從最初發起菩提心開始，就具有「自未得度先度他」的誓願，完全不像小乘那樣，只是厭棄生死輪迴之苦，期求不死涅槃之樂。大乘行者不具有苦樂與業報的念頭，不僅不逃避苦，而且致力於去救濟那些受苦的人，即使身赴惡趣苦界而招致苦難也在所不惜。因此，苦樂、輪迴等問題是沒有的，所擁有的只是濟度衆生的菩薩願行而已。這種態度是自主自律的，與那種被業報苦樂所左右的他律式態度，必須加以區別。

③**小乘與大乘：**聲聞乘的根本教法，是以自我完成爲目標的四諦八正道。證得四諦八正道的話，則可完成自我的人格，同時也才可能爲其他衆生効勞。證得聲聞最高悟境的阿羅漢，

並不必然是只顧自利的獨善者，也可能從事教化救濟世人的工作。阿羅漢（arhan、arahan）一詞也可以譯成「應供」，是指有資格接受他人的供養與尊敬的人。由於阿羅漢教化世人，給世人以福德利益，他當然有承受世人尊敬供養的資格。

從這點看，阿羅漢決不是與世間完全無關係的獨善者。說聲聞只求自利，這是大乘佛教不太恰當的非難。在大乘佛教運動興起的時候，部派佛教（小乘）已經形骸化，已經喪失指導教化世人的宗教性，上述大乘佛教的非難，大概就是因此而產生的吧。

如果只是爲了自我人格的完成，則四諦八正道的教法已經足夠。然而，大乘佛教對這點並不滿足。所以菩薩的修行法，並不採用八正道，而以六波羅蜜爲獨特的修行法。由於八正道只包含完成自我的德目，在利他方面並未具足，所以大乘菩薩的修行法，就加上布施、忍辱等有社會意義的德目，這應該是比較恰當的。

在六波羅蜜的修行法裏，布施排在第一位。社會上所有的人相互扶助、實踐布施慈善的善行，大乘佛教以爲是非常必要的。大乘佛教之所以是救濟多數人的交通工具，部派佛教之所以是少數人的小型交通工具，其原因即在於此。

④有與空：部派佛教裏有所謂阿毗達磨的綿密教義研究，但是其中有很多是釋尊所禁止涉及的「有」（存在）的論題，釋尊當時，外教有某些關於實體之有無（存在論、實在論）的說法。這些說法對於解決人生問題是毫無用處的。因此釋尊對這些問題一概禁止。佛教所視爲問題的，並不是本體，而是我們周圍生滅變化的現象，這些現象「是什麼狀態」，我們對它「該怎麼辦」、「該採取什麼態度」，這些才是佛教徒最重要的問題。對這些問題的處理就是緣起說。四諦八正道與十二緣起等佛教學說，都是站在上述這種立場。

不過雖然部派佛教關於有（存在）的議論脫離了佛教本來的立場，但是大乘佛教徒又恢復了釋尊的正確立場，强調般若的空，使正確的緣起說復活。

⑤理論的與實踐的：部派佛教對存在論等問題曾作詳細的理論研究，在各部派之間，也常有論戰發生。但這些多半是與實踐無關的單純議論，因此實踐修行與宗教活動都被疏忽了。在大乘方面，即企求矯正這樣的弊病，對於信仰與實踐的强調更甚於純粹理論，在論述理論時，所說的也和原始佛教相同，只不過將它視爲實踐的基礎而已。

⑥專門性的出家佛教與勝義的在家佛教：部派佛教根據阿毗達磨而來的理論研究，頗爲詳細綿密，這是一般民衆所難以理解的專門性學問，並且這些理論是民衆在信仰實踐時所不必要的。像這樣的部派佛教，指導者們留住在寺院裏，埋頭作教理的研究，這對於佛教的宗教活動有所妨礙，因此遂成爲佛教衰退的原因。對這種缺陷大有所感的大乘佛教徒們，乃提出可以包容所有人的信仰實踐之道，這個信仰實踐之道就是菩薩的修行法——六波羅蜜。其中最初所說的布施，就是在家的一般人所容易實踐的德目。

而且，這裏的布施是三輪空寂的布施，也就是說布施的人，對於施者、受者、施物這三者都要能不以爲意。不要去期待由布施而來的果報，要將布施當做從「空無我」的眞心所發出來的慈悲行爲，因此這樣的布施是至高無上的。這種態度並不限於布施而已。對於戒、忍辱、智慧等項，都是用「空」爲根據的最上勝義的德目。這就是稱它們爲波羅蜜的原因。也就是說，大乘的教法是：在家生活的日常一切行爲，都可以與佛教的第一義教法相符，生活的場所也就是修行的道場。

ⓑ三乘

所謂三乘是指聲聞乘、緣覺乘、佛乘三者。這是上述二乘（小乘、大乘）的細分。小乘分爲聲聞、緣覺二者，而大乘就是佛乘。此中，聲聞乘（小乘）與佛乘（大乘）在前面已

經說明過了，茲不贅述。

緣覺乘（pratyekabuddha-yāna）又稱爲辟支佛乘。緣覺（pratyekabuddha, pacceka-buddha）音譯爲辟支佛，義譯爲獨覺。緣覺與「聞他人之教而開悟」的聲聞不同。他並不依據別人的教法，而是由於自己觀察緣起的道理才開悟的。並且與救濟他人的佛陀不同，而只是以自己的開悟爲目的，隱居山林，脫離世俗，是一個不救濟世人的獨善者。

自古相傳，聲聞的教法是四諦八正道，緣覺的教法是十二緣起，佛菩薩的大乘教法是六波羅蜜。但是這是站在大乘的立場所說的。只不過是大體上的一種配列。在佛教歷史上，緣覺實際上是不存在的。所謂緣覺本身的獨特教法是沒有的。所以像上述所做的三乘教法的區別是不應該有的。四諦八正道也好，十二緣起、六波羅蜜也好，全部都是佛教的基本教理。

(B)原始佛教、部派佛教、大乘佛教的分類

依照佛教教理展開的時代來區分，可以分爲原始佛教、部派佛教、大乘佛教三種。這主要是對印度本土佛教的考察。

ⓐ原始佛教

〔原始佛教〕 這是指從釋尊在世時代開始，到佛滅後百年左右爲止的初期佛教而言。在這期間，佛教教團不曾分裂，沒有分派，全部都像最初的形態一樣，和合一體。

這個初期佛教又可以分成二種，前半期是根本佛教，後半期是狹義的原始佛教。根本佛教是最純粹、最根本的釋尊教法，這是指從釋尊在世時一直到佛滅三十年左右的佛教而言。

ⓑ部派佛教

〔部派佛教〕 佛滅後百餘年，佛教教團裏面，對於戒律與教理的解釋產生異說，保守派與革新派之間，意見逐漸對立。革新派稱爲大衆部（Mahasanghika）；保守派稱爲上座部（Theravāda）而保持傳統的形式。相傳這個最初的對立分裂，是在佛滅後百年左右發生的。最初的分裂發生之後，教團內部又有某些意見相互衝突，加上佛教逐漸地在印度各地方普及發展，各地方相互之間教團的聯絡與關係中斷，各地方的教團逐漸獨立，於是根本二部派（即大衆部、上座部）又逐漸分裂，二三百年之後，終於成立了所謂十八部或二十部的部派。就像這樣，這些已分裂之各部派的佛教，就叫做部派佛教。

〔部派佛教的聖典、三藏〕 各部派的聖典，是原始佛教時代所傳來的阿含經與律藏。這兩種聖典曾被各個傳承的部派加以或多或少的改變。除此之外，各部派也傳持所謂的阿毗達磨（論藏）。阿毗達磨，包含對阿含經所說語句的定義說明，以及對教理學說的分類與組織。它是各部派時代發展成立的哲學（神學）的研究。各部派都曾經製作傳持阿毗達磨文獻——論藏。（參照前項「有與空」）

總之，各部派的根本聖典，有佛陀說法的結集——阿含經，這是經藏；以及教團生活規定的集錄——律藏；以及哲學著述——論藏，各部派保存的就是這三藏。

從經藏與律藏固然可以看出各部派的特徵，但是因爲這些是原始佛教時代所傳下來的，各部派之間一致共通的地方還是很多，而論藏則是各部派獨自製作的，所以雖然有多少類似相應之處出現，但是部派的色彩很濃，各部派間相互差異之處也很多。經藏與律藏包含了釋尊的說法，但是論藏是後來才成立的，處理的是形式上的、繁瑣的哲學理論，對一般信徒而言，是不必要的。

所謂部派佛教時代，是指原始佛教時代以後，各部派成立、完成，一直到大乘佛教興起的這一期間，亦即西元前三世紀開始的兩三百年間。可是，從西元以後，部派佛教（小乘）與大乘佛教在印度各地是並存的。依照玄奘所記，七世紀左右的印度各地，小乘部派之寺院與僧侶的數量比大乘多。

ⓒ大乘佛教

由於部派佛教的形式化與學問化，使佛教原有的宗教活動懈怠下來。大乘佛教就是從事恢復佛教本來面目的一種運動，這是大約在西

元前一世紀左右所興起的新佛教。這一新興佛教輕蔑排斥舊有的部派佛教，而稱其爲小乘、聲聞乘。並製作了與部派三藏不同的獨特聖典，而冠以佛說之名。這些就是大乘經典。當然，它們的作者是不爲人知的，依據他們的信念：釋尊如果在這個時代說法的話，也會像他們這樣說，這是眞實的佛法，這裏所說的比起部派佛教所傳的聖典，更能發揮釋尊的眞精神。對於他們所樹立的這種信念，客觀地看，可以說是妥當的。

〔佛說與非佛說〕 以部派佛教的立場去衡量新的大乘經典，而視之爲惡魔之說，認爲絕非佛說，這就是「大乘非佛說」的主張。日本明治時代以後，西洋的歷史研究法爲日本學術界所採用，佛教學者之間，也都認爲大乘不是歷史上的佛陀所說的。

可是所謂的「佛說」，也是有問題的。如果只認爲歷史上的釋尊所說的法才是佛說，那麼原始經典阿含經裏面也有佛弟子們所說的法，那些並不是佛說的。另外即使是佛說的阿含經，也在佛滅數百年以後才成爲現在的形態。這期間由於是用記憶來傳承，因此總會加上有意識的、無意識的改變，也一定不是佛陀說法的原貌。

以這樣嚴格的角度來看，即使是原始經典也不一定是佛說。因此，現代人認爲只要是傳持佛陀的眞精神、正確的述說佛法，也就可以視之爲佛說。這樣的看法，是學術界的通論，從這一意義來衡量，主張大乘經典是佛說也是可以的。

〔佛教的隆盛與缺陷〕 部派佛教的信徒們對新興大乘佛教運動生起共鳴的人很多。這一運動也快速地在印度各地擴大普及。在部派佛教這方面，也由於大乘佛教的刺激而有所反省與改善。兩者之間雖然有對立抗爭，但是也逐漸地相互協助，來對抗當時新興的外教，佛教的全盛期也在這個時候出現了。

本來從西元前三世紀到西元後五世紀左右的幾百年間，在印度，佛教的隆盛是遠超過其他宗教與哲學諸派的，在西洋學者裏，也有人稱呼這一時代的印度爲「佛教的印度」。但是這種說法稍嫌過份。爲什麼呢？因爲不論佛教如何的繁榮，它只是民衆精神的上層結構而已，對於下層結構的風俗習慣與階級制度，並不能加以改造或支配。因而佛教繁榮的時代，印度社會裏還是保持著印度教式的下層結構的社會組織。這就是佛教在印度本土不能生根的原因。

印度從四、五世紀以來，正統派復興，勢力逐漸强大。印度教除了攝取民間信仰之外，另一方面對佛教的優良學說與戒律也加以吸收。佛教精神上的優點遂被攝入印度教之中。相反的，佛教却還在從事專門化的教理與學問的研究，在信仰實踐方面也疏忽了。

這種情形，在七、八世紀以後更爲顯著。而就在這個時候，回教侵入印度，勢力擴大。他們用武力來攻擊其他宗教。佛教也在這種情勢下，遭到致命的打擊。經典被燒燬，佛像與寺院被破壞，僧侶被殘殺。印度本土的佛教在西元1200年左右幾告完全滅亡。

〔大乘佛教的三期〕印度的大乘佛教大別之可分爲初期、中期、後期三期。這三期在性格、思想與文獻等方面所顯現的特徵都各有不同。

⑴初期大乘佛教：這是指西元前後到西元300年左右的佛教。這是大乘佛教以嶄新、純粹的形態存在的時代。以佛教的信仰實踐爲中心，對釋尊的眞精神有最好的發揮，就是這個時期的大乘佛教。關於這點在初期大乘的經書與論書裏充分的表現出來。

〔初期大乘的經論〕 初期大乘的經典，有般若諸經（《大般若經》、《大品般若》、《小品般若》、《金剛般若》、《理趣般若》、《般若心經》、《仁王般若》等）、《維摩經》、《華嚴經》（六十卷本、八十卷本、四十卷本等）、《法華經》、《無量壽經》等，研究這些經典的學者有龍樹、提婆等人。龍樹著有《中論》、《十二門論》、《大智度論》

、《十住毗婆沙論》、《迴諍論》等重要作品。提婆也著有《百論》、《四百論》等書。

⑵**中期大乘佛教**：西元300年左右到650年左右，這一期間的大乘就是中期大乘佛教。在這一時代裏，大乘也逐漸地從事哲學的、學術的研究考察。在當時，外教的哲學思想有大幅度的開展，所謂六派哲學等派，在這時極其興盛。爲了與他們對抗，佛教也有開展出哲學理論的必要。不只是大乘，連部派佛教，也都詳細周密地開展各自的哲學思想。

可是，由於這樣專門化的結果，民衆信仰實踐的實際面也疏忽了。因此，做爲宗教的佛教，也不得不衰退。中期大乘佛教的文獻裏面，不論經典或論書，都含有許多哲學理論。即使是經典，也以哲學書的形態出現。如果站在哲學理論的角度來看，中期大乘佛教可以說是全部印度佛教史中，甚至於是全部印度哲學之中，最卓越的哲學思想。

〔中期大乘的經論〕 中期大乘的經典，從思想方面來說，大體可以分爲三個系統。這三種是：(a)論述如來藏與佛性的經典，像《如來藏經》、《勝鬘經》、《大乘涅槃經》等書皆是。(b)瑜伽行派的經典，如《解深密經》、《大乘阿毗達磨經》等書。(c)綜合前二者的經典，如《楞伽經》等書。此外還有《金光明經》、《寶積經》、《大集經》等書。

對中期大乘經典加以研究，並對教理加以組織與解說的學者，爲數極多。彌勒、無著、世親（天親）、安慧、堅慧、陳那、護法等都是。有關他們所作的哲學書，瑜伽行派有《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》、《唯識二十論》、《唯識三十頌》、《成唯識論》等書。如來藏系統則有《佛性論》、《寶性論》等。上述兩者的綜合，有《大乘起信論》一書。

〔中期時代的佛教諸派〕 這些中期大乘的經典與論書，傳譯到中國的相當多。從南北朝到隋唐的中國佛教，即以之爲主體而大爲興盛。此外，在印度的中期時代，有研究解釋初期大乘論書——《中論》而形成的中觀學派，而且相當興盛。這個學派產生兩種異說。另外瑜伽行派也有分派的現象出現。中觀與瑜伽行的綜合，形成了極爲複雜的思想產物。這些傳到中國的很少，而翻譯成西藏語的現存資料則頗多。

總之，這個時期之佛教哲學的代表性著作也曾被外教所採用。這時的大乘有中觀學派（Mādhyamika）與瑜伽行派（Yogācāra）兩種。小乘有毗婆沙派（Vaibhāṣika，說一切有部）與經量部（Sautrāntika）兩種。在中國代表小乘佛教的說一切有部，其文獻極多。譬如《大毗婆沙論》、《雜阿毗曇心論》、《俱舍論》、《順正理論》等，大部份都被譯成中文。與經部關係較深的論書——《成實論》也被譯成中文。

⑶**後期大乘佛教**：從七世紀左右開始，到十三世紀初，印度佛教滅亡爲止，這段期間叫做後期大乘佛教。中期的大乘佛教，其哲學理論，陷入專門化形態，疏忽了對民衆信仰實踐的指導。後期的大乘佛教，就是要恢復民衆的信仰實踐的宗教活動。在這裏，不但要保持中期的哲學理論，而且要使它們容易理解，因此用象徵式的方法來表現，以實現佛教的理想。當時印度一般流行的是象徵主義的怛特羅文學，依隨這個風潮而成爲象徵主義化的，就是後期的大乘佛教。這就是眞言密教。依據這種象徵主義的表現法，手結印契是身密，口誦眞言是語密，內心觀想象徵佛的種子字是意密。就依據這三密來實踐佛教的理想。

依據這些象徵，佛教高遠的哲學思想就可以平易的顯示出來。所以當時佛教的根據地東印度地方，這種新式的佛教似乎非常流行。可是不久，這種密教就與民間信仰相融合，而失去了佛教的純正理想，喪失了其本來面目。在其他地方又承受到印度教與回教的壓迫與攻擊，於是佛教在印度本土幾告消失於無形。

〔後期大乘佛教的文獻〕 後期大乘佛教的初期文獻有《大日經》、《金剛頂經》、《

蘇悉地經》，另外又有種種眞言陀羅尼與儀軌之類的文獻。這些大部份都被譯爲中文。然而在西藏文裏面，則包含更多的未被漢譯的密教文獻。西藏佛教（喇嘛教），就是密教系統的佛教，因此在研究印度後期大乘佛教的時候，西藏文獻是最重要的資料，這與研究中期大乘佛教的註釋書，情形是一樣的。

〔佛教對印度以外地區的傳播〕 從部派佛教開始，以及初期、中期、後期的大乘佛教，都有機會經過中央亞細亞或南方海路，在一世紀左右開始傳向中國，其後千餘年經典類不斷地被譯爲中文。從七世紀左右開始，到印度佛教滅亡的幾百年間，印度佛教與佛典，也輸入西藏並被譯爲西藏文。爪哇、蘇門答臘等地的南海地方，在四至五世紀左右也從印度本土傳入佛教，也曾經極爲隆盛過。中國的佛教後來又傳入朝鮮半島與日本。另外，西藏的喇嘛教，也傳入蒙古與中國的東北等地。

以上所說主要是指大乘佛教，至於部派佛教方面，傳入錫蘭、緬甸、泰國、高棉、寮國等南方地區的有上座部佛教，直至今日也仍然被當地人民深深地信奉。茲將其情形略述於後。

(C)南方佛教與北方佛教

將佛教以地域來區分，可分成南方佛教與北方佛教兩種。可是這種分類與名稱是一種權宜方便的措施。主要是：印度本土以南的佛教，叫做南方佛教或南傳佛教。向北方進行的是北方佛教或北傳佛教。或者是用現在的地理位置來看，南方佛教比起北方佛教來，是在南方，所以叫做南方佛教。可是屬於北方佛教範圍裏的，在古代的爪哇、蘇門答臘等南海地區也是。因此若從流行地區的位置來稱呼南北佛教的話，是並不完全恰當的。

ⓐ南方佛教（Southern Buddhism）

這是指今天的錫蘭、緬甸、泰國、高棉、寮國等南方地區所曾經流行的佛教而言，又稱爲南傳佛教。這是小乘部派佛教的一派，也可稱之爲上座部佛教（Theravāda Buddhism），或巴利佛教（Pāli Buddhism）。稱之爲巴利佛教的原因，是因爲這種佛教的三藏聖典是用古印度的巴利語所傳的緣故。

這種佛教是在西元前三世紀時，阿育王時代傳到錫蘭島的。當時阿育王統治印度，信奉佛教，並且不只將佛教傳到印度全境，甚至傳到了全世界。依巴利佛教所傳，當時的佛教教團曾派遣傳教士到印度內外的九個地方，錫蘭島的佛教傳道便是其中之一。將佛教傳入錫蘭島的，是阿育王的王子，後來出家的摩哂陀（Mahinda）長老，所傳的就是上座部佛教。

〔錫蘭的佛教〕 在九個傳播佛教的地方裏，到後世還興盛的是流傳在西北印度（今西巴基斯坦）迦溼彌羅、犍陀羅地方的說一切有部，以及流傳在錫蘭島的上座部。錫蘭的佛教到後來受到歷代國王的皈依與保護，而有很大的發展，並成爲該國國教，而存在到今日。在這個漫長的歷史期間，此一巴利佛教也有消長過程。其他部派與大乘佛教曾侵入錫蘭島而佔有優越的地位，當地也曾遭受到印度本土的印度教徒塔米爾人的攻擊與壓迫，並曾被佔領。到了近代，葡萄牙人、荷蘭人、英人等基督教徒也都相繼入侵。錫蘭佛教承受了這些人四百餘年的壓迫，佛教教團也曾因而滅絕過，並經歷了種種苦難。可是脚踏實地的上座部經常維持著純粹的傳統，以嚴格的戒律使民衆皈依信仰。時至今日仍然如此。在今天所留存的佛教裏，從教團上看、從他們的聖典上看，巴利佛教是最純粹的一種。巴利聖典連一部都沒有殘缺，而完全地保存下來。這一點是在其他佛教裏所見不到的。

錫蘭的上座部佛教，從十世紀左右傳到緬甸，在十三世紀以後又逐漸地傳到泰國、高棉、寮國等地，在緬甸與泰國還得到國教的地位以迄於今。

ⓑ北方佛教（Northern Buddhism）

相對於在南方流傳的佛教，從西北印度經過中央亞細亞而傳到中國的佛教；或者是經過南方海路傳到中國的佛教；又從中國傳到朝鮮

半島與日本的佛教、越南佛教；以及印度本土直接傳到西藏的佛教；這些佛教都稱爲北方佛教或北傳佛教。

在這些佛教中所翻譯的佛典，雖然有小乘各部派的聖典，但屬於大乘的較多。尤其是實際被信奉的佛教全部都是大乘佛教，小乘被認爲是有害無益的，而遭到排斥。因此說北方佛教就是大乘佛教也是可以的。另外，這些佛教的聖典原語大都是梵語（佛教梵語），故亦可稱之爲梵語系佛教。

〔中國佛教〕 約從西元一世紀起，佛教開始傳入中國。經典的翻譯從二世紀以來已經持續了千餘年，漢譯聖典的數量極大。不論從質或量來看，漢譯佛典都是現存所有佛教聖典中最優越的。巴利聖典是古老而且純粹的文獻，而漢譯佛典則範圍極廣，包含有極深遠的教法。

漢譯佛典相傳是在一世紀時的東漢時代所翻譯出來的。現存最古的漢譯佛典是二世紀後半期安世高和支婁迦讖所譯的。其後經歷三國、兩晉、南北朝、隋、唐、宋各時代，從印度與西域（中央亞細亞）來華的僧人，以及中國的求法僧等人也持續在翻譯著。唐代《開元釋教錄》〈入藏錄〉收書一〇七六部，此即當時人心目中之「一切經」。這個數量是唐代中期，佛書的存在數量，在今天現存的漢譯佛典爲數在一千七百部以上，比唐代的一倍半還多。因此漢譯佛典是佛教研究最重要的資料。

〔西藏佛教〕 從七世紀左右直接由印度傳入，直到十三世紀仍持續著經典的翻譯。西藏譯佛典的數量僅次於漢譯，其中包含在漢譯佛典中所未見的中期與後期的大乘經論。研究這個時代的印度佛教，這是不可或缺的一份重要資料。

西藏大藏經依德格版所收，共有四五六九部佛書，北京版則收有六四五三部。從部數上來看是漢譯佛典的三倍有餘。由於其中短篇極多，所以實質的篇幅仍不及漢譯。另外在西藏譯本中也包含有譯自漢譯本的佛書。

〔尼泊爾佛教〕 其他如喜瑪拉雅山山腰的尼泊爾，也從印度直接傳來大乘佛教。尤其是十二、三世紀時，由於印度遭受回教的迫害，佛教徒就逃往喜瑪拉雅山中避難，因此在尼泊爾留有許多梵語佛典。這是十九世紀以來西洋人所發現的。西洋人與日本人等，曾搜集這些經卷，加以研究，迄今未衰。

〔南海的佛教〕 關於北方系統的佛教，除了上列之外，在所謂南海及印度尼西亞地方也曾流傳過。馬來西亞、蘇門答臘、爪哇等地，在回教入侵以前，從三世紀到十四世紀的千餘年間，從印度本土直接傳入大小乘佛教。西元七百年前後，蘇門答臘的三佛逝（Śrīvijaya）曾經成爲佛教研究的中心。（取材自水野弘元《佛教要語的基礎知識》）

〔參考資料〕 印順《佛法概論》、《成佛之道》、《以佛法研究佛法》；《太虛大師選集》；霍韜晦《佛教的現代智慧》；玉城康四郎編．李世傑譯《佛教思想》；宇井伯壽《佛教汎論》；宮坂宥勝《佛教の起源》。

佛部（梵Buddha-kulaṁ）

密教用語。爲諸尊分類中之一部。亦爲胎藏界三部之一、金剛界五部之一，又稱爲如來部。指兩界曼荼羅中，屬於大日如來之德用者。《祕藏記》及《四十帖決》卷六是將理智圓滿大日法身法界體性智之德用，稱爲佛部。在胎藏界曼荼羅之中，中台八葉院、遍知院及持明院的諸尊皆攝於此部，此因遍知院之諸尊是表示毗盧遮那法身之衆德莊嚴，持明院之諸尊亦爲其持明使者之故。又，在金剛界曼荼羅之中，唯以智法身大日如來爲佛部之尊。

此部相當於五佛之中的大日如來，具足理智，覺道圓滿。在五智中，屬於法界體性智。在三密中代表身密，三昧耶形是塔婆。部主，在金剛界是大日，胎藏界是金輪佛頂。部母，金剛界無之，胎藏界之部母是佛眼尊。

〔參考資料〕 《蘇悉地羯囉經》卷上；《陀羅尼門諸部要目》；《大日經疏》卷五、卷十四。

佛頂（梵uṣṇīṣa，藏gtsug-tor）

密教用語。「佛頂」原指無人能見的佛之頂相，至為尊貴、殊勝。密教以此語引申為最尊貴之諸尊，而云「無頂尊」。此語之應用，可謂為佛的無見頂相之佛格化。音譯為烏瑟膩沙。《大日經疏》卷十（大正39‧683b）：「次一切佛頂者，一切佛頂謂十佛剎土微塵數佛之頂。頂是尊勝之義，最在身上也，即是十八佛不共法之別名。此本尊形像，一同釋迦具足大人之相。唯頂肉髻作菩薩髻形為異也。」

佛頂的種類，可分為三佛頂、五佛頂、八佛頂、九佛頂、十佛頂。此中，「三佛頂」是指廣大佛頂、極廣大佛頂、無邊音聲佛頂；「五佛頂」是指白傘蓋佛頂、勝佛頂、最勝佛頂、光聚佛頂、除障佛頂。《大日經疏》卷五謂「三佛頂」是如來三部衆德之頂，「五佛頂」是釋迦如來五智之頂，於一切功德中，猶如輪王具大勢力；「八佛頂」是此三佛頂與五佛頂的合稱；「九佛頂」是於八佛頂上，加攝一切佛頂；「十佛頂」是九佛頂上，再加普通佛頂。但其名稱依經軌之不同而有差別。

〔參考資料〕 《大日經》卷一；《大日經疏演奧鈔》卷五十三；《一字奇特佛頂經》卷上〈曼荼羅儀軌品〉；《玄應音義》卷二十二。

佛智（梵buddha-jñana，巴buddha-ñāṇa）

指佛所具有的聖智。亦即指證悟法界眞理的聖智。此聖智橫窮十方，竪盡三世，完全圓滿，為最勝無上之智見，相當於一切種智。諸佛即依此聖智發起無限的慈悲，以開啓攝化法界的大事業。

佛智是果智，不可思議，並非凡夫之智慧推測所能及。此因凡夫的智慧有限、不完全，而佛智是完全圓滿無限廣大之故。因此，《無量壽經》卷下云（大正12‧273b）：「如來智慧海，深廣無涯底，二乘非所測，唯佛獨明了。」《法華經》卷一（大正9‧5b）：「諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入。」又，《無量壽經》中積極地讚歎佛智，並揭示佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智等五智。此五智之中，佛智是總稱，其他為佛智的別稱。然而，有關佛智，諸家所說不同。唯識家分佛智為大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智等四智。眞言家在四智上加法界體性智為五智。三論家分為般若、漚和二智。天台家分為空（一切智）、假（假智）、中（一切種智）等三智。其他諸經論也有種種分類法，而不外平等、差別、根本、後得、如理、如量、權實、眞俗等。

佛殿

指安置佛、菩薩像的堂宇，或安置本尊像而成為伽藍中心的殿堂。又稱佛堂。由於佛又稱「大雄」，因此，在我國，佛殿又稱「大雄寶殿」，略稱為「大殿」。在印度、西域稱為香殿（gandhakuti）。《有部毗奈耶雜事》卷十云（大正24‧250c）：「造苾芻寺，僧房應作五層，佛殿應作七層，門樓七層；若造尼寺，房應三層，佛殿五層，門樓五層。」

我國古來於諸大寺中，即有佛殿的設立。如《洛陽伽藍記》卷一載永寧寺北有一佛殿，形如太極殿。內有丈八金像一尊、中長金像十尊、繡珠像三尊。作工奇巧，冠於當世。《歷代三寶紀》卷十二記述長安大興善寺之法堂、佛殿猶如天宮。又，唐‧段成式之《寺塔記》載長安平康坊菩薩寺的佛殿，有吳道子所繪的《消災經》及《維摩經》之壁畫變相。

此外，依《景德傳燈錄》卷六記百丈懷海的禪門規式（大正51‧251a）：「不立佛殿，唯樹法堂者，表佛祖親囑授當代為尊也。」《五家正宗贊》卷一〈德山見性禪師〉條（卍續135‧918上）：「師凡住院，拆却佛殿，獨存法堂。」可知禪宗初以不設佛殿為本規。爾後，因七堂伽藍制興起，佛殿遂與法堂成為禪宗伽藍的中樞。

在日本，禪林仿宋代形式，將佛殿建於法堂的正前方，名為金堂或本堂。又因寺院的不同而另有特殊稱呼，如在京都南禪寺名金剛王

寶殿，在天龍寺名覺皇寶殿，在相國寺及佛心寺名覺雄寶殿，在臨川寺名圓融道場等。今妙心寺、萬福寺、普濟寺等的佛殿，皆屬日本國寶。

◉附：寬忍《佛教手册》第六章第九節（摘錄）

佛寺布局

由於最初佛寺布局是按照漢朝的官署布局建造的，同時還有許多貴族和富人施捨現成的住宅爲寺，因此許多佛寺原來就是一所有許多院落的住宅。由於這些歷史原因，中國漢族地區的佛寺在近兩千年的發展過程中，基本上是採取了中國傳統的院落形式作爲佛寺的布局。這種院落式的佛寺布局，現在全國各處都可以看到。一般從山門（寺院正門）起在一條南北中軸線上，每隔一定的距離就佈置一座殿堂，周圍用廊屋或樓閣把它圍繞起來，這樣就構成一座寺院。具體地說，中央一線的主要建築，是山門、天王殿、大雄寶殿，大殿之後爲法堂或藏經樓，再大的寺院還有毗盧閣等殿堂建築物。天王殿前一般有鐘鼓二樓對峙。大殿之前，左右又有伽藍堂和祖師堂相對；法堂前面東西相向的是齋堂和禪堂。住持的住處稱爲方丈或丈室，多在法堂的左右。其他庫房、廚房、客房、浴室等則分布四周。

三門殿爲寺院的大門，一般都是三門並立，中間一大門，兩旁各一小門，所以稱爲三門殿。也有寫作山門殿的。天王殿是三門內的第一重殿。殿中間供彌勒菩薩像，彌勒菩薩像後供韋馱天，面北向。東西兩旁供四大天王像。大雄寶殿即是寺院的正殿，或稱大殿。大殿正中有供釋迦牟尼佛和阿難、迦葉尊者像，也有供三世佛（代表中、東、西三方不同世界的佛，中爲釋迦牟尼佛，左爲東方藥師佛，右爲西方阿彌陀佛）、三身佛（法身毗盧遮那佛、報身盧舍那佛、應身釋迦牟尼佛）的，也有供毗盧佛一尊的，淨土宗也有供阿彌陀佛（坐像）或接引佛（立像）的，也有在大殿供五方佛（正中是法身毗盧遮那佛，左首第一位是南方寶生佛，第二位是東方阿閦佛，右首第一位是西方阿彌陀佛，第二位是北方不空成就佛）的。正殿的佛像背後，往往有坐南向北的菩薩像。一般是騎龍的觀音，騎獅子的文殊，騎六牙白象的普賢；也有塑海島觀音，在觀音像旁有善財童子和龍女像的。大殿兩側大多供奉十八羅漢像。觀音殿（又名圓通殿、大悲壇、大士閣）內供奉形狀不一的觀音菩薩像。伽藍殿正中供的是波斯匿王，左是祇多太子，右是給孤獨長者。祖師殿正中供奉的是達摩初祖，左爲慧能，右爲百丈懷海。

殿堂所奉佛菩薩像

殿堂爲佛寺中各重要屋宇的總稱。殿，是安奉佛菩薩像以供禮拜祈禱之處；堂，是供僧衆說法之處。殿堂的名稱即依據所安奉本尊及其用途而定。安置佛、菩薩像的，有大雄寶殿（大殿）、毗盧殿、藥師殿、彌勒殿、觀音殿、韋馱殿、金剛殿、伽藍殿等；安置遺骨及法寶的，有舍利殿、藏經樓（閣）、轉輪藏殿等；安置祖師像的，有開山堂、祖師堂、影堂、羅漢堂等；供講經集會及修道之用的，有法堂、禪堂、板堂、學戒堂、懺堂、念佛堂、雲水堂等；其他供日常生活、接待之用的，有齋堂（食堂）、客堂、寢堂（方丈）、茶堂（方丈應接室）、延壽堂（病僧療養室）等。

我國寺院主要殿堂，如佛殿、法堂、毗盧殿、天王殿、方丈等，一般建於寺院的南北中心線上，其餘齋堂、禪堂、伽藍殿、祖師堂、觀音殿等，則作爲配屋而建於正殿前後兩側。

至於佛殿中佛像的安置，歷代迭有變異，古代的資料已難考查。唐代留存的格式，據五台山佛光寺佛殿所設，主像凡五尊，每尊各有脇侍五六尊。中尊爲釋迦，左次主像爲彌勒佛，右次主像爲阿彌陀佛，極左主像爲普賢，極右主像爲觀音。至宋代則有一佛四弟子（釋迦、文殊、普賢、迦葉、阿難）的形式。自宋代以後，較大佛殿常供三尊，即所謂三佛同殿。此或以彌勒爲中尊，釋迦、彌陀位於左右；或以釋迦爲中尊，彌陀、彌勒於左右；又有以藥

師代替彌陀坐於左位而成三尊。後彌勒遂另居於彌勒閣或彌勒殿。宋、遼時代，佛殿亦有供五佛乃至七佛。元代巨刹，多有前後二佛殿，前佛殿塑三世佛，即燃燈佛、釋迦佛、彌勒佛；後佛殿塑五智如來。明代佛殿猶多塑三世佛。明代以後，伽藍規制已有定式，故設像大抵一致。一般叢林佛像設三尊，中爲釋迦，左爲藥師，右爲彌陀；或釋迦左爲迦葉，右爲阿難；藥師、彌陀二佛已少見脇侍。較小佛殿，僅奉釋迦與二尊者，而置藥師、彌陀於別殿。此外，尙有些著名佛寺大殿，亦有唯供一佛或一佛二脇侍，或專供一菩薩的。又佛殿兩側，後世又多塑十八羅漢像的。佛壇背後，通常設觀音像，手持楊枝、淨水瓶，立於普陀洛伽山海之間，其四周則塑《華嚴經》中善財五十三參的人物，或《法華經》卷七〈普門品〉中救八難的景象。

寺院中，除佛殿以外，各殿堂的設置約略如下：

⑴**天王殿**：正面本尊爲彌勒，左右分塑四大天王；彌勒背後設有手執寶杵的韋馱菩薩，以守護佛寺。

⑵**金剛殿**：明代佛寺於山門內有金剛殿，塑二密迹金剛力士像，稱爲二王。後即塑於山門內，不另設殿。此二力士面貌雄偉，作忿怒相，手執金剛杵分立左右，守護佛刹。

⑶**法堂（講堂）**：爲演說佛法皈戒集會之處，一般位於佛殿後面。法堂內應有佛像；於堂中設立高台，稱爲法座；法座後設罘罳法被（今多設板屏），或掛獅子圖以象徵佛的說法；左鐘右鼓，於上堂說法時鳴之。

⑷**禪堂（僧堂、雲堂）**：禪僧晝夜於此行道。堂內設長連床（廣單），施椸架以掛道具。中設一圓龕，正中央奉聖僧像。在唐代，食堂即僧堂，後世於禪堂外另設食堂。於是食堂於東，禪堂於西，遂爲叢林定式。

⑸**毗盧閣（萬佛樓、藏經閣）**：分上下兩層設像，上供法、報、化三佛並設萬佛之像，左右庋置大藏經等，後設觀音大士；下奉毗盧遮那如來，旁列十八應眞羅漢、二十威德諸天。

⑹**轉輪藏殿（轉藏殿）**：於收藏經藏的堂中心，設一大型旋轉書架，內置經藏，旋轉即可檢出所需經卷。此是梁代傅翕（善慧大士）所創，爲不識字者或因他緣逼迫而無暇閱讀者，特設方便，具信心者僅推之一匝，即可獲得與看讀經典同等的功德。故轉輪藏殿皆奉大士寶像於藏殿前，又列八大神將運轉其輪，稱天龍八部。

⑺**伽藍殿（土地堂）**：位於佛殿或法堂之東，供奉守護伽藍土地的神像，今一般多供最初施造祇園精舍的給孤獨長者、祇陀太子及其父波斯匿王三像。

⑻**祖師堂**：位於佛殿或法堂之西，多奉達摩或該寺開山祖師，今一般佛寺祖堂，以達摩、慧能爲禪宗之祖，馬祖創叢林，百丈立淸規，故多立達摩塑像於中，慧能或馬祖位左，百丈位右，三像並坐。

⑼**浴室**：安置跋陀婆羅（善守）之像。

⑽**香積廚（廚房）**：古代安置菩薩（傳爲洪山大聖）像，自元代以後，則多奉大乘緊那羅王像，祈其監護。

〔參考資料〕《一字頂輪王經》卷一；《廬山記》卷二；《古清涼傳》卷上；《廣清涼傳》卷上；《有部目得迦》卷八；《禪林象器箋》〈殿堂門〉；《和漢禪刹次第》；《勅修百丈清規》卷上。

佛鉢

指佛所持的鉢器。《四分律》卷五十二（大正22・952a）：「時瓶沙王以石鉢施諸比丘，（中略）佛言不應畜，此是如來法鉢。」《大智度論》卷二十六（大正25・252c）：「而不聽比丘用八種鉢者，（中略）石有粗細，細者不受垢膩故，世尊自畜。」據此可知，佛所持的是石鉢。

關於佛鉢的由來，據《太子瑞應本起經》卷下所述，佛成道後七日（一說是七十七日）未食，適有提謂、波利二商主始獻麨蜜，佛時知見過去諸佛皆以鉢受施。四天王知佛所念，

各至頞那山上，從石中得自然之鉢，俱來上佛，佛乃受四鉢置於左手之中，右手按其上，以神力合爲一鉢，令現四際。《出三藏記集》卷十五〈智猛傳〉（大正55·113b）：「又於此國見佛鉢，光色紫紺，四邊燦然。」《高僧法顯傳》〈弗樓沙國〉條云（大正51·858c）：「雜色而黑多，四際分明，厚可二分，甚光澤。」皆符合此說。

關於其容量，《法苑珠林》卷三十載僧伽耶舍之鉢（大正53·513b）：「釋迦如來在世之時，所用青石之鉢，其形可容三斗有餘。」另據《高僧法顯傳》所載，可容二斗許。

關於其重量，《大智度論》卷二十六云（大正25·252c）：

「所以不聽比丘畜者以其重故。（中略）問曰：侍者羅陀彌善、迦須那利、羅多那、伽娑婆羅、阿難等，常侍從世尊執持應器，何以不憐愍？答曰：侍者雖執持佛鉢，以佛威德力故，又恭敬尊重佛故，不覺爲重，又阿難身力亦大故。」

佛鉢在佛涅槃後，似被移到北方的布路沙布邏（Puruṣapura）國。據《馬鳴菩薩傳》及《付法藏因緣傳》卷五所述，月氏國王攻破摩揭陀國的華氏城，取得佛鉢及馬鳴而還。據《高僧法顯傳》〈弗樓沙國〉條所述，佛鉢在此國，月氏王欲取佛鉢，故興兵來伐此國，伏此國已，欲持鉢去，乃置鉢於象上，象便伏地不動。王令人更作四輪車載鉢，以八象共牽復不能進，因而在此處建塔及僧伽藍，以安置之，號佛鉢寺。據《出三藏記集》卷十五所述，智猛和法勇等人曾在罽賓禮拜佛鉢。據此可知，在迦膩色迦王之時，甚或在此之前，佛鉢已傳入北印度。至東晉時，仍保存於布路沙布邏國。又據《蓮華面經》卷下所述，佛鉢爲罽賓國寐吱曷羅俱邏王打破，然後移到北方，輾轉移至波羅鉢多國。該國之人大設供養，遂以佛力將破鉢還原。

《大唐西域記》卷二〈健馱邏國〉條云（大正51·879c）：「王城內東北有一故基，昔佛鉢之寶臺也。如來涅槃之後，鉢流此國，經數百年式遵供養。流轉諸國在波剌斯。」同書卷十一〈波剌斯國〉條云（大正51·938a）：「釋迦佛鉢在此王宮。」此中所說的寐吱曷羅俱邏（Mihirakula）王若與《付法藏因緣傳》卷六所說的殺師子比丘及斷絕付法的彌羅掘王同一人，則可說確實有佛鉢破碎之事。又可將《蓮華面經》中的波羅鉢多國視爲波剌斯的訛音，故可認爲佛鉢是被寐吱曷羅俱邏王打破，至東晉以後始移到波剌斯國。

據《蓮華面經》所述，佛鉢在後來法滅之時，至沙伽羅龍王宮，尋經四天王宮、三十三天宮、化樂天等而出金剛際。及彌勒成佛時，再至閻浮提，與舍利共現虛空，放五色光，利益度生。又據《高僧法顯傳》〈師子國〉條所述，天竺道人謂佛鉢本在毗舍離，今在犍陀衛，若干年後，經西月氏、于闐、屈茨、師子、漢地等國而還中天竺，尋上兜術天受彌勒供養。後至龍宮，及彌勒成道時，分爲四鉢移至原來的頞那山上。

◉附：印順〈佛鉢考〉（摘錄自《妙雲集》下編⑨）

釋尊所受四天王所奉的石鉢，等到入滅以後，留在世間，爲衆生作福田。從前，因爲傳說紛紜，以爲是應化無方，其實起初在毗舍離，後來在弗樓沙，末了到波斯，以後就無從考見了。

晉·法顯《歷遊天竺記》說：「法顯在此國（師子國），聞天竺道人於高座上誦經，云：佛鉢本在毗舍離，今在犍陀衛。竟若干百年，當復至西月氏國；若干百年，當至于闐國；住若干百年，當至屈次國；若干百年，當復來到漢地；住若干百年，當復至師子國；若干百年，當還中天竺；到中天已，當上兜術天上。」《法苑珠林》卷三十九，所說大致相同。所說的毗舍離與犍陀衛，是既成的事實；西月支以下，還是預言。

舊傳有《鉢記經》，現在已經佚失。《法

苑珠林》卷三十約略的說到：「釋迦如來在世之時，所用青石之鉢，其形可容三斛有餘。佛泥洹後，此鉢隨緣住福衆生。最後遺化，興於漢境。此記從北天竺來，有兩紙許。甲子歲三月，至石澗寺，僧伽耶舍小禪師，使於漢土宣示令知。」石澗寺在壽春，不知這是那一甲子！在晉宋間，壽春石澗寺與江陵辛寺，往來非常繁密。法顯於晉・義熙十四年（戊午），在建業譯完了經；後來到江陵，就死在辛寺。《鉢記》的傳出，大抵即依法顯所記的敷衍而成。稱涅槃爲泥洹，也順於法顯的譯語。甲子，也許即是宋・元嘉元年。

佛鉢初在毗舍離，雖沒有其他的文證，然大致是可信的。因爲佛滅於拘尸那，即離毗舍離不遠。佛鉢的自東而西，有二文可證：(一)《佛滅度後棺斂葬送經》——《師比丘經》說：「佛滅度後，諸國諍之。……（鉢）轉當東遊，所歷諸國，凶疫銷歇。……極東國王，仁而有明，鉢當翔彼。王崩之後，其嗣淫荒。……王亡尊鉢，憂忿交胸。」此經爲西晉失譯；佛鉢的流傳東土而失去，可見大概。(二)迦膩色迦王求馬鳴及佛鉢事，如眞諦譯《馬鳴菩薩傳》說：「北天竺小月氏國王，伐於中國，圍守經時。……汝國有二大寶，(一)佛鉢，(二)辯才比丘。以此與我，足當二億金也。……以與之，月氏王使還本國。」《付法藏因緣傳》，也與此大同：月氏國王爲旃檀罽昵吒王；以馬鳴、佛鉢、慈心雞奉王而退兵。《付法藏因緣傳》說馬鳴爲華氏城人。《西域記》卷八說馬鳴難破鬼辯婆羅門，也在華氏城。多（多羅那他）氏《印度佛教史》（十七、八章）說：馬鳴曾住華氏城的華嚴寺，也在東方。《西域記》卷十二的「東有馬鳴」，也可以爲證。關於迦膩色迦王的東征，見於《大莊嚴經論》卷五：「拘沙種中，有王名眞檀迦膩吒，討東天竺，既平定已。……王倍於佛法生信敬心。」

這些，不是要證明馬鳴爲華氏城人，與迦膩吒王有關係，是說佛鉢本來是在東方的。毗舍離的佛鉢，在摩伽陀王——華氏城爲王都的轄區內。佛鉢的流入北印，適爲迦膩吒王都的弗樓沙，那無怪有獻鉢於月支王的傳說。

中國佛教徒去西方參禮，見到佛鉢時，已在弗樓沙。然所用的地名，非常不同，引起許多誤會。現在一起列出來：

(1)犍陀越：如《水經註》引釋氏（道安）《西域記》說：「犍陀越王城西北有鉢。」

(2)大月支：如《水經註》引竺法維說：「佛鉢在大月支國。起浮圖高三十丈，七層，鉢處第二層，金絡絡鎖懸鉢，鉢是青石。」

(3)弗樓沙：如法顯《歷遊天竺記》說：「弗樓沙國。……佛鉢即在此國。……於此處起塔及僧伽藍，並留鎮守種種供養。……可容二升（斗）許，雜色而黑多，四際分明，厚可二分，甚光澤。」《法顯記》的弗樓沙國，實在即犍陀越的王都。所以又說：「今在犍陀越。」那末，犍陀越與弗樓沙，名稱雖異，而所指的地方是同的。這在《西域記》卷三中，說得更分明：「犍陀邏國，……大都城號布路沙布邏。……王城內東北，有一故基，昔佛鉢之寶臺也。如來涅槃之後，鉢流此國，經數百年。」此犍陀邏的王都布路沙布邏，即月氏迦膩色迦王都；這可見法維說在大月支國，其實也還是一樣的。

(4)罽賓：《高僧傳》卷三〈智猛傳〉說：「到罽賓國，……於此國見佛鉢，光色紫紺，四際畫然。猛香華供養，頂禮發願。」《高僧傳》卷三〈曇無竭傳〉也說：「至罽賓國，禮拜佛鉢。」智猛、曇無竭，與法維、法顯，是同時的先後人，怎麼會佛鉢又忽在罽賓？不知罽賓，不一定指現在的迦溼彌羅。中國人所稱的罽賓，自漢以來，每指犍陀羅一帶爲罽賓的。唐時，還有指迦畢試而說的。罽賓即犍陀羅，近代人很多是知道的。

(5)沙勒：〈鳩摩羅什傳〉說：「什進到沙勒國，頂戴佛鉢。」唯有這一則，與其他的不合。羅什初到罽賓修學，其後經沙勒還龜茲。我以爲，如不是在罽賓頂戴佛鉢，門人傳說錯了；必定是在沙勒禮敬文石唾壺，誤傳爲佛

鉢。隋譯的《德護長者經》說到：「我鉢當至沙勒國，從爾次第至脂那國。」這與《法顯記》所說到于闐、到龜茲、到中國一樣，是希望而不曾成為事實的。總之，佛鉢在大月氏王都——犍陀羅的弗樓沙城；約從西元二世紀中到五世紀中——三百年。

其後，佛鉢流入波斯，如《西域記》卷二說：「流轉諸國，在波剌斯城外。」然《西域記》卷十一〈波剌斯國〉說到：「釋迦佛鉢，在此王宮。」到底在城外或宮內，玄奘從傳聞得來，也並不曾確實。佛鉢的流入波斯，傳說與嚈噠的侵入北印度有關。隋‧那連提耶舍所譯的《蓮華面經》說：「此大癡人（蓮華面，梵語寐吱曷羅俱邏），破碎我鉢。……佛破碎鉢，當至北方。……彼破碎鉢，當向波羅鉢多國。」寐吱曷羅俱邏，即《西域記》之摩訶邏矩邏（大族），是大破壞犍陀羅——罽賓的佛法者。波羅鉢多即波羅婆，印度是這樣稱安息人的。所以佛鉢的自弗樓沙去波斯，總在西元470年頃。魏‧宋雲等到犍陀羅（520），記述種種聖蹟，卻沒有說到佛鉢，當時是已經移流到北方了！

〔參考資料〕《過去現在因果經》卷三；《太子瑞應本起經》卷下〈出家品〉；《大品般若經》卷一〈奉鉢品〉；《佛滅度後棺斂葬送經》；《盋鉢經》；《四分律》卷三十一；《五分律》卷十五；《大唐西域記》卷八；《大智度論》卷三十五；《法苑珠林》卷九十八；《小野玄妙佛教藝術著作集》第二冊。

佛像

〔定義〕 佛教中作為禮拜的雕像或畫像。一般多指雕像為佛像，畫像為佛畫。或分為兩種情況，如專稱佛陀之形像為佛像，或總稱佛教尊像為佛像（包括佛、菩薩、天、明王）。

佛陀像原僅限於指佛教開祖釋迦牟尼佛。但在大乘佛教興起後，佛陀像乃又增加阿彌陀、阿閦、藥師、毗盧遮那、大日如來等佛之形像。

菩薩原是對釋迦成道以前（包括開悟以前及前世）的稱呼，後為與大乘菩薩有所分別而專稱成道以前的釋迦為釋迦菩薩。「大乘菩薩」之稱最早用於將來成佛的彌勒菩薩，此外有觀音、勢至、文殊、普賢、日光、月光、地藏等菩薩，密教也產生金剛薩埵、五祕密、普賢延命、准胝、多羅、虛空藏等許多菩薩。

不動明王等明王像，是作忿怒形相的密教特有尊像。其產生與印度教之濕婆神有密切關聯。

自古被視為守護佛法的印度諸神，總稱為天，有梵天、帝釋天、吉祥天、辯才天、龍王、夜叉、訶梨帝母（鬼子母神）、摩利支天、大黑天、聖天等，以及四天王、八部衆、十二天等羣神。因此在日本，佛教尊像被類分為佛（如來）、菩薩、明王（忿怒）、天部，後再加上星宿、鬼神類、因神佛調合而產生的垂迹神、羅漢、高僧等像。

〔起源〕 由於佛像是佛教徒的禮拜對象，所以有佛教在最初期即有佛像的說法。佛典中也有釋迦在世時優塡王造旃檀佛像（世界上第一尊佛像）的記載。此外，藥叉（夜叉）、因陀羅（帝釋天）、吉祥天等印度諸神，從西元前即被當作佛教守護神而出現在佛教雕刻中。但是，其他各種史料顯示，釋迦滅後數百年間佛陀像仍未出現，信徒禮拜的對象是供奉釋迦遺骨的窣堵波（舍利塔）。在描繪釋迦事蹟的佛傳圖中則以菩提樹象徵佛陀成道；以法輪、台座象徵佛之說法，以足跡表示佛陀之遊化，並未用人像來表現佛陀。

首先突破此一傳統，用人像表現佛陀的是，西元100年的犍陀羅，其次為摩突羅。印度早就有守護神的製作，在表現佛像的技術上並無困難，其所以不製作佛像，一定是為了某些原因。後來突破那些制約而製作佛像，也一定有其緣由。至於為什麼不表現佛陀？又為什麼開始表現？關於這兩個問題，雖有各種說法，但並無圓滿的答案。

由於大乘佛教與佛像都出現在西北印度的

貴霜王朝，因此自古即有人主張佛像的出現與大乘佛教有關。此一論點在現代學術界曾有人從佛教史立場再度加以强調。但是依據遺品看來，則仍無法獲得證實。一般美術史家皆不同意此一主張。他們認爲佛像的製作是受希臘、伊朗等西方文化的影響，而以西方的神像製作法製作的。佛陀像首先以與弟子、信徒同樣大小的形像在浮雕的佛傳圖中出現，後來則逐漸演變成佛陀像較大，不久又出現單獨的佛陀像。

〔初期佛像的式樣〕 初期犍陀羅佛像之特色爲：鬈曲的長髮在頭上紮成髻。具西洋風味的容貌。較厚的通肩袈裟上有明顯的衣褶。傾向具體性、現實性的表現。另一方面，初期摩突羅佛像爲純印度式的，完全不受外來技法的影響，特色爲螺旋形的肉髻，披較薄偏袒右肩的袈裟。貴霜朝時代的佛像製作，大抵爲犍陀羅、摩突羅兩地所獨占，本來兩地佛像之表現完全不同，但經過不久則互相影響。及至三世紀則出現將頭髮作成螺髮的佛像，佛陀像的基本形式乃告形成。

佛陀像大抵爲釋迦像，貴霜王朝時代稍晚期也出現像阿彌陀般的大乘佛陀像。但是釋迦像與其他佛陀像的容貌並無差別。要辨識時，必須依據刻銘始知尊名。菩薩像似乎與佛陀像同時出現，現有的許多遺例，一般都穿著、佩戴著各種嚴身具。在貴霜時代，佛陀像、菩薩像之基本形已告成立，其製作趨向活潑化。而隨著佛教之傳布亞洲各地，佛像也在各地發展成不同的姿態。

〔造像之開展〕 **㈠印度**：二世紀後期案達羅已出現犍陀羅與摩突羅所造的佛像，繼而也盛行佛像製作。在笈多朝旃陀羅笈多二世（337～414在位）時，曾一時停滯的北印度造形活動再度恢復盛況，不久產生技法更見洗練的佛像。其地位也從原是窣堵波的雕刻裝飾成爲本尊。此笈多式樣的造像係以摩突羅與薩爾那特（鹿野苑）爲中心。其最盛期，前者從五世紀前期至中期，後者在五世紀末期。兩地造像風格不祇影響印度，甚至於東南亞、中亞地區也受到很大的影響。

笈多王朝以後，隨著佛教的衰退，佛像的表現也逐漸形式化，佳作極少。但是波羅王朝時密教興盛，多面多臂像及忿怒像漸告產生，尊像種類顯著地增加。到1200年前後，印度佛教滅亡，印度佛像之製作乃畫下休止符。印度的佛像，就造像材質言，主要爲石像，其他爲塑像、金屬像。但無木雕像。

㈡錫蘭・東南亞：隨著佛教向東南亞的傳播，東南亞一帶的佛像製作也開始發展。此一地區的佛像，初期有明顯的印度風味，不久則各具民族特色。

⑴錫蘭：從四世紀起即在印度案達羅式樣的影響下，開始佛像製作。其佛像特色爲：偏袒右肩，袈裟緊裹，衣褶密集間隔相等。在波隆那盧瓦有十二世紀所雕的巨大磨崖像。十三世紀以後大多爲青銅等金屬像，佛像衣褶改爲細狀波紋，頭上頂戴火焰形的頭光，形式化加劇。由於錫蘭佛教屬小乘上座部系，故其佛像製作以釋迦像爲主，但也有觀音等大乘菩薩像及密教系尊像。

⑵緬甸：在蒲甘朝（1044～1287）時代造形活動最爲隆盛。此王朝之歷代諸王皆爲小乘佛教的信奉者，佛像僅限釋迦佛、過去四佛。式樣沿襲印度波羅式。

⑶泰國：也以小乘上座部佛教爲主流。現存最早佛像作品爲多巴拉巴提時代所造（七～十一世紀），屬印度薩爾那特系，衣薄而具透明感。南部在八、九世紀所造的佛像爲大乘菩薩像，技法洗練。十一至十三世紀，中部及東部盛行庫蔑族的造形活動。十三世紀以後在泰族統治期間，民族化的氣氛濃厚，可惜逐漸缺乏生氣。

⑷柬埔寨：由於庫蔑族具有卓越的藝術天分，在五至十五世紀盛行印度教美術期間，也有若干佛像佳作。依據觀音信仰所造的菩薩像，尤受注目。佛陀像形式多以捲曲盤繞的眼鏡蛇爲座。在寮國及越南兩地，遺品較少。

(5)印尼：此地之佛像作品，在東南亞佛教雕刻中評價最高，尤其是中部爪哇。該地在八、九世紀時佛像造形活動達到顛峯。其造型典雅有魄力。當時之統治王朝爲夏連德拉，該朝諸王皆爲大乘佛教徒。

供奉在干第・文茶中的本尊，高約三公尺，與兩旁之脇侍菩薩均體軀勻整，充滿力感，堪稱東南亞佛像的最佳傑作。干第・文茶外壁的密教系浮雕像也屬精品。波羅浮屠至今仍保存原有五〇四尊傑出的等身佛坐像，迴廊壁上的浮雕，也極具藝術性。

十三世紀以降，由於東部爪哇產生混融印度教與佛教而成的特異信仰（濕婆・佛陀信仰），佛像之製作遂失原來的風格。

(三)中亞：佛像傳播的第二路線是從西北印度經中亞而向東方散佈。自二世紀一直到九世紀，是中亞佛教的造形活動期間。由於中亞地處東西文化交流之要衝，因此，當地的佛像，不祇吸收伊朗等西方文化，同時也受到中國唐代文化的深刻影響。此地區之佛像雕刻以不易毀壞的塑像爲主，然在惡劣的自然條件及人爲的破壞下，所存遺品頗少。

阿富汗東部屬於犍陀羅文化圈，佛像主要爲石雕、塑造雕刻。興都庫什山中的巴米揚有巨大的磨崖佛像，宏都基斯坦及達巴薩爾達爾的塑造美術爲阿富汗佛教美術末期的代表作，具濃厚的中亞特質。

西土耳其斯坦（昔之俄屬中亞）：近年出土而尚未解明的出土物不少。奧克薩斯河北岸的卡拉提培及伐雅斯提培，在貴霜王朝統治下之二至四世紀時，使用石灰岩及塑土製作具犍陀羅風格的佛像。七至八世紀的阿吉那提培及庫巴出土的塑造雕刻，與阿富汗末期的作品有頗多共通點。

東土耳其斯坦（新疆）：佛教遺蹟散布在天山南路之南北兩道。北道大多爲石窟寺院。無岩山的南道則以煉瓦、木材建造寺院。由於北道石質屬易脆的礫石，故石窟寺院中的佛像，也以塑像爲主，且大多上色。此外也有金屬佛像及木雕佛像。南道和闐的佛像雕造，開始於貴霜王朝勢力東向延伸入該地時。

大谷探險隊帶回日本的金銅佛頭（三～五世紀作品），是中亞最早期的遺品之一，與巴基斯坦北部斯瓦特地方的石佛有類似之處。嚴飾拉瓦庫窣堵波外壁的八十餘尊塑像羣也具有犍陀羅、摩突羅、伊朗風格。位於南道東端的米蘭第二古址之塑佛坐像，具笈多式樣。北道中央庫車地區的庫姆多拉石窟塑像，大抵遺有美麗的色彩，不僅有印度、伊朗風格，而且也有中國的唐代風格。東邊的修爾秋克、喀拉和卓塑像，塑造年代不同，但同樣具濃厚唐味。

(四)西藏佛教圈：印度末期的佛教，尤其是密教，從尼泊爾傳到西藏，復遍及於蒙古及中國東北，形成獨特的有別於日本密教系統的藏傳密教。其佛像雖有從本初佛產生五佛，再由五佛流出所有佛、菩薩、明妃、護法神而完成龐大數目的尊像體系，但大多爲怪異的忿怒像，或「雙身像」（男尊女尊合抱像）。大體爲青銅造像，主要分布在尼泊爾到中國北部一帶。此處的淸朝佛像在圖像學上極爲重要，但是多屬形式化，缺乏藝術性。

(五)中國：中國是善於保持傳統文化的國家，輸入的佛教及佛像之表現都經過改變。不過，在被考訂爲最古老的遺品之中，仍留存有許多印度式的成分。據文獻記載，中國之造像係始於二世紀後半期。而江蘇省連雲港市的孔望山漢代磨崖像，被斷定是後漢末年（也就是二世紀後半葉）的作品。四川省樂山縣麻浩崖墓出土的浮雕斷片及彭山縣崖墓出土的陶片等則被鑑定爲後漢末年至東晉的作品。四世紀的作品，有日本京都藤井齊成會收藏的具有犍陀羅風格之銅造菩薩立像；三藩市・亞洲美術館藏的銅造如來坐像仍保存後趙・建武四年（338）之銘記，犍陀羅與中國風格兼具。

其後中國盛行以石、銅爲主要材料的單獨像及石窟、磨崖造像。最盛期主要是在五世紀末葉至八世紀前葉，即南北朝至盛唐時代。其質量皆值得一提。在像體與服裝的表現上，前

者已從印度式改爲具漢文化傳統的容貌與服制，後者則在實現理想及寫實的調和上頗具意義。以石窟造像爲例，前者有雲岡石窟的曇曜五窟與龍門石窟的賓陽中洞，後者有以奉先寺洞爲中心的龍門唐代窟。

唐代造像因塑造及乾漆技法而更趨寫實化。塑造技法，從佛像東漸之初即被用在石窟造像上；乾漆造木雕的技法同時在南北朝時代出現在江南。這些技法後來也與石雕及鑄造的技法同時被使用，就佛像造型而言，唐代後半期雖產生密教尊像，五代與遼也產生各具地域特色的佛像，但由於整體宗教美術之低調而引起的形式主義，及因反映現實世相的寫實主義，造成質的低落，以致不再呈現唐代佛像造型製作的高潮。

㈥朝鮮：朝鮮半島在四世紀後半葉傳入佛像。一般皆謂其傳播次序爲，從北部的高句麗開始而向百濟、新羅傳布。但無史實可證。在遺品方面，最古老的是韓國國立中央博物館所藏延嘉七年（539？）的銅造如來立像等若干小金銅佛。這些佛像只有干支紀年，此外並無確定的年號，故確實的製作年代仍不得而知。其造型係受六世紀初葉中國佛像風格的影響。由於歷史、地理的關係，故高句麗受北魏影響，百濟受南朝劉宋影響。換言之，像體、服制都已經漢化。

半跏思維形菩薩像因受特殊信仰的影響，至新羅初期始告流行。到了新羅時代，由於受到唐代風格更强烈的影響，因此，凡像種、樣式、技法等皆告全面模仿。但一般而言，似比中國佛像更爲典雅，多表現易於親近的特質。廣州石像即此時期的代表作。其格調之高不下於盛唐作品。從慶州南山諸處的石佛，以及總稱爲「新羅佛」而分散在日本的多數小金銅佛像，也足以說明此一時代佛像之盛行。

高麗時代以後，造像規模顯著減少。其中值得注意的是，鐵佛製作之盛行，以及新羅統一以後所製作的、引人注目的結觸地印與智拳印之如來像。整體而言，朝鮮佛像之像種比較貧乏，這應與密教未曾在此地紮根有關吧。

㈦日本：日本佛像最早於六世紀中葉由朝鮮半島傳入。相傳當時有造寺、造佛工匠也一齊到日本。但根據正史記載，日本第一次造像是在推古天皇十四年（606），即飛鳥寺本尊金銅丈六釋迦像（飛鳥大佛），然此像今已損傷，迭經修補。雖然日本佛像最初是由朝鮮半島傳入，但式樣却忠實地學習六世紀前半期的中國。材料以銅、木爲主。

此後日本也以銅、木爲主要造像材料，尤其在平安時代以降，木雕像更超過八成以上。石像較少，這似是日本的特色。奈良時代日本與統一朝鮮半島的新羅國同樣在中國唐代强烈之影響下，即使在材質上也多半採用乾漆與塑的技法。由於中國的此類遺品留存極少，因此日本這種均衡保持寫實與理想的美麗造形，在世界上獲得極高的評價。

奈良時代末期密教傳入日本，平安初期因眞言、天台兩宗之弘揚而興隆。在中國及朝鮮半島遺例極少的密教造像，在日本曾大爲發展。不久，淨土教興起，在以阿彌陀如來爲主的造像中，既反映平安貴族社會意向，也表現日本式造型。其次的鎌倉時代，雖以奈良、平安兩期的佛像爲典範，但也建立了日本自己的佛像式樣。可惜此一情形並未維持多久。

〔關於佛像的用語〕　除本文一開始所述及之種類、名稱外，另有若干名詞須略作解釋。①本尊：作爲某寺或某堂的主要崇拜對象。②脇侍：配置在本尊兩旁的隨侍尊像。三尊一組時，通常又稱本尊爲中尊。如「阿彌陀三尊」而言，中尊是如來，脇侍是二尊菩薩像。特殊形態的有龕像、碑像、幢像、懸佛等。

〔材質〕　石：印度到朝鮮半島的主要造像材料。木：日本主要的造像材料。銅：整個佛教圈所共用。塑造及乾漆造也占相當比例。在依據模型大量生產的技法誕生後，甎佛、泥像、押出佛相繼出現。而由印刷而成的印佛、摺佛等，也都有助於佛像的普及。

經典中對造像法也有記載，就使用木頭爲材料而言，最先使用白檀等香木，後以柏代用。這大概是促成中國唐代以後各式各樣檀像發展的原因。就鑄造而言，有使用鐵、金、銀的各種佛像，另如織成像、繡佛等特殊造像也頗爲有名。

〔**法量**〕　依其身量，有丈六像、半丈六像、大佛像、等身像、胎內等身像等。丈六像，依據《觀佛三昧海經》卷一、《薩婆多毗尼毗婆沙》卷九等所載，佛身量倍於常人，爲一丈六尺。半丈六像是丈六的半量，如《觀無量壽經》所說（大正12・344c）：「或現小身，丈六八尺。」大佛像是丈六以上的大像，其身量不一。等身像，約佛而言，是以丈六爲等身；若就願主而言，是與願主的身長等量。如《有部苾芻尼毗奈耶》卷二所載（大正23・915c）：「以贍部金隨佛形量，作等身像。」是約佛而言；而《集神州三寶感通錄》卷中所載，梁武帝造等身金銀像兩軀，於重雲殿晨夕禮事，是約梁武帝的身量而言。又在丈六像等大像之中，安置一搩手半的小像，稱爲胎內等身像。

〔**形相**〕　在佛教尊像四部類中，佛像因爲是以歷史的佛陀（即成道後的釋迦）爲基本，因此印度都以出家修行者的姿態表現。除以一塊布裹身外，像身再無其他嚴身之裝飾。但是，在强調佛是超乎凡人的趣勢影響下，三十二相、八十種好的特徵乃逐漸表現在佛像上。在服裝方面，六世紀以後中國以東諸國，盛行下半身覆裙衣（裳），其次穿著稱爲僧祇支的肩衣，然後再著僧伽梨（大衣）。僧伽梨的穿著法有二，即覆兩肩的通肩與露右肩的偏袒右肩。但是佛部中的大日如來造型，則例外的採取菩薩形。

菩薩形：頭上紮髮，著寶冠等嚴身具。腰著裙衣，上半身裸露但披繞稱爲天衣的細長布。中國古代菩薩像有足穿草鞋之例，中國以東諸國，上半身穿著如內衣般的衣物。菩薩部本來是以慈悲相表現，以安詳的常人身體表現爲準。可是也有少數是忿怒形的。

天部諸神，本來爲異教神祇，後來才被吸收爲佛教的護法神。此類尊像，大體依其神格而有各式各樣的形相。由於此類天神大多具有防禦外敵的使命，因此其表情、姿態採取激烈的表現手法。如四天王及十二神將等以甲冑防身。同樣以激烈的忿怒形表現的明王部，係以調伏外敵爲目的而成立，其服制及嚴身具借自菩薩形，而以多面多臂，及髑髏、蛇等爲環釧而表現忿怒相。諸多像種的像容在中國以東發生許多變化，但明王部的變化是比較少的。

〔**姿勢**〕　有立像、坐像、倚像、臥像、飛行像等。立像有兩足齊整直立式及一足放鬆、一足支持重心的屈斜形。坐像多是表入定、說法、降魔成道等相，有結跏趺坐（全跏）、半跏趺坐、箕坐之別。結跏趺坐多用於佛，半跏趺坐多用於菩薩，箕坐像是豎一足而坐，如犍陀羅出土的觀音像、胎藏界曼荼羅如意輪觀音等即是。倚像是脚垂下而倚坐的像。有三種：一是單垂一足，一是雙足並垂，一是兩足交叉垂下。臥像是橫仰的尊像，專用於涅槃像。飛行像是化佛、諸天在空中飛行之像，大抵以乘飛雲或飄拂天衣之相狀表現。

此外，太子誕生像：一手指天，一手指地的釋迦誕生像；經行像：釋迦遊行教化像；單獨的彌陀佛或彌陀、觀音、勢至的接引像；明王、天部中也有不少特殊立姿、坐勢的尊像。

〔**印相**〕　各尊像所結印相不一定相同。佛部有釋迦禪定時，兩掌重疊置足上，左右大姆指輕觸的禪定印；釋迦降魔時，右掌伏置右膝上的降魔印；說法印爲施無畏印、與願印，或兩者合併之施無畏・與願印，此爲諸佛共通之印。此外另有阿彌陀佛的接引諸印，大日如來的金剛界智拳印等。

〔**莊嚴具**〕　除穿著在身上之嚴身具外，光背、台座、天蓋等也是常見的莊嚴具。光背：象徵佛所發出的光明，有莊飾在頭部的頭光，以及在背後的身光，以圓形或火焰形表現。又，三尊同一光背則稱一光三尊形光背。台座

：有宣字座、蓮花座、岩座、瑟瑟座、荷葉座等。另有文殊菩薩以獅子爲座、普賢菩薩以象爲座，四天王足踏邪鬼等形式。天蓋：有蓮花形的圓蓋及棋盤格形的方蓋，並有以圓蓋、方蓋爲基本再加以變化的各種變形。

◉附：高田修《佛像的起源》〈結論〉（摘錄）

總之，佛像在犍陀羅和摩突羅是個別但也幾乎是同時出現和成立，他們都以「佛傳圖的主角——釋尊之姿態表現」爲其出發點去發展。但在討論兩地的佛像之出現過程時，我們有理由認爲犍陀羅先一步開始表現佛像，摩突羅則稍晚一些也踏上造像之途。至於最初佛像出現的時期，自然已不能下決定性的年代。然犍陀羅方面是從貴霜朝統治的前期，大約西元後一世紀的末葉起，摩突羅則可推定其最早的佛傳圖之出現不會早於二世紀之初。

從這樣的結論來看的話，領導創作佛陀形像表現的是犍陀羅，這一點我們是站在主張犍陀羅起源的陣線上的，然而我們主張的內容與向來的任何一種佛像起源說是不同的。依我們的研究，佛像在犍陀羅及摩突羅兩地展開，這兩個完全異質的美術，在完全不同的環境中以各自獨特的表現方式各別地產生。因此，這兩種佛像的發生，我們全然找不到一方蒙受他方造型影響之跡象。不但如此，兩者的發生時期，也頗爲接近。就這一點而言，庫馬拉史瓦米所曾提過的「同時各別起源說」在此也重新得到確認。但是我們的論點不像他那樣是單純的二元說。我們主張佛像在兩地起源。亦即以犍陀羅佛像爲開端，而摩突羅佛像則在沒有受到犍陀羅造型影響的情況下，創造了佛像。

〔參考資料〕 高田修《佛像的起源》（《世界佛學名著譯叢》㊽、㊾冊）；陳清香〈中國初期的佛教造像〉；李玉珉〈犍陀羅的彌勒信仰〉、〈隋唐之彌勒信仰與圖像〉；小野玄妙《佛教美術概論》；松本文三郎《印度の佛教美術》；小杉一雄《中國佛教美術史の研究》。

佛榭（Alfred C. A. Foucher；1865～1952）

法國東方學及佛教史學者，爲佛教美術的權威。1895至1907年期間，數度前往印度、中南半島、爪哇等地作學術探險旅行，研究佛教圖像。1918至1926年，又赴印度、錫蘭、波斯、阿富汗、日本、中國等地，進行考古調查。其間，與哈鏗（Joseph Hackin）探勘喀布爾、大夏舊址時，在前人未到過的巴米揚（Bāmiyān）谿谷有重大的發現。歷任法國遠東學院院長（1901～1907）、巴黎大學印度學教授（1919）、東京日佛會館館長（1926）等職。

氏畢生致力於犍陀羅佛教美術的研究，主張該地佛教之美術係受希臘影響而成立。此種說法影響西歐印度學學者甚深。著述豐富，重要者有《Catalogue des Peintures Nepalaises et Tibetaines》（尼泊爾與西藏的繪畫目錄，1897）、《Etudesur L'iconographie Buddhique de L'Inde》（印度佛教圖像研究，二卷，1900～1905）、《L'Art Greco-Buddhique de Gandhāra》（犍陀羅的希臘佛教美術，三卷，1905～1951）及《La Vie de Buddha》（佛陀傳，1949）等書。

佛種（梵 buddha-vaṃśa，巴 buddha-vaṃsa，藏 saṅs-rgyas-kyi rigs）

意指佛的本質或成佛的根本原因。有多種說法。略說四種如次：

(1)指衆生本具的佛性：《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9·9b）：「佛種從緣起，是故說一乘。」《法華文句》卷四（下）釋爲（大正34·58a）：「中道無性即是佛種。迷此理者，由無明爲緣，則有衆生起。解此理者，由教行爲緣，則有正覺起。欲起佛種須一乘教。」

(2)指煩惱爲佛種：這是就「煩惱即菩提」的見地而說的。《維摩經》卷中〈佛道品〉（大正14·549b）：「以要言之，六十二見及一切煩惱皆是佛種，（中略）譬如高原陸地不生蓮

華，卑濕淤泥乃生此華。」僧肇註云（卍續27·491上）：「塵勞衆生即成佛道更無異人，夫成佛故是佛種也。」

⑶以菩提心爲佛種：如《華手經》卷二〈發心品〉所載（大正16·140a）：「譬如無牛則無醍醐，如是若無菩薩發心則無佛種。（中略）如是若有菩薩發心，則佛種不斷。」

⑷以稱名爲佛種：如《寶雲經》云（大正16·210a）：「譬如種樹，有其種子離於腐敗，具足生芽因緣。（中略）善男子！聞佛名者得其種子具足因緣，便得受記。」

此外，《菩薩念佛三昧經》謂，佛種是一切諸佛的體性，舊譯《華嚴經》卷十謂（大正9·461b）：「下佛種子於衆生田，生正覺芽。」《華嚴經探玄記》卷十一釋云（大正35·310a）：「菩薩所行名爲佛種。」

以上四種之中，前一種是約性德而說佛之本質爲佛種，後三種是約修起而說，是指產生佛果的種性。但是，守護此佛種而不令絕，是菩薩所應努力去做的。《無量壽經》卷上（大正12·266b）：「受持如來甚深法藏，護佛種性常使不絕。」《思益梵天所問經》卷一〈四法品〉（大正15·36a）：「菩薩有四法不斷佛種，何等四？一者不退本願，二者言必施行，三者大欲精進，四者深心行於佛道。」

〔參考資料〕 《大乘入楞伽經》卷五〈無常品〉；《佛地經論》卷二；《究竟一乘寶性論》；《佛性論》卷二；《大乘莊嚴經論》卷七。

佛誕

指釋迦牟尼佛的誕辰。漢地佛教以農曆四月初八爲佛誕日，而南傳、藏傳佛教則以陽曆五月間的月圓日爲佛陀的誕辰、成道日與涅槃日。西元1955年，世界佛教徒友誼會於緬甸首都仰光召開第三次會議，曾定此日爲世界佛陀日。

在佛誕日當天所舉行的慶祝活動，儀式多樣，其中莊嚴隆重而具特色者，首推「浴佛」。漢地的浴佛儀，在祝香、供養及香湯浴降生像之外，並有念誦經咒、主法說白及迴向發願。明清以來，寺院於佛誕日既舉祝誕儀，又行浴佛式，也有寺院將祝誕與浴佛糅在一起舉行。浴佛儀式之外，在印度與中國，另有「行像」儀式。此即在佛誕日（或其他節慶）用彩車運載佛像以遊行各處的活動。

又，漢地佛教以釋尊成道日爲農曆臘月初八，涅槃爲二月十五，出家日爲二月初八。寺院往往有簡單的紀念活動。此外，農曆六月初四爲釋尊初轉法輪日，九月二十二日爲釋尊天降節，在漢地佛教中於此二日舉行紀念活動的不多，但在南傳佛教國家中則係重要節慶。由於曆法的差異、文化背景的不同，佛誕日的確定日期及慶祝方式，亦往往隨著國家、民族的差異而有不同。

此外，釋迦牟尼以外的其他諸佛菩薩，在我國也往往有誕辰紀念日之設。寺院或信徒在此等日期，亦常有法會或其他慶祝儀式。此等佛菩薩之聖誕，雖非必爲歷史上之確當日期，但自有民俗及信仰上之意義。玆依《禪門日誦》〈聖誕日期〉章所載，摘要表列其他佛菩薩之聖誕如下：

聖誕日期（陰曆）	佛、菩薩
正月一日	彌勒菩薩
正月六日	定光佛
二月十九日	觀世音菩薩
二月廿一日	普賢菩薩
三月十六日	準提菩薩
四月四日	文殊菩薩
四月八日	釋迦牟尼佛
四月廿八日	藥王菩薩
六月三日	韋馱菩薩
七月十三日	大勢至菩薩
七月三十日	地藏菩薩
八月廿二日	燃燈佛
九月三十日	藥師佛
十一月十七日	阿彌陀佛
十二月廿九日	華嚴菩薩

◉**附：印順〈紀念佛誕說佛誕〉**（摘錄自《妙雲集》下編⑨）

說到佛誕，今年有了三個：⑴中國佛教舊傳的陰曆四月初八日。⑵臺灣一部分人，奉行日本佛教的舊例，陽曆四月初八日。⑶從今年起，有的遵用南方佛教所傳的，陽曆五月月圓日——陰曆四月十五日。雖然好事不嫌多，不過一年而要過三個佛誕，舉行三次慶祝，到底不大理想！三個佛誕中，日本式的陽曆四月初八日，是近代的日本佛教徒，硬改陰曆爲陽曆，論事論理，都是毫無根據！臺灣一部分信徒，光復來還是沿用不改，這不一定是對他發生興趣，只是習以爲常，奉行故事而已。陰曆四月初八日，或四月十五日（陽曆五月月圓日），問題就不那麼簡單，是值得好好討論一下的。

《牟子理惑論》（東漢末年作品）說：「佛四月八日生。」這是可考見的最早史料。據此，中國佛教以四月初八日爲佛誕，至少已沿用一千七百多年，這是怎樣的古老傳統！在後來傳譯的經典中，略有二說：⑴二月八日說，如《佛本行經》卷七，《長阿含》卷四〈遊行經〉。⑵四月八日說，如《修行本起經》卷上，《瑞應本起經》卷上，《佛所行讚》卷一，《佛般泥洹經》（末），《般泥洹經》（末）；還有《漢書》〈郊祀志〉。對於這二月或四月的不同，古人的解說是錯的。如⑴道安《二教論》註說：「春秋（時代的）四月，即夏（曆）之二月也；依天竺用正與夏同。」這是說：說四月，依中國說。中國的春秋時代，用周正，周正建子，所以四月爲卯月。經中說二月，是依天竺說的。天竺的曆法，與中國夏曆一樣；夏曆建寅，所以二月也是卯月。這樣，依印度說二月，依中國當時說四月，其實是一樣的。但果眞如此，那末佛教傳入中國時，中國一向都用夏曆，爲什麼一直以四月初八爲佛誕，而不用二月呢？⑵《北山錄》註說：「四月八日生者，據夏正說；以二月八日生，據周正說。」此說的錯誤，尤爲明顯！如據夏正而說四月八日，四月應該是巳月；據周正而說二月，二月應該是丑月。丑月與巳月不同，怎能說一致呢！

玄奘《大唐西域記》卷六說：釋迦「菩薩以吠舍佉月後半八日，當此三月八日。上座部則曰：以吠舍佉月後半十五日，當此三月十五日」生。這不但說出了兩個不同的佛誕，還明顯地說到了月名。據印度曆法，一年十二月。每月分二，先是黑月，次是白月，所以等於陰曆的從上月十六日到下月十五日爲一月。十二月中：一月名制呾羅，二月名吠舍佉，三月名逝瑟吒。據《宿曜經》的解說：制呾羅月，當中國（陰曆）二月；吠舍佉月，當中國三月；逝瑟吒月，當中國四月。據《西域記》說：制呾羅月當中國正月十六日到二月十五日；吠舍佉月當中國二月十六日到三月十五日；逝瑟吒月當中國三月十六日到四月十五日。由於近代的交通暢達，彼此年月的對照更爲明確，知道《宿曜經》與《西域記》所說，都還差一點。如不談閏月，那末一月制呾羅，實爲陰曆二月十六日到三月十五日；二月吠舍佉，實爲陰曆三月十六日到四月十五日。佛生於吠舍佉月，爲佛教的一致傳說。吠舍佉月的後半八日（或十五日），在印度是第二月；而依中國夏正的陰曆，是四月初八日（或十五日）。所以，可以肯定的解說：經中說二月，依印度曆法的吠舍佉月說。說四月，是依中國夏正的陰曆說。這樣，經中說二月，說四月，並不矛盾。古人對於二月或四月的解說，雖然是錯的，而中國古來一向遵用陰曆四月（卯月）說，卻是絕對的正確！

剩下來的問題是：釋迦佛的誕生，到底是中國傳說的四月初八日，還是南方所傳的四月十五日？據玄奘《西域記》所說，知道這是部派的傳說不同：上座部用吠舍佉月的後半十五日，其他學派用吠舍佉月的後半八日。不但是佛的誕生，佛的出家、成道、入涅槃，上座部都說是吠舍佉月的後半十五日，換言之，都是陰曆四月十五日。而其他學派（除有部對涅槃

日有異說外），卻一律是吠舍佉月的後半八日，也就是四月初八日。這如《般泥洹經》說：「佛從四月八日生，四月八日捨家出，四月八日得佛道，四月八日般泥洹。」所以，中國舊傳以四月初八爲佛誕，從學派說，這是小乘四大系中，大衆、一切有、犢子等三系，及大乘佛教所共用。而四月十五日，僅是小乘四大系中，上座分別說系的傳說。從教區說，這是中國、韓、日等國家——廣土衆民所共用，而不如四月十五日的，僅是錫蘭、緬、泰所遵用。如從中國佛教來說，這是有著一千七百多年歷史的節日。所以如不是改宗南方小乘佛教，就沒有任何理由來改變四月八日的佛誕節。

佛壇

安置佛像之壇座。即佛堂內爲供奉佛像而造的基壇。或寺院與信徒家中佛堂所安置的佛龕，以及寺院須彌壇的總稱。依其材料的不同，而有石壇、土壇、木壇之分別。或依形狀之差異而有方壇、八角壇、圓壇等種類。

依印度古來之習俗，即常將本尊像安置於佛堂正面的壇上，如阿旃陀（Ajanta）、巴格（Bāgh）等石窟內，均是在高石壇上安奉佛像。依《大唐西域記》卷八〈摩訶陀國〉條載，精舍內佛像儼然結跏趺坐，像高一丈一尺五寸，座高四尺二寸、廣一丈二尺五寸。另外，我國新疆維吾爾自治區內的米蘭（Mīrān）廢寺，即於大壇上列置七佛藥師坐像。敦煌千佛洞第一四二窟內，於凹字形石壇上安置七佛藥師坐像。大同雲岡及駝山等古石窟中的佛像，則皆置於方形石壇上的臺座上。

在日本，古時多爲石造佛壇，藥師寺金堂、東大寺法華堂等佛壇，均是日本石壇的代表。中世以後有木造佛壇，其形式初時模仿石壇，後多仿須彌山形（即須彌壇），如鎌倉圓覺寺舍利殿、播磨鶴林寺本堂、金澤稱名寺金堂等佛壇，即爲須彌壇。

有關佛壇中所供奉的主尊（本尊），依宗派之不同而有差異。譬如南傳佛教的佛壇，主尊皆爲釋迦牟尼佛。大乘佛教所供奉之主尊，則頗爲紛歧。如淨土信徒供奉的是西方三聖（阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩）。禪宗信徒則有僅供奉達摩或六祖的。台灣的一般信徒常供奉三寶佛（釋迦牟尼、阿彌陀、藥師）。也有只供奉觀世音菩薩的。而密教信徒則依所信仰之派別及所修法門而有不盡相同的主尊。

附錄二文，爲佛壇安設法之二例，僅供參考而已，並非各宗派皆等同於此。

◉附一：林鈺堂〈佛壇安設法〉

⑴安設佛壇之意義

①迎請聖衆降臨常住，以加被行者及眷屬智悲日增，直至圓滿菩提。

②以禮拜、供養、讚頌、種種承事列於日課之中；一則加深皈依之關係，積集道業資糧，二則迴向衆生成佛，培養菩提心。

③藉觀佛、點燈、上香、獻花、禮拜等，使五官之作用全體投入佛事中，擴大並加速行者心靈之淨化。

④使日課不但定時並且定處，更易形成牢不可破之習慣。

⑤佛壇之莊嚴可以表明行者皈依之信心，並使訪客有見聞隨喜之機緣。

⑵佛壇之位置

佛壇以安於專室爲理想。如爲多層之建築，宜設於頂層。若無專室，應擇寂靜處，或常課時可閉門靜修之室。佛壇之坐向，視主尊而定。如爲淨業行人，當以阿彌陀佛爲主，彼應坐西向東。如爲消災延壽藥師佛，則應坐東向西。如無適當方向之壁面可資利用，亦可不拘於此。宜擇光線充足，行者較易專心瞻仰之壁面。

⑶佛像之安置

佛像應擇如法製做者。儘量避免以易碎之材料（如陶瓷）做成者，以免不慎造成損毀。一般而言，應請完整而有底座者。但遇久經大德供奉之古董佛像，雖肢體略有殘缺，仍可請

領繼續供奉。

平面之佛像，宜請大德爲之開光，迎入佛之身、語、意、功德及事業。立體之佛像，如爲中空者，應先請大德爲之裝藏，以經咒、舍利、珍寶、松柏等塡滿，再開光。如臨近無大德可請，仍可先安奉，待將來之機緣，再爲之開光。

壁上懸掛之佛像，應依其地位之尊卑，而定高下。通常以上師、本尊、空行、護法之次第，由上而下，分排懸掛。其中並應再依法身、報身、化身；或佛、菩薩、辟支、羅漢之次第而分高下或左右。同一排之聖像，其地位高低可有兩種排法：

①以右爲尊——從壁面之最右邊（即行者面壁時，行者之左手邊）排起。

②以中間爲最尊，再依次輪流安置於其右邊，再左邊。如此排所示：⑧⑥④②①③⑤⑦⑨。

懸掛佛像也應考慮到各像之形式及大小，以排成美觀對稱之組合。因此以上所介紹的兩種排法，可斟酌選用其一。

本尊像與其壇城像，只可掛成上下，不可排成左右。壇城在本尊之上或下皆可。例如西方極樂世界圖，可安於阿彌陀佛像之上或下方，而不宜排於其側。

以上所述以右爲尊，乃印度、西藏所傳文佛之古制。漢人所繪西方三聖像，往往依漢俗之以左爲尊，分安觀音、勢至於彌陀之左、右側。吾人爲顧及畫面兩菩薩都是向佛而立，只好入鄉隨俗，仍依左、右而安之。若三像不在同張上，且菩薩面向正前者，仍以依文佛古制安觀音於右爲宜。

如果一面壁上掛不下所有佛像，可分掛於其他三面壁上。每面壁上之佛像，仍應遵循前述尊卑次序之原則而安設。護法聖衆也可集中掛於正對佛壇地位稍低之壁上，以便彼等注意佛陀之指令。也可於護法衆下添設供桌、供品，構成護法之專壇。

立體之佛像可安於佛桌上。如僅有一桌，則以靠近牆壁之桌面安像座，靠近行人之桌面陳設供品。佛桌上佛像之尊卑次第，仍循前述同排之兩種排法之一而定。若排成數排，則應注意避免大像遮小像之情況。佛桌及供桌皆宜以莊嚴之桌巾鋪設其上，或雕飾以吉祥圖案。

舍利宜裝於有透明玻璃窗之舍利塔，安於佛桌上供奉。

⑷經架之位置

一切諸佛皆由法出生，是故經咒只可安於佛像之上方或兩側，以示尊重，而不可誤置於佛像或供桌之下。經書或佛咒，亦可安於佛桌上以供奉之。惟於經上，不可安放他物。如果只有一個書架，無有專門之經架，則應將佛經置於頂層，佛學論著及梵唄、五會念佛等之錄音帶其次，外道及世間學問安於其下。

有心流通佛書、佛像之行者，可於經架上設一流通欄，或置一流通經像之專櫥，安於佛壇附近或客廳，供訪客自選自取。

⑸法器之安放

佛桌上可安放各種法器，如木魚、引磬、法輪、鈴杵等，於佛像之前方或兩側。念珠可右旋三圈繞成蓮座，而使父、母珠直立此座上，以安置之。拿起鈴杵時，應兩手交叉，右上左下，右杵左鈴；安放時亦復如是。因此在桌上，鈴應緊置於杵之左側。鈴上佛母面朝行者。如有密宗所用之鼓，則置於杵之右側，使鼓之側沿貼桌面而立（鼓面不貼桌面），法輪如無法平穩直立，可以其柄插入米杯中以安置之。密宗法器如蒲巴、鉞刀，應置於使用該項法器聖尊之附近。若平放，其尖鋒應朝外以防魔。若豎立，尖鋒應向下。因此蒲巴亦有直插於米筒者。用以計算佛號、供曼達或禮拜次數之計數器，亦可安於佛桌邊上。大禮拜所用之長板，小禮拜之拜墊，習定用之坐墊，可安於供桌前方，如供桌下空，則平時內藏，應用時方取出。

⑹供品之陳設

供桌中央可置香爐。爐內宜先置香灰或細砂，或者先暫用米，等將來香灰積多了，再篩

過以供插香。或供燃檀香粉及檀香木。方法是先燃香粉，然後漸添切成小條之香木。如果防香煙燻壁，可用有蓋之臥香爐。線香如中途停熄，不可再燃，但可做臥香再燃。不可在香未盡時拔起熄之。不可用形如線香之小電燈混充供香。若租用他人房室，不准點香，至少應置檀香木三、五塊於供桌上。

供桌之左右側可供燈一對於佛像前。以有蓮座或龍座等莊嚴之供燈為佳。最好是小紅燈泡之電燈，並維持常明不斷。此外可添供酥油燈、花生油燈或蠟燭。

供桌兩側應供花瓶一對，以不易打碎並且有花飾美觀的為佳，例如景泰藍瓶。瓶中供花以時新之鮮花為佳。或者以人造花插成美觀之擺飾。遇有鮮花時，另以他瓶供陳。花瓶中也可夾插孔雀翎若干支。供花於佛，不可用有刺者，如玫瑰。有刺之花只可供護法，以其威武不畏刺故。瓶花插成美觀者後，應將最美方轉向受供之佛像。

香爐前可陳供杯一排。顯教行者可供清水三杯。密教各派傳承不同，有七杯、八杯、九杯之不同。杯中供物各派亦大同小異。八杯分表八供，由佛像之右至左分表水（盥洗用）、水（飲用）、花、香（燃香）、燈、塗（塗香）、食（食品）、樂（音樂）。普通為七杯清水，食品另供。代表塗香之第六杯中，可加入數滴香水。杯間距離為一粒米之長度。關房內之供桌，也可陳設兩排供杯。近佛一排供佛，近行者一排則供具本尊佛慢之行者。近行者之七杯，其表法則由行者之右至左。

密宗行人普通應供陳曼達，或為七供、三十七供，紅教則別有三身曼達。

各種時新果品、食物，皆可供陳。但顯教行人一般皆只供素。密宗行人兼供葷素，但不可為供葷而殺生或指使他人殺生。只可就市面現成之葷物購來供奉。

(7)供品之添換

每餐之前宜先添換供品。香可隨時供，至少點早晚兩次。常明燈以外之油燈或燭火，如不能常供則於晚上或做功課時點燃。鮮花應每二、三日換清水，並隨時取出凋萎者。人造花可於數個月後換一次。每晚臨睡前或晚課後，將供水想為甘露倒掉以施餓鬼。將供杯擦乾堆成兩疊倒置。（第六杯沾有香水者自成一疊，其餘合為一疊。）如供杯不能套合，則分別倒置。晨起將七供杯排好，可先放第四杯於香爐前以為中央之基準，然後分列左右各三杯。然後以有嘴之水壺添入清水，同時唸「嗡、阿、吽」凡上供品時，皆應唸「嗡、阿、吽」。曼達亦應添米。若無時間可日日換曼達，至少於每月供上師、本尊、空行、護法之四日換之。（此四日依序為陰曆之初八、十五、二十五及二十九。紅教則改初八為蓮師之初十。）各種食品供陳之後，或經一炷香，或一、二日，即應取下，以免供久陳腐，反而遭罪。供品之價值重在誠心，故以特意為供佛而購備的為佳。自用之食物也可先供佛再領用，以領取加持，食時當作甘露想。供品取下後或自用，或施戶外生物，並念施殘食眞言：「嗡、烏幾札、巴零打、卡卡、卡嘻、卡嘻。」使彼等分享佛恩。曼達換下之米，可全施鳥雀。預備供奉用之香、燭、米、火柴等，可儲藏於供桌之抽屜內，或供桌下，較便取用。

(8)旅遊或遷居時之處理

出門旅遊時，最好能請人在佛壇依舊代供，自己在外每餐前也先以食品遙供再領用。若無人可代供，可先觀佛壇聖衆化光入自己心中，或入日常手轉之法輪內，然後取下會變壞的食品、鮮花，熄滅燭火，倒去清水。在外每飯前先供隨身所攜法輪內之聖衆，或於食用時想成是在供養心內諸聖。回家後再觀聖衆由心或法輪化光出來，回到各各像內。

遷居或佛壇遷室時，先觀聖衆化光入己心或法輪，再移動佛壇之一切。等佛壇重新安好，再觀聖衆化光返回像內。如臨近大德，此時亦可重請開光。

◉附二：波古祖古尊者述．孫一譯〈西藏佛教之佛壇安設法〉（摘錄自《西藏十六世噶瑪巴的歷史》）

佛壇

㈠三聖物（可用畫像代替）

⑴**佛像（形像）或本尊像：**安置於佛壇中央，代表身。

⑵**聖典：**以栗色或黃布包裹。安置於佛壇左邊，代表語、法。

⑶**小寶塔（塔、聖骨匣）：**安置於佛壇右邊，代表佛意。

周圍可安置佛、菩薩、護法衆聖像。一切聖像均安置於高處，不可放在地板上。

㈡**供品：**用七供杯，代表向十方三世諸佛之供養。

每天清晨倒淸水於供杯中。它們經心意、咒語及手印轉變成勝妙供品。觀想它們是宇宙內寶貴美麗的珍物。

供杯排成一列，相距一米粒之間隔，小心盛滿，如果不溢出，即表福德；如果溢出，即示於戒有小疵。

供杯是獻供者面向佛壇自左向右排列。

⑴**淨水：**供佛飲水，即意之淸淨。

⑵**淨水：**供洗脚，即身之淸淨。

⑶**米及花：**供眼賞，即視界之美。

⑷**米及香：**供鼻聞，即香味之美，代表佛法無所不入。

⑸**酥油燈或蠟燭：**可放在米杯上，即照明（太陽、月亮、星星；宇宙生死界中一切光明）。

⑹**香水：**供塗身，即虔誠。

⑺**米及水果（或甜食）：**供食，即感謝。

晚上將杯水倒乾，將供杯以淨布擦乾倒置。火則搧滅，不可吹熄。米杯則仍舊正置。

㈢佛壇中其他供品聖物（或特殊法會中供奉）

⑴**食子：**儀式中供餅，由大麥粉、麵筋及奶油製成。

⑵**金剛杵及鈴：**①杵，代表善巧慈悲。②鈴，代表結合善巧慈悲之智慧，也代表瞭解空性。

⑶**噶巴拉（盛甘露）：**供養慈悲狀及忿怒狀本尊，代表空性之智慧等等。噶巴拉盛食子（tsok，皆即是食品供物、食物）時，它代表善巧及方法。

⑷**達磨魯（手鼓）：**喇嘛用以驅魔，代表法音、供樂。

⑸**曼達：**盛有五堆米之盤，或盛有米的三環，供養整個宇宙，其中心即爲須彌山，爲四大洲所圍繞。雖知覺、識妙物皆幻有，但以虔心獻諸佛。

⑹**米杯中之水晶珠：**一切事物反映於晶珠中，但無一實有；正如一切反映於心，但僅爲妄念。

⑺**寶瓶或有孔雀羽毛扇的聖器：**寶瓶盛淨水或番紅花水（dutsi，意即甘露）。阿彌陀佛的御騎即是孔雀。其羽毛所顯之許多眼睛即代表視之智慧。阿彌陀佛是五智中之妙觀察智（Discriminating Awareness）佛，西方極樂國「德瓦城」（藏文Dewachen，即西方極樂淨土）的佛陀。

佛壇七供

獻供是佛法修習的一部分，有些寺廟中所看到的供品是依傳統方式獻供的。此處所言獻供不僅僅是儀軌的一部分，而是發願服務衆生的延長。堪布噶塔仁波切在1981年七月的阿彌陀佛法會中做了如下的開示。（此法會專修阿彌陀，爲期一個月之久。）

獻供是執著與貪婪的對治方法。獻供有其物質的意義，就是一個人獻出他所有的有價值的物品。或者，某些人可能象徵性地獻出所有財物，想像衆生因此獲益，一切困乏獲得補償，圓滿布施波羅蜜。一般言之，佛壇上獻供以七種爲一組，放在七個容器中的供品，每一供品均有其特別的意義。

⑴**飲水：**第一個供品是飲水。供水的功德是消除衆生的渴。尤其是餓鬼道的衆生——餓鬼可以因之解除口渴的痛苦。

⑵**浴水：**第二個供品是浴水，飮水及浴水做

爲供品，並非佛陀口渴或需要清潔，而是向皈依的對象獻水可以積功德而得到我們自身之清淨。我們的身體有許多缺陷而且很脆弱。獻供的目的也有消除修定及瞭解佛法的障礙，對於修法之干擾也可消除。

(3)花：第三個獻供是花，以此將成就者周圍莊嚴，雖然獻花對於圓滿的佛界並不需要，但這對獻供者有利益，也有意願使所有衆生可以找到高貴的住所，終極可具備像成就者一樣圓滿的種種相好及特質。

(4)香：第四個供品是獻香。並非因爲佛菩薩需要，而是獻香可以消除衆生的不快及不健康的臭味，獻香所積的功德最後可實現修行深妙香氣的完成。據說完成修行的人都被甜香氣所包圍。

(5)燈：第五種供品是燈。成就的人，用他們智慧的眼來看，並不需要小燈。但獻燈是意想將所有衆生的無明清除。獻燈也是爲了最後行者超知識及經驗可以明白的顯現出本覺光明來，正如佛陀或澈悟者們表現的明和智一樣。

(6)塗香：第六供是塗香。容光煥發而圓滿的成就者當然不需要這些塗抹的香水，通常我們以塗香水來表示自然圓滿境界，我們塗香是爲了暫時淨化不良的習性，如貪、瞋、癡，而最後不但是習性，連外界也被清淨而圓滿。

(7)食物：第七供即是食物。成就者不耽著食品之供養，但供食品之目的是暫時消除衆生饑餓的痛苦，並帶來充分之食物。最後獻食物可令衆生經驗到靜思圓滿的境界——三摩地，令衆生依靜思之自然資糧生活。

成就者常以心身傾聽，佛法在樹葉的嚓嚓聲及鳥鳴中，可以聽到天籟之聲在訴說著眞理的法言。所以行者也常以海螺作爲第八供——即音樂，表示法螺常鳴。

瞭解這些獻供之象徵性意義是重要的，而不管一個人能獻一缽或許多，一個人要瞭解重要的是向佛獻供的意義。獻供是積聚無量功德的一件事。各人獻出各人所能。一個人愈能虔誠獻供，他發現自己獲得的比他所獻出的東西更多。

獻七供並不只是限於文化活動，也不僅與傳統或文化儀式有關。如果只是這樣的話，則這種教學課程中討論它將是時間的浪費。但它是具有普遍的重要性而有意義。

如果仔細檢查或者你會發現你獻供是爲其他的理由。它可能很新奇，或只是他人做所以你也做，或由於感到嫉妒或競爭，但這些都不是正確的態度。這種想法不會增長福德，反而會種下未來更多的罪障。

有一則關於一個噶丹派僧的故事，他通常只做簡單的獻供。有一天他的檀越（施主）要來拜訪，他就早起而做了很別緻的獻供。他做完之後欣賞他辛辛苦苦用心做的獻供，實在很漂亮。但當他坐著看它，心裡自問「我爲什麼通常只做簡單的獻供，而今天却這麼用心做這樣的獻供呢？」他發現這不過是因爲今天他的檀越要來，他才這樣做。因此他就站起抓一把灰撒在其上，使佛壇變成一團糟。他坐在那裏，傷心他會有這麼醜陋的意念，而兀自流淚。他的信徒們來到，看到他坐著流淚，而佛壇及他的法衣都蒙蓋著灰塵，如被遺棄似的。信徒們問他是否有賊來搶他，他說比通常的賊更壞，更嚴重的賊來了——不良意念的賊搶走了他積善資糧的機會。

要注意的是一個人很容易陷於此種惡念的陷阱，你要問爲什麼你在做這些事情，動機爲何是件關係重大的事。一個人獻供並不爲世俗理由，而是他獻出一切去經驗到解脫，並因此也能令其他衆生也像自己一樣得到解脫。

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷一〈報恩章〉；《南海寄歸內法傳》卷三；《日本書紀》卷二十九。

佛護（梵Buddhapālita，藏Saṅs-rgyas bskyaṅs；約470～540左右）

印度中期中觀思想論師，歸謬論證派（Mādhyamika-Prasaṅgika）之祖。依《多羅那他佛教史》所載，佛護生於南方坦婆羅國（Tambara）的汎沙苦利陀（Haṃsakṛda），

師事龍友（Nāgamitra）的弟子僧伽羅苦什達（Saṃgharakṣita，僧護），學習龍樹中觀思想，獲最上智。曾禮文殊菩薩的聖容，住南方檀多弗利（Dantapuri）伽藍，廣行說法。並爲龍樹、提婆及聖勇所撰諸論作註釋，遂得梨盧部（Rilbu）悉地。

佛護爲根本中論八大註釋家之一，其著作有《佛護根本中論註》（Buddhapālita-mūla-madhyamaka-vṛtti）。此書僅存藏譯本。在本書中，佛護以歸謬論證方式（prasaṅga）解釋《根本中頌》的空性理論，但遭主張自立論證（svatantra-anumāna）的清辯嚴加批判。然至七世紀左右，其主張重獲月稱的支持，中觀哲學遂在歸謬、自立（Svātantrika）二派的分裂相爭下，再現黃金時代。而佛護將衰微於四、五世紀的中觀哲學加以振興，在印度中觀思想史中，居重要地位。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第四節（摘錄）

佛護爲《中論》作的註，有藏文譯本（譯文不完全），並無多少精到的見解，似乎整個地用了傳說是龍樹自註的《無畏疏》。再說，《無畏疏》精彩之處在後一部分，藏文沒有譯出，因而此註就更無可取了。但是，就方法論講，佛護却有明顯的特點。自龍樹、提婆以來，中觀學者都以破而不立爲其趣向，到了佛護時代，因明已有廣泛的運用，他也就吸收了這一方法，與破而不立精神相結合，遂構成「就敵論隨言出過」這樣一個「應成」方式。這一方式常用的格式是：若照你那樣講，應該成爲怎樣怎樣的反面。就是說，從敵論的本身指出它的過錯，自己並不提出正面主張。

〔參考資料〕 梶山雄一（等）《中觀思想》；長尾雅人《西藏佛教研究》；梶山雄一著·吳汝鈞譯《中觀與空義》；宮本正尊《根本中の研究》；T. R. V. Murti著·郭忠生譯《佛教中觀哲學》（The Central Philosophy of Buddhism）；Th. Stcherbatsky《The Conception of Buddhist Nirvāna》；Jeffrey Hopkins《Meditation on Emptiness》。

佛大先（梵Buddhasena）

五世紀北印度罽賓國人。約於我國晉末時行化西域。爲說一切有部之禪法傳持者。又作佛馱先、佛陀斯那，意譯爲覺將。依〈禪要祕密治病經記〉所載，師（大正55·66a）：「天才特拔，諸國獨步，誦半億偈，兼明禪法，內外綜博，無籍不練，故世人咸曰：人中師子。」

另依《出三藏記集》卷九慧觀〈修行地不淨觀經序〉所述，師出世於罽賓第一教首富若蜜羅滅後五十餘年後，爲第三訓首。曾受法於婆陀羅。蒙其教化者甚多，入道之徒具有七百。如譯出《達磨多羅禪經》的佛馱跋陀羅，即於幼年時期受業於師。華人從師受法者，有智嚴，以及北涼的沮渠京聲。《高僧傳》卷三〈釋智嚴〉載（大正50·339b）：「（智嚴）每以本域丘墟，志欲博事名師，廣求經誥。遂周流西國，進到罽賓入摩天陀羅精舍，從佛馱先比丘諮受禪法，漸染三年，功踰十載。」後來智嚴即邀請師之弟子佛馱跋陀羅東歸傳法。〈禪要祕密治病經記〉亦載（大正55·66a）：「河西王從弟大沮渠安陽侯，於于闐國衢摩帝大寺，從天竺比丘大乘沙門佛陀斯那。（中略）沮渠親面稟受憶誦無滯。」由上述諸例，約略可見佛大先其人與我國晉末佛教的關係。

〔參考資料〕 《達摩多羅禪經》序；《高僧傳》卷二〈佛陀跋陀羅傳〉；《開元釋教錄》卷五；《翻譯名義集》卷一〈宗翻譯主篇〉；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十一章。

佛心經

二卷。唐·菩提流志譯。又名《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》。收在《大正藏》第十九册。全經旨在說明大隨求陀羅尼的心中心呪功力廣大，以及此呪印契所存有的不思議力。其中，上卷採用較爲端整的記述法，下卷則展現阿難尊者被引入密教的過程，並陳述阿難及釋

尊的問答。

密教諸經軌中，强調印契之重要者，惟有此經。特別是有關同一陀羅尼配以不同印契，即可出現不同效驗之說，更爲本經所獨有。又，唐·不空譯《隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》中，心中心呪單稱心中眞言；再者，本經所擧印契稍異於《大隨求即得大陀羅尼明王懺悔法》所說，但其中也有相同者，故具有參考價值。

民初談玄撰〈心中心咒的研究〉一文，對於此經之眞僞及譯者，曾提出質疑。然亦有認可此經爲眞撰者。

◉附：神林隆淨〈佛心經解題〉（摘錄自《國譯一切經》密教部三）

本經之應特別注意者，有下列諸事。其一，經中出現釋尊與大日如來爲同一佛身的觀念，卷下記述阿難尊者與毗盧遮那佛的問答，此與《雜阿含經》卷二十二（大正2·155a）稱釋迦爲毗盧遮那之處，主旨大體一致。之後，純密思想出現，改以釋尊爲變化身，以大日如來爲法身，明確區分此二佛。如此嚴格的區別設立後，大日如來的對告主換成金剛手祕密主，純密教的教系中，因而幾乎完全未見阿難向大日如來發問的紀錄。依此看來，製作本經的當時，佛身觀的思想顯然尚不發達。

另須注意阿難尊者爲聲聞的代表人物。一般而言，聲聞衆並不十分欣仰大乘思想，而普遍認爲大乘教非佛說，大乘教徒也貶斥聲聞一派爲小智之輩，不足以語深理，常卑視小乘聲聞。本經卻描述此小乘聲聞的代表人物，悲歎釋尊的大通力令其難可解了，後遂信服釋尊的大通力，讚歎佛陀的威德，而歸信此祕密乘。另一方面，文中也認爲祕密乘在釋尊之世即已存在，只是被一般聲聞弟子們視爲不可解而已。

此上二項，記述於下卷。而上卷之中，特別值得注意之點，是五道巡官、司命司察、精祇等語的出現。乍看此等語詞，本經似乎摻雜有中國的道教思想。然若據此驟然論定本經全篇完成於中國，則又未免失之武斷。如上諸語的出現，的確減低了本經的可信度。但筆者仍以爲此經是譯經，而非中國人所構創。五道巡官監視五道衆生之說應該是根據四天王於六齋日巡視娑婆世界人道衆生的傳說，再加以發展形成的。而司命司察一語源自四天王巡察天下的思想，也是可以想見的。其次，精祇之語全不見於純密教經典中，若釋之爲地神也未嘗不可。但印度的地神與中國的精祇完全不同。中國人所謂的天神地祇與印度所稱的天神、地祇，語稍似而指涉迥異。不論如何，中國道教用語出現於譯經中，應委責於譯者。譯者爲使佛教思想普及中國，有意强調佛教中也含有近似中國的思想，以吸引中國人的注意，進而信奉佛教，故往往採用此等譯語。（中略）

筆者深信本經並非中國之創構，而是某原文的譯本。倘使本經出自中國，文中應含中國風韻，全文的開展也應更爲完整才是。

〔參考資料〕《密教儀軌與圖式》（《現代佛教學術叢刊》㉔）。

佛牙寺（巴 Daḷadā Māligāva）

即錫蘭坎底王朝國王毗摩羅達摩須利安一世（Vimaladharmasuriya I, 1592～1604在位）所建的達拉達·馬利加娃（Daḷadā Māligāva）寺。位於今斯里蘭卡的坎底（Kandy）市。又稱佛齒寺、齒宮殿。

此寺建於一座高約六公尺餘的臺基上，周圍繞以護寺河。分上下二層，內部結構複雜。主要有佛殿、鼓殿、長廳、大寶庫、誦經廳等建築物。核心爲兩層內宮。整座建築規模雄偉。寺內所供奉之佛陀左犬齒，長約二寸，似鱷齒，安置於鈴形塔中的黃金蓮臺上。鈴形塔飾有珍珠寶玉。

相傳此佛牙原在南印度羯陵伽國彈多補羅城。西元四世紀左右，在該國公主黑瑪拉（Hemamālā）下嫁錫蘭王西里·梅加宛那（Siri Meghavaṇṇa，362～409）時，佛牙隨之

傳來錫蘭。最初置於舊都阿毟羅陀補羅城的塔園寺，並在無畏山寺舉行盛大的佛牙祭典。爾後，此儀式成爲斯里蘭卡的傳統節慶。另外，唐代爲禮拜佛牙而往錫蘭的僧侶爲數不少。如法顯、義淨、玄奘之遊記皆曾載其事蹟。

佛牙自傳入錫蘭後，逐漸成爲王權的象徵。十四世紀初，移至本寺。現今斯里蘭卡於每年八月均在本寺舉行盛大的佛牙節。在慶典中，主事者將佛牙安置在小型佛塔中，再將佛塔放在裝飾華麗的象背上，由一百頭象、男子舞蹈、古典樂隊等行列引導，繞街遊行。當地人稱爲「佩拉黑拉」（Perahera，大遊行）節。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷三、卷十一；《大唐西域求法高僧傳》卷上；《小野玄妙佛教藝術著作集》第二冊。

佛牙節

錫蘭（今斯里蘭卡）的佛教節慶。每年八月一日至十二日，由佛牙寺及印度教寺院共同於坎底市（Kandy）舉行。現行儀式創始於西元1775年吉祥稱王師子（Kirti śri rāja sinha，1747～1782在位）時代。遊行盛會分三個階段舉行：

⑴一日至六日爲正式遊行期。每晚七時開始，首先將神像自各處迎至佛牙寺前，然後遊行。佛牙隊在前，其次爲四大神像隊（即保護神像隊、毗濕奴神像隊、戰神像隊、女神像隊），各隊皆有象羣。鼓樂歌舞隊隨後，人民手持火炬恭敬禮拜。

⑵七日至十一日改以轎子擡著神像與佛牙隊會合，再開始遊行，然後返回原處。

⑶十二日有兩項較爲特殊的儀式，一爲護送戰神至佛牙寺附近的摩訶吠利恆河（Mahāveligangā）洗劍，一爲遊行隊伍至印度教「伽那提婆拘婆羅」（Gaṇadevikovila）神廟爲世界祈求和平。信徒並於節慶期間，盡力布施財物予寺院、僧衆，以求取功德。

按錫蘭人自古以來即甚爲尊重佛牙。據《佛牙史》所載，被視爲錫蘭第一國寶與代表佛陀的佛牙，乃西元四世紀時，由南印度羯陵伽國密傳至師子國（錫蘭）者。初置於王都阿毟羅陀補羅城塔園寺，每年定期請出供人民膜拜。五世紀初葉由印度抵達錫蘭的東晉・法顯，在其《佛國記》中記載（大正51・865a）：

「城中又起佛齒精舍，皆七寶作。（中略）佛齒常以三月中出之。（中略）却後十日佛齒當出至無畏山精舍。（中略）種種法事晝夜不息，滿九十日乃還城內精舍。」

七世紀時，玄奘的《西域記》卷十一〈僧伽羅國〉（即師子國）條中也曾記載，王宮側有佛牙精舍，王於佛牙日恭敬禮敬之。其後，自西人勢力伸入錫蘭後，王都遷至坎底市，佛牙亦移至坎底新建佛牙寺供養。故佛牙節也稱爲「坎底大遊行」（Kandian Perahera）。

〔參考資料〕淨海《南傳佛教史》；《佛教文史雜考》（《現代佛教學術叢刊》⑩）。

佛光寺❶

位於山西五台縣東北三十二公里的佛光山腰。創建於北魏孝文帝時期（471～499），隋唐時，寺況興盛。寺因勢建造，坐東向西，三面環山。

寺內最古建築爲六角形祖師塔（高約八公尺，以青磚砌築），形制古樸，與寺同建，爲北魏遺物。原有主要建築彌勒大殿，寬七間，高約三十二公尺。唐武宗廢佛時遭毀。宣宗大中十一年（857）重建，稱東大殿。雄偉古樸，爲中國現存唐代木構建築中的代表作之一，殿內佛壇五間，滿布彩塑，多爲唐代作品。前院文殊殿建於金・天會十五年（1137）。其餘建築如山門（即天王殿）、伽藍殿、萬善堂、香風花雨樓及廂房、窰洞等，均爲明清時代所重修者。

此外，寺內另有唐代塑像、壁畫、石幢、墓塔、漢白玉雕像等文物。石幢兩座，平面八角形，一在東大殿前，唐・大中十一年造；一在前院當中，唐・乾符四年（877）造。寺東

山腰及西北塔坪里，有塔七座，其中四座（解脫禪師塔、無垢淨光塔、志遠和尙塔、大德方便和尙塔）爲唐塔。

佛光寺❷

日本眞宗佛光寺派大本山。位於京都市下京區高倉通佛光寺下ル新開町，山號汁（一說澁）谷山。本尊爲阿彌陀如來。

關於本寺之創建，寺傳有二說：

(1)係親鸞聖人於建曆二年（1212）在山科西野村所創，初名興正寺。元應二年（1320）六月，第七世了源將本寺遷至京都東山澁谷，重建堂舍。嘉曆二年（1327）五月，因本尊放瑞光，照鳳闕，後醍醐天皇乃賜號「阿彌陀佛光寺」。

(2)係了源於正中元年（1324）在山科安祥寺村所創，本願寺覺如命名爲興正寺。元德元年（1329）本寺移往澁谷，改號佛光寺。

至寬正六年（1465）第十三世光敎時，本寺獲後土御門天皇勅列爲門跡。此爲眞宗門跡的濫觴。後經豪繼任第十四世，但遭叡山衆徒的强烈反對。遂於文明十四年（1482）讓予其弟經譽，自率衆多支坊、末寺投本願寺蓮如門下，改稱蓮敎。並在山科建一寺，名興正寺。從此佛光、興正二寺各自獨立。天正十四年（1586），豐臣秀吉計劃在澁谷造大佛殿，乃將堂舍徙至現址。天明八年（1788）、元治元年（1864）遭焚燬，後逐漸修復。

今本寺領域達四千餘坪。除有阿彌陀堂、大師堂、鐘樓、白書院等堂宇外，另有明顯寺、照流寺、光蘭院、大善院、長性院等支院。

佛名會

指讀誦《佛名經》，稱念過去、現在、未來三世諸佛名號，以懺悔並祈求消除前一年罪障的法會。又稱御佛名、佛名懺悔、佛名懺禮。

自東晉以來，由於《賢劫千佛名經》（東晉・竺曇無蘭譯）、《佛名經》（北魏・菩提流支譯）等種種佛名經典被陸續翻譯、編述，致使唱禮佛名，祈求懺悔滅罪之法在當時頗爲盛行。依《法苑珠林》卷八十六載，唐・京師會昌寺釋德美誦《佛名》一部十二卷，每行懺時誦而加拜。又至夏禮懺，苦加勇勵，日禮一萬五千佛。《佛祖統紀》卷三十九〈隋・開皇三年〉條云（大正49・359c）：「海陵沙門惠盈六時禮三千佛，救民饑苦之厄。」其風氣由此可見一斑。

在日本，光仁天皇寶龜五年（774）於宮中所行的「方廣悔過」是此法會的濫觴。承和五年（838）後，每年十二月十五日至十七日，天皇在宮中淸涼殿舉行的三日佛名會成爲常例。承和十三年（846）諸國寺院亦奉勅修之。仁壽三年（853），法會日期改爲十二月十九日至二十一日。爾後修限因故縮爲一日或一夜，而場所除淸涼殿外，另有弘徽殿、常寧殿、綾綺殿、仁壽殿等處。至室町時代，宮中佛名會漸告衰微，僅存諸國寺院流傳迄今。

〔參考資料〕《往生論註》卷下；《廣弘明集》卷二十八；《年中行事祕抄》；《日本紀略前篇》卷十四、卷十五；《日本逸史》卷三十一、卷三十八；《續日本後紀》卷七、卷十六；《類聚三代格》卷二。

佛名經

(一)十二卷。元魏・菩提流支譯。收在《大正藏》第十四册。經中列舉一萬一千零九十三尊佛菩薩名。並謂受持讀誦諸佛名號而思惟讚歎者，現世安穩，遠離諸難，消滅諸罪，未來世可得無上菩提云云。

根據各經錄的記載，歷代之經典中，與本經經名相同或相似者甚多，如《出三藏記集》卷四〈新集續撰失譯雜經錄〉所列：《諸經佛名》二卷、《有稱十方佛名得多福經》一卷、《三千佛名經》一卷、《賢劫千佛名經》一卷等皆是；此外，《法經錄》卷二〈衆經別生〉亦舉出《過去五十三佛名經》一卷、《十方佛名經》二卷、《佛名經》十卷等。

(二)三十卷。譯者不詳。又作《大乘蓮華馬

頭羅刹經》、《寶達菩薩問報應沙門經》、《馬頭羅刹佛名經》、《大佛名經》。收在《大正藏》第十四册。本經係以菩提流支譯十二卷本《佛名經》爲準，增列佛、菩薩、聲聞、緣覺等名號及懺悔文等而成。

關於本經的眞僞，歷來爭議頗多。《開元釋教錄》列此經於「僞妄亂眞錄」中，而《貞元新定釋教目錄》則將本經入藏，日本正倉院文書亦收錄本經。一般學界則以爲本經係改竄菩提流支所譯十二卷本《佛名經》而成之僞經。

〔參考資料〕《西域文化研究》第一册〈敦煌佛教資料〉。

佛地經

一卷。唐·玄奘譯。收在《大正藏》第十六册。內容以論述十地思想中的第十地（佛地）爲中心。依本經所載，佛於最勝大宮殿中爲妙生菩薩詳述大覺地的五種法相。此五法相即清淨法界、大圓鏡地、平等性智、妙觀察智與成所作智。所陳述的是實大乘思想。

此經是貞觀十九年（645）七月十五日，在弘福寺翻經院譯出的，爲玄奘歸國第一年所譯。譯文頗不易解。卷首有御製序。註書有《佛地經論》七卷（親光菩薩造）。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷五；《古今譯經圖紀》卷四；《開元釋教錄》卷八；《貞元新定釋教目錄》卷十一；高崎直道（等）著《如來藏思想》；西尾京雄《佛地經論之研究》。

佛足石（梵buddha-pāda）

指刻有釋尊足掌印，以表千輻輪等妙相的石頭。又稱佛腳石、佛足跡。相傳見佛之足蹠而恭敬禮拜者，如同禮拜生身佛，可滅無量罪障。一般常見者爲左右雙足，但也有以單足表現者。

關於佛之足相，《大毗婆沙論》卷一七七云（大正27·888a）：「佛於雙足下有文如輪，千輻具足，轂輞圓滿，分明巧妙，妙業天子雖極作意，不能擬之。」《大智度論》卷四云（大正25·90a）：「足下二輪相千輻輞轂，三事具足，自然成就，不待人工。諸天工師、毗首羯磨不能化作如是妙相。」《觀佛三昧海經》卷一載，如來腳指端蠡文相如毗紐羯摩天所畫之印；足下千輻輪相轂輞具足，魚鱗相次，有金剛杵相；足跟亦有梵王頂相，與衆蠡無異。此外，亦有雙魚紋、三寶標等圖樣。

佛足石在印度以外的佛教圈，不論是斯里蘭卡、泰國等地的小乘佛教國家，或尼泊爾、中國、朝鮮、日本等大乘佛教圈也都廣受尊崇。初期印度佛教認爲造佛形像乃不敬之事，故多以法輪、菩提樹、塔、高座與佛足石等物以象徵佛陀。如摩揭陀國耆闍崛山精舍及華氏城、烏仗那國阿波邏龍泉及摩愉伽藍、迦畢試國佛影窟、屈支國（龜茲）東照怙釐佛堂等均有此類佛蹟。

其中，華氏城的佛足石，足長一尺八寸，寬六寸餘，二足俱有輪相，十指皆帶花紋、魚形，最爲著名。現存最古的巴路特（Bharhūt，西元前二世紀）塔門浮雕之三道寶塔階圖所刻佛足，足中印一法輪；而自南印度阿摩羅婆提（Amarāvatī）出土的方形佛足石，中央刻一輪形，旁刻有輪、卍字、三寶章等圖形，近似現今傳於我國及日本者。

據《法苑珠林》卷二十九所載，我國唐代的王玄策曾臨摹華氏城的佛足石而還，並流傳於各地。此外亦有玄奘所請回的佛足圖。

日本現存最古的佛足石收藏在奈良藥師寺。依其銘文所記，乃天平勝寶元年（749）所造。其原型爲王玄策請回長安之佛足圖。佛足印之側鐫刻二十一首古歌，世稱佛足石歌碑。今二者皆爲日本國寶。此外，日本尚有不少佛足石。但雕造年代不明，大抵均爲江戶時代以


佛足石

後之作品。又，明治以後也有不少新作。

〔參考資料〕《十住毗婆沙論》卷八；《中阿含經》卷十一〈三十二相經〉；《分別功德論》卷二；《大唐西域記》卷二、卷三、卷八、卷九；《入唐求法巡禮行記》卷三；《釋迦方志》卷上、卷下。

佛性論

四卷。天親菩薩造，陳・眞諦譯。收於《大正藏》第三十一册。其內容主要在詳釋《究竟一乘寶性論》中第五至第七等三品，闡明一切衆生悉有佛性之義。全書由緣起分、破執分（三品）、顯體分（三品）、辨相分（十品）等四分十六品組成，爲一部系統地說明「佛性即如來藏」的大乘論書。其中，緣起分揭示論說一切衆生悉有佛性的意義及目的；破執分論破小乘的無佛性說、外教諸派的我說及大乘佛教中對無的執著；顯體分根據三因（應得、加行、圓滿）及三種性（位自性、引出、至得）而定佛性的本質，提及與五法及三無性的關係，更論及如來藏的三義（所攝、隱覆、能攝）；辨相分則從如來藏的十個觀點（自體、因、果、事能、總攝、分別、階位、遍滿、無變異、無差別十相或十品），說明佛性的特質。

本論的梵文原典及藏譯今均不傳，故有人對本論的作者及成立年代抱持懷疑的態度。此外，本書被認爲是主張一切衆生皆有佛性的代表性典籍，極受中外學界重視。其註釋書頗多，然現存者僅有日僧賢洲所作《佛性論節義》四卷。

〔參考資料〕宇井伯壽《寶性論研究》第四章；常盤大定《佛性の研究》。

佛國寺

韓國曹溪宗寺院，新羅三大古刹之一。位於慶尚北道慶州市吐含山南麓，又號華嚴佛國寺、華嚴法流寺。

關於本寺的創建緣起，傳有二說：

⑴依《三國遺事》卷五所載，新羅・景德女王十年（751），宰相金大城爲前世父母建石佛寺（今之石窟庵）；爲現世父母建本寺，並請表訓、神琳住持。

⑵依《佛國寺古今創記》所載，係新羅・法興王（514～539）時所創建，景德女王十年（751），金大城中興之。

爾後在新羅、高麗、李朝各代皆屢經修建，終成東都第一名刹。李朝・宣祖二十六年（1592），於壬辰之役遭日軍所毀，至孝宗十年（1659）始再興。英祖四十三年（1767）六月，道泰、贊弘等人重修大雄殿。1972年再度整建。

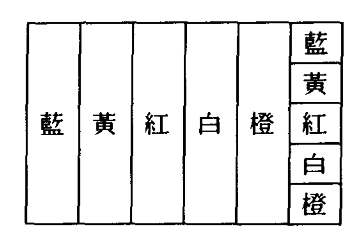
現今有多寶塔（有影塔）、石橋、石欄、紫霞門、泛影樓、大雄殿、白雲橋、青雲橋、蓮華橋、七寶橋、奉爐臺、釋迦塔（無影塔）、光明臺、極樂殿、安養門等建築。其中，寺前的石壇、石橋與極樂殿所奉阿彌陀像，具唐代氣象；而分踞大雄殿東、西方的多寶、釋迦二塔，則是新羅石塔的代表，與白雲橋、青雲橋等同爲韓國石造建築的極品。大雄殿、極樂殿、紫霞門則爲李朝中期時所重建。

又，收藏在釋迦塔中之新羅木版《無垢淨光大陀羅尼經》，係於1966年發現，經推定爲西元八世紀前半之物，是世界上現存之罕見的古老印刷物。大雄殿北方之舍利塔，是燈籠型石塔，中有浮雕如來型坐像二尊、天部型立像二尊，據推定是高麗初期的作品。大雄殿之本尊毗盧遮那如來、極樂殿之本尊阿彌陀如來，皆爲半丈六金銅坐像，是新羅銅造雕刻的代表作。

〔參考資料〕《佛國寺歷代記》；《朝鮮寺刹史料》卷上；《東國輿地勝覽》卷二十一；《大華嚴佛國寺事蹟》；《東京雜記》；《朝鮮佛教通史》卷下。

佛教旗

指代表佛教的六色旗。所謂六色，即藍、黃、紅、白、橙以及上述五色的混合色。但爲製作方便，混合色仍分成五色。六色的分配及製作形狀，列圖如下：



創製者爲美國神智協會（Theosophical Society）創始人歐爾卡特（Henry Stell Olcott；1832～1907）。按十九世紀末期，錫蘭處於西方殖民統治之下，佛教事業受到種種阻力與挫折。在此情勢下，來自美國且滿懷宗教熱忱的歐爾卡特認爲佛教需有一個象徵性的標誌，才有利於佛教界的聯絡與團結，於是反覆研究，因而制定了六色教旗。其後，此面佛教旗幟逐漸受到各國佛教徒的重視。1950年世界佛教徒友誼會在錫蘭召開成立大會時，即採用此旗作爲佛教教旗。1952年該會在東京召開的第二屆大會正式通過決議，定此六色旗爲國際佛教教旗。此後，六色教旗廣爲佛教徒接納及採用，並成爲國際佛教界團結合作的象徵。

佛教學

日本學術界所創用的學術用語。指近代學術界的新式佛教研究而言。其特色是以十九世紀初的西歐古典學爲基礎，從文獻學出發，用客觀的科學方法，去探討與佛教有關的各個學術領域（如教理、歷史與藝術等等）。

文獻學的主要目標是以研習某一學科之相關古典語文爲基礎，進而批判性地解讀其原典資料。有關原寫本之解讀、校訂雖然是其中重要的一環，但並非全部。二十世紀以來，以美國爲主，急速發展一種以調查目標地區的語言，作爲考察該文化的方法，而在語言學、文化人類學等方面，有許多優異的成績問世。此一方法爲近代佛教學（以現有的佛教爲研究對象）開啓了嶄新的局面。但是，此種方法在文獻學上的欠缺，也曾被反省到。是否能從日本等亞洲佛教傳播區傳統教學體系的維持及純學術性研究之間，導出另一人文科學的學問體系呢？這是學術界在研究方向上的一大課題。近代佛教學就是在這一方向上所開啓的。

在近代佛教學的成立過程中，不得無視於巴利佛教文獻學的歷史。1826年，法國布赫諾夫（Eugène Burnouf）與德國拉森（Christian Lassen）合撰的《文法試論》，開啓了巴利語的純學術性研究。當時印度學和漢學在巴黎剛開始受到重視，法國的東方學者對亞洲佛教傳播地區之語言、文化所表現的關懷，對其後佛教學的發展助益甚大。在巴利語原典資料的收集、研究方面，斯堪地那維亞（Scandinavin）系學者則早已獲得豐碩的成果。自丹麥的拉斯克（Rasmus Kristian Rask）以後，在音韻論、形態論、原典校訂等巴利文獻學方面的成果，紛紛公諸於世。其中，丹麥學者崔因克納（Carl Vilhelm Trenckner）之《巴利語大辭典》第一分册的刊行（1924，哥本哈根），即爲佛教學史上劃時代的大事。

在英國，賴斯・戴維斯（Thomas William Rhys Davids）以巴利佛教典籍的校訂、翻譯、辭典刊行爲目的，於1882年所設立的巴利聖典協會（Pali Text Society），逐漸成爲國際性的研究機構。乃促使以巴利語資料爲主的佛教研究風靡當代。爾後雖因其他文獻資料的漸受重視，及兩次世界大戰等因素而逐漸衰微，但巴利語資料所具的價值依然不變。而且，由於其中未刊行的寶貴資料與必須再作校訂的典籍仍然甚多，故在國際學者的協力下，研究風氣乃再度蓬勃。此外，巴利語典籍在語言學方面是了解中期印度語的珍貴資料；蓋格爾（Wilhelm Geiger）、皮塞爾（Richard Pischel）二人的文法書，對其後的研究也影響深遠。而耆那教典籍的被注意，也在佛教研究上提供不少資料。

1820年代因赫吉森（Brian Houghton Hodgson）發表有關尼泊爾文物的調查報告，梵語佛典的存在始爲世所知，亦爲近代佛教學增添新頁。此時學者深切意識到亞洲諸古典語佛教文獻乃未來佛教學不可或缺的資料。因此

在布赫諾夫的强烈要求下，1834年赫吉森首先在巴黎完成佛教梵語寫本的整理，開佛教梵語文獻學的先河。同時，致力於西藏文獻研究的匈牙利學者喬馬・德・格洛斯（Alexander Csoma de Körös）自加爾各答（Calcutta）發表奈塘版大藏經的內容。另一方面，確認蒙古語譯佛典之存在的俄國夏米特（J. Schmidt），則根據聖彼得堡亞洲博物館所藏蒙、藏、滿洲等語的典籍，撰述許多有關蒙、藏語研究的優秀作品，1845年並出版德格版大藏經的目錄。

從這時開始，數量龐大的漢語佛教典籍也開始被西方學者注意。首開風氣的是日本學者南條文雄，其所編《大明三藏聖教目錄》一書，引起了西歐佛教學者對漢譯佛典的關心。在此佛教學史的最初過程，布赫諾夫爲梵語佛典的法譯注入相當多的心血，其所撰《印度佛教史序說》將佛教列爲人類文化的產物，並努力建立佛教文化史。其學風成爲法國佛教學的主流，至今不墜。

法國漢學在人文主義傳統下，兼攝印度學、佛教學而發展。不僅孕育出諸多文獻學者，其多方面的成果亦常對歐美的東方學界影響甚鉅。俄國的學術界，則因具有實地調查的研究特色，因此在西藏佛教典籍的研究與活用上開創了新局，並在近代佛教學中樹立其學術傳統。又，埋首於中亞出土之印度、伊朗語系佛典之收集與研究的俄國歐登柏格（Sergei Fyodorovich Oldenburg）、德國古倫威德爾（Albert Grünwedel）、法國伯希和、英國斯坦因、日本大谷光瑞，以及其他多位學者與探險家，曾競相至亞洲實地調查。近年來雖然盛行將散布亞洲各地的貴重資料，作有系統的調查與保存，但學者對於已收藏於聖彼得堡等地之大量佛典資料，也陸續地進行國際性、學術性的研究。

關於佛教梵語典籍，艾澤頓（Franklin Edgerton）之文法書、辭典的刊行，開拓了嶄新的方法。今後的課題是根據其基礎而達到更精緻的體系化。在印度學方面建立堅固的文獻學基礎的日爾曼語言界的佛教學，也有重要貢獻。另如德國的奧登貝格（Hermann Oldenberg）、路德斯（Heinrich Lüders）、華德史密特（Ernst Waldschmidt）等人的學統，荷蘭的克恩（Johan Hendrik Casper Kern）、挪威的庫諾夫（Sten Konov）等人的成績也不可忽視。

另外，在印度文化圈的遺蹟調查及碑銘研究，各國學者所獲致的成果亦須有效運用於今後的研究。

此外，對佛教哲學貢獻頗多的學者有謝爾巴斯基（Th. I. Stcherbatsky）、拉莫特（Étienne Lamotte）、華利賽（Max Walleser）、弗勞瓦爾納（Erich Frauwallner）等人。另一方面，留學歐洲，師事琉曼（Ernst Leumann）、烈維（Sylvain Lévi）、穆勒（F. Max Müller）等人的南條文雄、狄原雲來、高楠順次郎及渡邊海旭，也奠定了日本近代佛教學的基礎。其後學者更推動以原典批判爲基礎的學風。然此潮流與日本以教學解釋爲主流的傳統保守學術體系終不相容。由於日本學術界的研究成果，實關係今後佛教學的國際性發展，故日本相關學界之國際性、學術性聯合體制的確立被强烈地要求，且逐漸地發展。

又，今後印度、西藏佛教學的研究領域很可能即將形成。藏系佛教典籍因保存甚多印度已佚失的佛教文獻資料，以及思想體系的傳統保守，故不僅可爲密教研究與佛典之比較校訂的輔助資料，也是佛教研究之原始典據之一。圖齊（Giuseppe Tucci）、瑞利赫（Yurij Nikolaevich Rerikh）等人在研究西藏文獻、語言方面的成就甚爲可觀。但近年來，學術界對於西藏資料是否即是重建印度佛教學之最完備典據，也有所反省。

◉附：金岡秀友〈佛教學〉（依觀摘譯自《佛教文化事典》第十四章）

〔佛教學——定義與起源〕 所謂「佛教學

」，是指與佛教有關的科學性或學術性的研究。重點在於：(1)闡明該學問的歷史性與思想性。(2)確定研究領域（即區域有：印度、西藏、中國、日本等地區，內容有：阿含、俱舍、法相、華嚴等類）。

佛教本身既是宗教，又是哲學，而佛教學是研究此宗教與哲學的科學，這是作爲佛教學的定義，所應切記的。

以科學的、學術的方式研究佛教，大致起源於何時呢？

若要邏輯性地、實際地加以限定，事實上極爲困難。前文所述的定義，也只是大體性的。其實在佛教中隨處可見科學性的，或類似科學性的態度、方法與敍述。就另一方面而言，雖說是佛教學，但對於其思想評價、配列與史觀，要學者完全排除其信仰、立場並不容易。

若果如此，則佛教學的起源，豈不是要在以科學方法研究佛教的自覺及主觀中尋求？主觀與科學似乎是相反的。但實際上並非如此。主觀與自覺，在一種學問的發生、獨立上，是重要的成立條件。這在其他領域上，頗爲常見。例如人種學的獨立，是以强烈的主觀或自覺——爲了證明流布在各民族間的人種觀毫無根據——爲其原動力的。

而佛教學中的這種自覺、主觀，是由基督教徒及無神論者等非佛教徒的學者所引發的，其後逐漸擴及於佛教圈，才形成了近代的佛教學。在佛教圈內部，曾經發生過可視爲近代佛教學嚆矢的運動——例如富永仲基（1715～1746）等人所倡者——究竟這些運動應如何看待，是往後的課題，在此擬就歐美人是如何以科學方法研究佛教，略作敍述。

〔歐美佛教學的濫觴〕 歐美人對印度或佛教圈的關心，首先並不是學問性的。例如叔本華（1788～1860）對印度思想，特別是《奧義書》大爲傾倒，讚賞爲全新的世界觀、人間觀的發現，但他所讀的《奧義書》，並不是梵本，而是法國東洋學者培龍（A. Du Perron；1732～1805）譯自波斯譯本的拉丁譯本。此波斯譯本係蒙兀兒王朝奧南吉布（Aurangzeb, 1618～1707）的王兄達拉沙可（Muhammed Daraschakoh；？～1659）召集學者迻譯而成的。培龍此一譯本，極爲難讀，叔本華能夠經由此書而瞭解《奧義書》之眞意，實令人敬服。

但是，若某種學問只有某些特定的天才才能理解的話，那很難說是普遍的學問。所謂的學問，實包含一般人得以理解的內容及方法。因此，這不應視爲歐美佛教學的開始，只能說是歐洲對佛教或印度開始有所注意。

然而這樣的注意，是其後歐美佛教學發展的基礎，所以仍是值得重視的。在藝術及其他方面，也有同樣的傾向，哥德（J. W. von Goethe；1749～1832）頗爲讚賞印度名劇《莎昆達羅》。其代表作《浮士德》受《莎昆達羅》的影響頗深。十八、九世紀的德國的其他領域，類似的例子不勝枚舉。例如海涅（H. Heine；1797～1856）的詩中，即採用印度古代敍事詩《摩訶婆羅多》的精華，而華格納（R. Wagner；1813～1883）晚年的作品也帶有濃厚的佛教色彩。華格納在音樂工作之餘，曾努力研究佛教。他在瑞士撰寫其畢生之傑作《特利斯坦與依索爾地》時，曾研讀柯本（K. F. Köppen）所撰的《佛陀之宗教》（Religion des Buddha；1857～1859）而大受感動。且曾因此寫成詩作送給他的女朋友瑪吉爾達。

這種情形不僅是德國而已，法國、英國的情形也是一樣。最早整理及概述歐美佛教學淵源與發展，且至今猶不失其名著地位的是《歐美の佛教》（大正七年）一書。渡邊海旭在該書卷首曾揭露出歐洲對佛教的思想與藝術的高度關心，以及著名人物的印度熱及佛教熱。從中可以看出歐美的佛教學是伴隨歐美人的東方熱而發展出來的。

〔南傳佛教的研究〕 對東方，尤其是印度的關心，以德國起步最早；對中國的關心，

則是法國首開風氣之先。但在實證性的研究上，卻是由英國首先確立。尤其被認爲直傳釋尊所說，較忠實繼承古代教團型態的巴利語系佛教圈（斯里蘭卡、緬甸、泰國等地），都在英國的屬地或勢力範圍內。因此，初期南傳佛教研究者中較有成就的，幾乎都是英國人。

佛教研究（至少其初期）與地域研究有不可分割的關係。巴利語究竟是古代印度的方言之一或是混合語，這方面的研究，有非英語系的學者弗朗克（O. Franke）、奧登貝格（H. Oldenberg；1854～1920）、溫蒂希（E. Windisch；1844～1918）等人在從事。然而他們所作的研究，較近於假設性的。其後，英國、斯里蘭卡、印度學者才逐漸趨向實證性的、文獻性的研究。

南方上座部研究之嚆矢，是斯里蘭卡史書《大史》（Mahāvaṃsa）一書的校訂與翻譯。這是傳教士霍克士（W. B. Fox）及鄔潘（E. Upham）所從事的，西元1826年完成。其後鄔潘刊有《錫蘭的宗教歷史文獻》（The Sacred and Historical Works of Ceylon, London, 1833）一書。本書並不是直接譯自巴利語，而是譯自斯里蘭卡當地的辛哈利語。雖然如此，卻是由於本書的刊行，國際學界才知道有南方佛教存在。

受到此一研究的刺激，接著有突諾爾（G. Turnour；1799～1843）將巴利原典的《大史》前三十八章（全書一百章，九一七五頌），加上精密的譯註及序論，而於1837年發表。賴斯・戴維斯（T. W. Rhys Davids；1843～1922）曾謂此書乃巴利佛教、南方佛教史研究之指標。

然而，此一時期的巴利語佛教研究，並非僅有英國學者而已，歐洲學者中，從事解讀巴利語文獻的人也逐漸增加。被視爲當時最著名的語言學者及梵語研究者，任教波昂大學的施列勒爾（A. W. von Schlegel；1767～1845），及其門生挪威的拉森（C. Lassen；1800～1876）等人是個中翹楚。拉森承襲其師嚴密的語言學風格，從事巴利語研究。在巴利語研究上，他與法國的布赫諾夫（E. Burnonf；1801～1852）佔有決定性的地位。

同此時期，哥本哈根大學的華斯勃爾（V. Fausböll；1821～1908）刊行了《法句經》（Dhammapada）及該書之拉丁語譯（1855）。此書之刊行與翻譯距今雖已一個半世紀之久，然華氏在異本的搜集、對校及浩瀚的註解等方面的成就，迄今仍然具有甚高的學術價值。

又，直至今日治斯學者仍不得不備的是，齊德斯（R. C. Childers；1838～1876）所編的《巴利語辭典》（Dictionary of the Pali Language, 1875）。此書也是此一時期巴利語佛教研究的偉大成果之一。

將以上所說的初期巴利語佛教研究、南方上座部研究集大成的，是賴斯・戴維斯夫婦的研究與校刊，以及戴維斯創立於1881年（或1882年）的「巴利聖典協會」（Pali Text Society）。迄今爲止，學術界在巴利語研究上，得力於此協會之處，委實不少。

以上所介紹的是，以巴利佛典爲主的歐美研究略史。由於這些研究，乃有綱要書與研究書刊行。這些書被介紹到日本，翻譯成日文的也爲數不少。茲略揭數書如次：

(1) P. Bigandet：The Life of Legend of Gantama, London, 1858,（赤沼智善譯《ビガンデー氏緬甸佛傳》，大正十年）

(2) H. Oldenberg：Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin, 1881，（三並良譯《佛陀》，明治四十三年。木村泰賢、景山哲雄共譯《佛陀》，昭和三年）。

(3) R. Pischel：Leben und Lehre des Buddha, Leipzig, 1906（鈴木重信譯《佛陀の生涯と思想》，大正十三年）

(4) H. Beckh: Buddhismus, 2 Bde. Leipzig, 1919～1920（渡邊照宏、重朗譯《佛陀》，昭和三十七年、五十二年），本書的資料，係以梵語佛典爲主。爲便於處理起見，仍在此處提

及。

〔**梵語佛典研究的起源**〕 歐美人之接觸梵文佛典，是由英國駐尼泊爾公使赫吉森（B. H. Hodgson；1800～1894）首開風氣的。赫氏注意到被尼泊爾人視爲「九大寶」的九種大乘經典，並從事調查及刊行。繼赫氏此一發現之後，荷蘭的克恩（H. Kern；1833～1917）與日本的南條文雄（1849～1927）合作刊行梵文《法華經》（Saddharmapuṇḍarīkasūtra, St. Petersburg, 1908～1917）。從此，學界始知除南傳巴利大藏經外，另有北傳梵文佛典。其後，學者開始著手研究北傳梵語佛典，並進而注意到藏譯與漢譯佛典。

南條文雄曾留學於英國的牛津大學，旅英期間曾將該大學所藏的明版大藏經（日本岩倉具視捐贈）加以整理，附上梵文標題及簡略解題，以《大明三藏聖教目錄》（A Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka, Oxford, 1883, Nanjio Catalogue）之名刊行。此書的刊行，對歐美大乘佛教研究者有相當大的裨益。

由前文可知，隨著巴利佛典的研究，英國也興起梵文佛典研究。劍橋的柯衞爾（E. B. Cowell；1826～1903）曾囑咐萊特在尼泊爾努力搜集梵語佛典，終於使劍橋大學超越牛津大學，在梵語佛典的搜集與研究方面，位居世界第一。其門下俊彥輩出。其中的班達爾（C. Bendall）刊有《大雲經》（Meghasūtra），是最早刊行祕密經典的學者。

相對於巴利佛典研究之以倫敦大學等校爲根據，梵語的研究者則以牛津、劍橋大學爲據點，而以學界正統的地位與權威凌駕全世界。就在這樣的背景之下，牛津大學的宗教學、語言學、梵語學教授馬克斯．穆勒（F. Max Müller；1823～1900）刊行了《東方聖書》（The Sacred Books of the East, 1879～1910）。

由穆勒集合全世界學者所成的《東方聖書》所收的是包括梵、巴、漢文的東方宗教聖典，但不是原典刊本，全部都是譯本。此叢書之刊行，可謂歐洲印度學、佛教學的第一次總結算。參預的學者，除了多位以科學方法研究佛教而卓然有成的德、法學者外，也有日本的高楠順次郎（1866～1945）等人。

此一時期的梵語佛教研究，其量與質都是驚人的。幾乎主要的大乘佛典都已被刊行、翻譯、研究，歐洲梵語佛典研究至此奠定了完全的基礎。

而促成此一傾向，使之邁向大成的，則是法國及俄羅斯學者的努力所致。

自布赫諾夫之後，法國學界大家輩出。西那爾（É. Senart；1847～1928）於1897年校訂出版《大事》（Mahāvastu）。受到此書刊行的刺激，諸如佛庫（P. É. Foucaux；1811～1894）、費赫（H. L. Feer；1830～1902）等能運用西藏資料的學者也陸續出現。他們在《撰集百緣經》、西藏譯《大莊嚴經》等北方佛傳、故事文學的校刊上，有不少貢獻。而今日法國佛教學之代表的格樂賽（R. Grousset）、拉露（M. Lalou；1890～1967），以及被稱爲「新學派」的比利時等國的法語圈之佛教學者烈維（S. Lévi；1863～1935）、普辛（L. de la Vallée Poussin；1869～1938）、拉莫特（É. Lamotte；1903～1983）、普集魯斯基（J. Przyluski；1885～1944）等人，以篤實的文獻解讀能力及宗教學方法，成爲英、德兩國的印度學、佛教學界的中流砥柱。

相對於法語圈的新學派，在術語學、比較哲學上有衆多成果的是，被稱爲「列寧格勒學派」的俄羅斯佛教學。當地的佛教學，首先是由希夫內爾（F. A. Schiefner；1818～1879）、舒密特（I. Y. Shmidt；1779～1847）、華西列夫（W. Wassiliew；1818～1900）等人在西藏學、蒙古學之中嶄露頭角。其後，明那耶夫（I. P. Minaev；1840～1890）刊行了《翻譯名義大集》（Mahāvyutpatti）。該書的校刊，奠定了俄羅斯佛教學的研究路線。接著是明露諾夫（Mironoff），謝爾巴斯基（F. I. Stcherbatskoi；1866～1942）對大乘、小乘

、因明所作的研究與原典校刊，以及《佛教文庫》（Bibliotheca Buddhica）的校刊出版。此一傳統不斷流傳。波蘭、德國、瑞士等地亦承此學風，如謝爾（S. Schayer；1899～1941）、蓋格爾（W. Geiger；1856～1943），瑞格昧（C. Regamey）、埃利阿德（M. Eliade；1907～1986）等人的「東歐學派」，形成了本世紀末歐洲佛教學的大潮流。

總而言之，從內容上看，對南北傳佛教的研究，早期是以南方佛教爲主，其後演變成爲今日之以北方佛教、梵藏佛教爲主。而最近的將來，也許會轉而研究南北佛教的共通點。而在資料方面，除了梵文、巴利語、藏語之外，也有可能會擴展到蒙古語、漢文等方面。

明治時代以來，日本的佛教學即繼承上述的歐美學風。而大抵可區分出東部（東京地區）日本受的是英、德的影響，西部（京都地區）則屬法、俄學風。日本的傑出學者不可勝數，其成果無論是量或質，都已臻世界水準。（編譯組按：日本佛學界之所以能夠如此，主要有下列幾項因素：㈠佛教信仰的普及。㈡傳統佛教的研究基礎深厚。㈢佛教大學林立。㈣大量輸入歐洲之研究方法。㈤佛書出版業甚爲蓬勃。㈥佛教學者較無出路問題，不必爲生活負擔分心，較能專心研究。）

〔參考資料〕《現代世界的佛教學》（《現代佛教學術叢刊》⑧⑤）；J. W. de Jong著．霍韜晦譯《歐美佛學研究小史》；平川彰編《佛教研究入門》；湯山明《西洋人の大乘佛教研究史》；W. Peiris著．梅廼文譯《西洋佛教學者傳》（《世界佛學名著譯叢》⑧④）。

佛通寺

日本臨濟宗佛通寺派大本山。位於廣島縣三原市高坂町，山號御許山，本尊爲釋迦如來。

此寺係小早川春平於應永四年（1397）十月所創。而以愚中周及爲開山。周及乃以其師「即休契了」之號爲寺名，並勸請契了爲第一世，自居第二世，致力於宣揚禪風。其後深受歷代小早川氏及近代淺野氏的護持。應永十六年（1409）獲後小松天皇賜予紫衣，復蒙足利將軍列爲祈願寺，號祈願護國寺。從此寺運興盛，塔頭五十餘宇櫛比林立，末寺遍及十二州。寬政七年（1795）諸堂遭焚燬。文化五年（1808）松平齊堅重建。明治三十八年（1905）六月，脫離妙心寺派，獨立爲佛通寺派。

今寺院領地達九千餘坪，有山門、佛殿、庫裡、鐘樓、開山堂、地藏堂等堂宇，皆係明治九年（1876）後再建。並有末寺四十餘剎。境內奇巖怪石屹立，松杉鬱茂，風景殊勝，人稱安藝高野山。

〔參考資料〕《佛通寺文書》；《延寶傳燈錄》卷六；《本朝高僧傳》卷三十八；《和漢三才圖會》卷七十九；《藝備國郡志》卷上；《藝藩通志》卷九十。

佛傳圖

根據釋迦牟尼之傳記所描繪、雕刻之圖繪或浮雕。又稱本行經變。與依據釋迦前生故事而繪的本生圖、取材自佛弟子或虔信者之過去現在故事的譬喻故事圖、取材自大乘佛教經典內容的變相圖，通稱爲佛教故事圖。

最初之佛傳圖爲浮雕品。其中更以印度巴路特及山崎第一塔之浮雕爲最古老，屬於未表現釋迦容貌的時代。印度原有「聖人身形不可描繪」的風俗及觀念，故此時之佛傳圖，只以聖樹、台座、法輪、足跡等象徵釋迦。在最先表現釋迦的犍陀羅，也有許多佛傳圖。圖像的基本形大半完成於此時。南印度的阿摩羅婆提（Amarāvati）與龍樹山（Nāgārjuna kondā）則同時有表現釋迦與不表現釋迦的情形。後來的佛傳圖則趨向於誕生、成道、初轉法輪、涅槃、調伏醉象、千佛化現、從天降下、獼猴奉蜜等特定事蹟的八相圖。

佛傳圖之壁畫則以阿旃陀之八相圖最爲重要。此外，中亞巴米揚石窟的六幅涅槃圖，克孜爾石窟中的各種佛傳圖，中國敦煌的壁畫與幡繪等也都值得注目。

此外，雲岡石窟中佛像的光背、台座，也

有佛傳圖的浮雕。爪哇波羅浮屠有一二〇面佛傳圖浮雕。日本之佛傳圖有奈良時代的「繪因果經」，並有許多涅槃圖，而以高野山金剛峯寺所藏最爲古老。又，涅槃圖四周加繪佛陀涅槃前後事蹟的，稱爲涅槃變相。在以涅槃或成道爲主的佛傳圖中，稍微添繪佛傳所述之事蹟者，分別稱爲八相涅槃圖、八相成道圖。

〔參考資料〕 石田茂作《佛教美術の基本》；山本智教《佛教美術の源流》；小野玄妙《佛教之美術及び歷史》。

佛圖戶

指北魏時代隸屬於寺院的一種奴隸。又稱寺戶。北魏孝文帝承明元年（476），由於沙門統曇曜的奏請，帝允許以犯重罪者與官奴，做爲寺院的奴婢。以從事寺中雜役，及耕作寺領土地。按，北魏太武帝廢佛後（446），佛教瀕臨滅絕。至文成帝即位（452），下詔復興佛教。當時擔任復興佛教的第二任沙門統曇曜，更積極實行佛教的復興事業，造像、造寺及策劃雲岡大石窟的建造等，並在孝文帝時，請得此佛圖戶與僧祇戶的設置，使佛教教團的經濟基礎得以確立。

設此制度，不但提供了犯重罪者從事勞役的處所，也使寺院增加勞動力，更令犯人得到佛教的教化，對國家或對寺院而言，都是適當的處置。唯其中危險分子及不平分子相當多，雖有得教化而爲僧者，但仍有發生暴動的危險，北朝治下屢次發生宗教方面的暴亂，與此多少有關。總而言之，佛圖戶與僧祇戶爲孝文帝前後時代，復興佛教及振興農業、增强生產、安定民生政策之一環；北魏末年佛教教團得到空前的繁榮，得力於此制度者著實不少。但此一制度也成爲唐宋寺院擁有大土地，並走向擁有許多佃戶和奴婢之富豪化的源流，其間弊害亦滋生不少。

〔參考資料〕 《魏書》卷一一四〈釋老志〉；塚本善隆《北魏の僧祇戶、佛圖戶》、《沙門統曇曜とその時代》、《釋老志研究》、《北朝佛教史研究》；J. Gernet著．耿昇譯《中國五～十世紀的寺院經濟》。

佛圖澄（232～348）

晉代高僧。西域人，本姓帛（以姓氏論，應是龜茲人）。九歲在烏萇國出家。清眞務學，兩度到罽賓學法。西域人都稱他已經得道。晉懷帝永嘉四年（310）來到洛陽，時年已七十九。他能誦經數十萬言，善解文義，雖未讀此土儒史，而與諸學士論辯疑滯，無能屈者。他知見超羣、學識淵博並熱忱講導，有天竺、康居名僧佛調、須菩提等不遠數萬里足涉流沙來從他受學。此土名德如釋道安、竺法雅等，也跋涉山川來聽他講說。《高僧傳》說他門下受業追隨的常有數百，前後門徒幾及一萬。教學盛況可見。

他又重視戒學，平生「酒不踰齒、過中不食、非戒不履」，並以此教授徒衆；對於古來相傳的戒律，亦復多所考校。如道安〈比丘大戒序〉說：「我之諸師始秦受戒，又之譯人考校者尠，先人所傳相承謂是，至澄和上多所正焉。」

但《僧傳》中敍述他的神通事蹟頗多，說他志弘大法，善誦神咒，能役使鬼神，徹見千里外事，又能預知吉凶，兼善醫術，能治痼疾應時瘳損，爲人所崇拜。他的義學和戒行反爲神異事蹟所掩。

他到了洛陽之後，本想在洛陽建立寺院，適值劉曜攻陷洛陽，地方擾亂，因而潛居草野。永嘉六年（312）二月石勒屯兵葛陂，準備南攻建業。這時佛圖澄因石勒大將郭黑略的關係，會見了石勒。澄勸他少行殺戮，當時將被殺戮的，十有八九經澄的勸解而獲免。澄對於石勒多所輔導，石勒既稱帝，事澄甚篤，有事必諮而後行。石勒卒，石虎廢其子石弘而自立稱天王，對澄更加敬奉。朝會之日，澄升殿，常侍以下悉助舉輿，太子諸公扶翼上殿，主者唱大和尙，衆坐皆起。又敕司空李農每日前往問候起居，太子諸公五日一往朝謁。後趙．建武十四年（348）十二月八日卒於鄴宮寺，

年一一七歲。

佛圖澄既在趙推行道化，所經州郡，建立佛寺，凡八九三所。其教誨甚誠篤。石虎的尚書張離、張良家富奉佛，各起大塔。佛圖澄斥其貪吝積聚，方受現世之罪，何福可希？問石虎曰：「暴虐恣意，殺害非罪，雖復傾財事法，無解殃禍。」由此可知他的教導注重在勵行慈濟，當時羣衆由於他的影響奉化，競造寺宇，相率出家。但其中品類雜濫，生出了許多事故，石虎也認爲「今沙門甚衆，或有奸宄避役，多非其人」，而下書囑中書命「簡議眞僞」。可見當時佛教雖暢行，雜亂情形也自此而盛。

佛圖澄的著名弟子有法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道進、道安、僧朗、竺法汰、竺法和、竺法雅、比丘尼安令首等。佛圖澄的學說，史無所傳，但從他的弟子如釋道安、竺法汰等的理論造詣來推測佛圖澄的學德，一定是很高超的。其弟子釋道安博學多才，通經明理，最爲傑出。其所註經理淵富，妙盡深旨。經義克明，自安而始。《高僧傳》說：道安初到鄴地，入中寺遇佛圖澄，澄一見安便加以賞識，相語終日。衆人見安形貌不稱，全都輕怪。澄告衆說：此人遠識，非爾等可比。安因事澄爲師。澄講學時，安每復講，衆人紛紛提出疑難，道安挫銳解紛，行有餘力，四座都震驚。於此顯示澄對道安授以心傳和教學的善巧。致使道安所證的經義和後來羅什譯出的經旨符合，因而使佛法大顯於中土（《魏書》〈釋老志〉）。《高僧傳》卷八〈義解〉論曰（大正50・383a）：「中有釋道安者，資學於聖師竺佛圖澄，安又授業於弟子慧遠，惟此三葉，世不乏賢，並戒節嚴明，智寶炳盛；使夫慧日餘暉，重光千載之下，香吐遺芬，再馥閻浮之地，涌泉猶注，寔賴伊人。」又《水經注》稱僧朗少事佛圖澄，碩學淵通，尤明氣緯。苻堅、慕容德、姚興對於朗公皆很尊敬。苻堅時沙汰衆僧，特別詔曰：「朗法師戒德冰霜學徒清秀，昆崙一山不在搜例。」到唐時義淨的《南海寄歸內法傳》中尚敍僧朗居泰山金輿谷許多事蹟。可見僧朗是受到羣衆尊重的。竺法雅妙達精理，研測幽微。與康法朗創立格義。與道安、法汰每披釋湊疑，共盡經要。比丘尼安令首是石趙時兵部令徐冲的女兒，從佛圖澄和淨檢尼受戒。博覽羣籍，思致淵深。她曾造五寺，從她出家的有二百餘人。這些人既然都是一代英傑，則其師的學問就可知了。（周叔迦）

◉附：《晉書》卷九十五〈藝術傳・佛圖澄〉

佛圖澄，天竺人也。本姓帛氏。少學道，妙通玄術。永嘉四年，來適洛陽，自云百有餘歲，常服氣自養，能積日不食。善誦神呪，能役使鬼神。腹旁有一孔，常以絮塞之，每夜讀書，則拔絮，孔中出光，照于一室。又嘗齋時，平旦至流水側，從腹旁孔中引出五臟六腑洗之，訖，還內腹中。又能聽鈴音以言吉凶，莫不懸驗。

及洛中寇亂，乃潛草野以觀變。石勒屯兵葛陂，專行殺戮，沙門遇害者甚衆。澄投勒大將軍郭黑略家，黑略每從勒征伐，輒豫克勝負，勒疑而問曰：「孤不覺卿有出衆智謀，而每知軍行吉凶何也？」黑略曰：「將軍天挺神武，幽靈所助，有一沙門智術非常，云將軍當略有區夏，己應爲師。臣前後所白，皆其言也。」勒召澄，試以道術。澄即取鉢盛水，燒香呪之，須臾鉢中生青蓮花，光色曜日，勒由此信之。

勒自葛陂還河北，過枋頭，枋頭人夜欲斫營，澄謂黑略曰：「須臾賊至，可令公知。」果如其言，有備，故不敗。勒欲試澄，夜冠冑衣甲，執刀而坐，遣人告澄云：「夜來不知大將軍何所在。」使人始至，未及有言，澄逆問曰：「平居無寇，何故夜嚴？」勒益信之。勒後因忿，欲害諸道士，并欲苦澄。澄迺潛避至黑略舍，語弟子曰：「若將軍信至，問吾所在者，報云不知所之。」既而勒使至，覓澄不得。使還報勒，勒驚曰：「吾有惡意向澄，澄捨我去矣。」通夜不寢，思欲見澄。澄知勒意

悔，明旦造勒。勒曰：「昨夜何行？」澄曰：「公有怒心，昨故權避公。今改意，是以敢來。」勒大笑曰：「道人謬矣。」

襄國城塹水源在城西北五里，其水源暴竭，勒問澄何以致水。澄曰：「今當敕龍取水。」迺與弟子法首等數人至故泉源上，坐繩牀，燒安息香，呪願數百言。如此三日，水泫然微流，有一小龍長五六寸許，隨水而來，諸道士競往視之。有頃，水大至，隍塹皆滿。

鮮卑段末波攻勒，衆甚盛。勒懼，問澄。澄曰：「昨日寺鈴鳴云，明旦食時，當擒段末波。」勒登城望末波軍，不見前後，失色曰：「末波如此，豈可獲乎！」更遣夔安問澄。澄曰：「已獲末波矣。」時城北伏兵出，遇末波，執之。澄勸勒宥末波，遣還本國，勒從之，卒獲其用。

劉曜遣從弟岳攻勒，勒遣石季龍距之。岳敗，退保石梁塢，季龍堅柵守之。澄在襄國，忽歎曰：「劉岳可憫！」弟子法祚問其故，澄曰：「昨日亥時，岳已敗被執。」果如所言。

及曜自攻洛陽，勒將救之，其羣下咸諫以爲不可。勒以訪澄，澄曰：「相輪鈴音云：『秀支替戾岡，僕谷劬秃當。』此羯語也。秀支，軍也。替戾岡，出也。僕谷，劉曜胡位也。劬秃當，捉也。此言軍出捉得曜也。」又令一童子潔齋七日，取麻油合胭脂，躬自研於掌中，舉手示童子，粲然有輝。童子驚曰：「有軍馬甚衆，見一人長大白晰，以朱絲縛其肘。」澄曰：「此即曜也。」勒甚悅，遂赴洛距曜，生擒之。

勒僭稱趙天王，行皇帝事，敬澄彌篤。時石蔥將叛，澄誡勒曰：「今年蔥中有蟲，食必害人，可令百姓無食蔥也。」勒班告境內，愼無食蔥。俄而石蔥果走。勒益重之，事必諮而後行，號曰大和尚。

勒愛子斌暴病死，將殯，勒歎曰：「朕聞虢太子死，扁鵲能生之，今可得效乎？」乃令告澄。澄取楊枝沾水，灑而呪之，就執斌手曰：「可起矣！」因此遂蘇，有頃，平復。自是勒諸子多在澄寺中養之。勒死之年，天靜無風，而塔上一鈴獨鳴，澄謂衆曰：「鈴音云，國有大喪，不出今年矣。」既而勒果死。

及季龍僭位，遷都於鄴，傾心事澄，有重於勒。下書衣澄以綾錦，乘以雕輦，朝會之日，引之升殿，常侍以下悉助舉輿，太子諸公扶翼而上，主者唱大和尚，衆坐皆起，以彰其尊。又使司空李農旦夕親問，其太子諸公五日一朝，尊敬莫與爲比。支道林在京師，聞澄與諸石遊，乃曰：「澄公其以季龍爲海鷗鳥也。」百姓因澄故多奉佛，皆營造寺廟，相競出家，眞僞混淆，多生愆過。季龍下書料簡，其著作郎王度奏曰：「佛，外國之神，非諸華所應祠奉。漢代初傳其道，惟聽西域人得立寺都邑，以奉其神，漢人皆不出家。魏承漢制，亦循前軌。今可斷趙人悉不聽詣寺燒香禮拜，以遵典禮，其百辟卿士下逮衆隸，例皆禁之，其有犯者，與淫祀同罪。其趙人爲沙門者，還服百姓。」朝士多同度所奏。季龍以澄故，下書曰：「朕出自邊戎，忝君諸夏，至於饗祀，應從本俗。佛是戎神，所應兼奉，其夷趙百姓有樂事佛者，特聽之。」

澄時止鄴城寺中，弟子徧於郡國。嘗遣弟子法常北至襄國，弟子法佐從襄國還，相遇於梁基城下，對車夜談，言及和尚，比旦各去。佐始入，澄逆笑曰：「昨夜爾與法常交車共說汝師邪？」佐愕然愧懺。於是國人每相語：「莫起惡心，和尚知汝。」及澄之所在，無敢向其方面涕唾者。

季龍太子邃有二子，在襄國，澄語邃曰：「小阿彌比當得疾，可往看之。」邃即馳信往視，果已得疾。太醫殷騰及外國道士自言能療之，澄告弟子法牙曰：「正使聖人復出，不愈此疾，況此等乎！」後三日果死。邃將圖爲逆，謂內豎曰：「和尚神通，儻發吾謀。明日來者，當先除之。」澄月望將入覲季龍，謂弟子僧慧曰：「昨夜天神呼我曰：『明日若入，還勿過人。』我儻有所過，汝當止我。」澄常入，必過邃。邃知澄入，要候甚苦。澄將上南

臺，僧慧引衣，澄曰：「事不得止。」坐未安便起，邃固留不住，所謀遂差。還寺，歎曰：「太子作亂，其形將成，欲言難言，欲忍難忍。」乃因事從容箴季龍，季龍終不能解。俄而事發，方悟澄言。

後郭黑略將兵征長安北山羌，墮羌伏中。時澄在堂上坐，慘然改容曰：「郭公今有厄。」乃唱云：「衆僧祝願。」澄又自祝願。須臾，更曰：「若東南出者活，餘向者則困。」復更祝願。有頃，曰：「脫矣。」後月餘，黑略還，自說墜羌圍中，東南走，馬乏，正遇帳下人，推馬與之曰：「公乘此馬，小人乘公馬，濟與不濟，命也。」略得其馬，故獲免。推檢時日，正是澄祝願時也。

時天旱，季龍遣其太子詣臨漳西滏口祈雨，久而不降，乃令澄自行，即有白龍二頭降於祠所，其日大雨方數千里。澄嘗遣弟子向西域市香，既行，澄告餘弟子曰：「掌中見買香弟子在某處被劫垂死。」因燒香祝願，遙救護之。弟子後還，云某月某日某處爲賊所劫，垂當見殺，忽聞香氣，賊無故自驚曰：「救兵已至。」棄之而走。黃河中舊不生黿，時有得者，以獻季龍。澄見而歎之曰：「桓溫入河，其不久乎！」溫字元子，後果如其言也。季龍嘗晝寢，夢見羣羊負魚從東北來，寤以訪澄。澄曰：「不祥也，鮮卑其有中原乎！」後亦皆驗。澄嘗與季龍升中臺，澄忽驚曰：「變，變，幽州當火災。」乃取酒噀之，久而笑曰：「救已得矣。」季龍遣驗幽州，云爾日火從四門起，西南有黑雲來，驟雨滅之，雨亦頗有酒氣。

石宣將殺石韜，宣先到寺與澄同坐，浮屠一鈴獨鳴，澄謂曰：「解鈴音乎？鈴云胡子洛度。」宣變色曰：「是何言歟？」澄謬曰：「老胡爲道，不能山居無言，重茵美服，豈非洛度乎！」石韜後至，澄孰視良久。韜懼而問澄，澄曰：「怪公血臭，故相視耳。」季龍夢龍飛西南，自天而落，旦而問澄，澄曰：「禍將作矣，宜父子慈和，深以慎之。」季龍引澄入東閣，與其后杜氏問訊之。澄曰：「脅下有賊，不出十日，自浮圖以西，此殿以東，當有血流，慎勿東也。」杜后曰：「和尚耄邪！何處有賊？」澄即易語云：「六情所受，皆悉是賊。老自應耄，但使少者不昏即好耳。」遂便寓言，不復彰的。後二日，宣果遣人害韜於佛寺中，欲因季龍臨喪殺之。季龍以澄先誡，故獲免。及宣被收，澄諫季龍曰：「皆陛下之子也，何爲重禍邪！陛下若含怒加慈者，尚有六十餘歲。如必誅之，宣當爲彗星下掃鄴宮。」季龍不從。後月餘，有一妖馬，髦尾皆有燒狀，入中陽門，出顯陽門，東首東宮，皆不得入，走向東北，俄爾不見。澄聞而歎曰：「災其及矣！」季龍大享羣臣於太武前殿，澄吟曰：「殿乎，殿乎！棘子成林，將壞人衣。」季龍令發殿石下視之，有棘生焉。冉閔小字棘奴。

季龍造太武殿初成，圖畫自古賢聖、忠臣、孝子、烈士、貞女，皆變爲胡狀，旬餘，頭悉縮入肩中，惟冠髣髴微出，季龍大惡之，祕而不言也。澄對之流涕，乃自啓塋墓於鄴西紫陌，還寺，獨語曰：「得三年乎？」自答：「不得。」又曰：「得二年、一年、百日、一月乎？」自答：「不得。」遂無復言。謂弟子法祚曰：「戊申歲禍亂漸萌，己酉石氏當滅。吾及其未亂，先從化矣。」卒於鄴宮寺。後有沙門從雍州來，稱見澄西入關，季龍掘而視之，惟有一石而無尸。季龍惡之曰：「石者，朕也，葬我而去，吾將死矣。」因而遇疾。明年，季龍死，遂大亂。

〔參考資料〕 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第八章；任繼愈編《中國佛教史》第二卷；鎌田茂雄著·關世謙譯《中國佛教通史》第一卷第四章；宇井伯壽《釋道安研究》；橫超慧日《中國佛教の研究》。

佛影窟（梵Buddha-chāyā-guhā）

古代北印度那揭羅曷國之石窟。相傳窟中曾有佛影，故名佛影窟。又因與瞿波羅龍王的傳說有關，故又稱爲瞿波羅窟。此窟爲北印度

的聖地，古來即聞名於世。

僧祐《釋迦譜》卷三引《觀佛三昧經》謂（大正50·67c）：

「爾時龍王白佛言：唯願如來常住此間，佛若不在，我發惡心無由成道，唯願留神殷懃三請。（中略）龍王於其池中，出七寶臺奉上如來，唯願天尊受我此臺。佛言：不須此臺，汝但以羅剎石窟施我。諸天聞已，各脫寶衣以掃佛窟。佛攝神足獨入石室自敷坐具，令此石窟暫爲七寶。時羅剎女及以龍王，爲四大弟子及阿難等造五石窟。爾時世尊，坐龍王窟不移坐處，亦受王請，入那乾訶城及以諸國。（中略）爾時世尊安慰龍王。我受汝請，當坐汝窟中經千五百歲。時諸龍王合掌勸請，還入窟中。佛即坐已。窟中作十八變，踊身入石，猶如明鏡在於石內，映現於外，遠望則見，近則不現。諸天百千供養佛影，影亦說法。石窟高一丈八尺，深二十四步，石淸白色。」

又，《高僧法顯傳》載（大正51·859a）：「那竭城南半由延有石室博山，西南向佛留影，此中去十餘步觀之如佛眞形，金色相好光明炳著，轉近轉微髣髴如有，諸方國王遣工畫師摹寫莫能及。」

此窟西邊有高七、八丈的塔，以及七百餘僧所住的寺院。唐朝玄奘至此地時，此地已荒廢，通路多劫賊，往返非常困難；此事記載在《慈恩寺三藏法師傳》卷二。

在印度北方喀布爾（Kābul）河畔的賈拉拉巴德（Jalālābād）附近，迄今仍留存不少廢塔。佛影窟應在其南方，也就是在夏口（Shah-koh）山的北麓。

佛學院

近代中國佛教的教育機構。即西元1912年以來，由佛教界所興辦的新式佛教學堂。其教育方式大體與新式學堂類似，而異於傳統叢林。佛學院之設立，主要目標在訓練弘法人材，並提高佛教徒的佛學教育水準。

民國以來，大陸各地佛教界即陸續設有佛學院。其中成果較豐的是太虛的武昌佛學院、閩南佛學院、漢藏教理院，以及歐陽漸的支那內學院。太虛與歐陽漸所設的佛學教育機構，對於民初三十年間的佛學水準，有相當程度的提昇作用。尤其是支那內學院之中，更是師資濟濟，人才輩出。

中共政權統治大陸之後，也設有若干佛學院。其中最重要的是中國佛學院。而大陸各地，也設有若干佛學院及培訓班。其中佛學院有棲霞山分院、普陀山佛學院、九華山佛學院、四川尼衆佛學院、中國藏語系高級佛學院、青海省藏語佛學院、甘肅省佛學院等校。每屆學生人數，每院約收錄二十至六十人之間。依佛教信仰派別之差異，而分漢語系與藏語系兩大類。肄業年限有二年、四年，或六年等若干種。此外有短期培訓班，培訓期間爲幾個月到一年之間，依各地區之情況而訂。

台灣地區，自1948年中壢圓光寺開辦第一所佛學院以來，至今已有數十所之多。其中較爲知名的有佛光山叢林學院、圓光佛學院、福嚴佛學院等校。研究所方面，則以聖嚴所創的中華佛學研究所最爲著名。

◉附一：藍吉富〈台灣地區佛學教育所面臨的若干難局——以一九四八年至一九九一年之間爲限〉（摘錄自《二十世紀的中日佛教》）

佛學院是佛教內部的佛教教育機構。主要目標在訓練弘法人材，並提高佛教徒的佛學教育水準。依筆者所收集到的資料，目前（1991年）台灣地區已有的佛學院大約有三十餘所。這三十餘所佛學院大體可分爲二類。一類是高級佛學院（或簡稱爲「佛學院」），專收高中畢業或同等學力的學生。另一類是佛學研究所，專收大專畢業、高級佛學院畢業，或同等學力的學生。研究所有些是獨立的，有些則附屬在佛學院之中。（另外有少數佛學院專收初中（國中）程度的學生，由於數量甚少，茲不論。）這些佛學院有下列幾點特質：

(1)所有佛學院都是某一寺院或某一佛教道場

所設立的。換句話說，它們都是某一佛教道場（寺院）的私設機構。中國佛教會並沒有設立任何佛學院。由於現代中國佛教的宗派觀念不强，因此，像日本佛教那樣，由宗派設立的佛教教育機構是沒有的。

⑵絕大部分的佛學院，規模都很小。研究所每屆所收學生大約在二十名以內，高級佛學院大約在五十名以內。每一所佛學院的招生時間並不一致，有些是一年收一屆。有些則是上一屆畢業後，才招收下一屆的。肄業期間有二年的、三年的，也有四年的。

在所有佛學院之中，佛光山的叢林學院（原名「佛光山中國佛教研究院」，1989年始改今名）規模最大，內分研究部、專修部、英文佛學組、日文佛學組等四班。全部人數約在二百名左右。佛光山在該山分院：基隆極樂寺、台北北海道場與彰化福山寺都設有佛學院，這三所佛學院所收學生也大約各在五十名左右。規模比較小的是妙林巴利佛教研究所，該所採精簡主義，1989年的第一屆學生只收五名。唯目前已暫時停辦。

⑶大部分佛學院都是僧俗兼收，都供應食宿，且有獎學津貼。津貼數目之多寡在各寺院間頗有差異。其中，津貼數目最高的是1989年的妙林巴利佛教研究所，該所當時除免費供應食宿之外，每月並支付每名研究生六千元台幣。法光佛教文化研究所每名則支付五千元，待遇高居第二位。

⑷所有佛學院的畢業文憑，教育部都不能比照中學或大學文憑那樣地加以承認。

從上列幾點特質，可以看出目前的佛學院在先天上就已限定了它無法作大規模發展的命運。因爲基本上，每個佛學院其實只是附屬在每個佛教道場的「私塾」而已。單憑一座寺院的能力要辦好一所教育機構，不論就財力上、技術上，或人力上來看，都是相當困難的。這便是當前佛教內部的佛學教育在經營上的基本難局。

其次，在實際運作上，目前的佛學院也面臨到下列幾項困境：

⑴學制不確定，課程漫無系統：摸索了四十幾年的台灣佛學院教育，迄今爲止，並沒有制定出一套衆所遵循的制度與課程標準出來。籌辦者往往憑個人看法來設立課程。有些佛學院甚至是能請到什麼老師就開什麼課，完全無視學生的需要與能否吸收。有些熱心於爲佛學界培養高級研究人材的寺院，一開始就斥巨資籌辦專收大專畢業生的佛學研究所。可是這些來就學的研究生原本在大學所讀的科系卻無一是佛學系（因爲台灣的任何大學都沒有佛學系）。因此，爲了教育這些佛學基礎不足的學生，研究所內開設的課程大多爲日本一般佛教大學的大學部課程。可見台灣的佛學研究所，其實並不是完全名實相符的。這也是學制散漫的一例。

學制不確定、課程漫無標準，固然肇因於佛教界缺乏專門研究佛教教育的專家，然而下列幾項原因也使此事的難度提高不少。其一是佛教著述太多，佛學思想之派別紛歧，使有意應用少數課程來涵括主要佛法的企圖，乃幾乎不可能。其二是台灣佛教的宗派觀念已甚爲淡薄，名義上的各宗傳人，也大都不願專弘本宗而不顧其他教義。因此，較易釐訂的各宗課程，也未見有較令人滿意的標準擬出。其三，研究所的課程安排者往往走國際學術研究立場，因此與以信仰立場爲主的佛學院不能承接。所收學生也大多不是佛學院的畢業生。

⑵學術立場與信仰立場的衝突：十九世紀以來，由歐洲學者及天主教傳教士所開啓的佛教研究學風，到二十世紀後瀰漫在世界各地的佛教學術界。此一學風之非信仰式的價值中立態度，與傳統中國佛教的信仰式研究態度恰成鮮明的對比。這一矛盾現象也在台灣的佛學院中可以發現。

台灣的佛學院，師資來源主要有二類，一類是傳統佛教的弘法者，一類則是受過新式學術訓練的世俗學者。這兩類學者對佛教史的發展、大小乘的價值、大乘經之是否佛說、密教

之可不可信……等問題，往往會有明顯的對立看法。一所佛學院之中，同時讓學生聽到相互衝突、莫衷一是的看法，其教育效果是可想而知的。這種現象如果發生在一般世俗學校，還可容忍，但如果存在於强調信仰的佛教教育機構之中，當然絕不可能是創設者的本意。試想，當佛學院學生在早課時才虔敬地諷誦《金剛經》與《阿彌陀經》時，一到上課時間，卻又聽到授課教師說《金剛經》不是佛說，《阿彌陀經》起源於太陽神崇拜思想。這樣的教育效果如何，吾人當不難想像。

⑶**所學難以致用**：事實上，台灣近二十年來，社會上的一般年青人對佛學有興趣的爲數頗多，但是眞正想讀佛學院的世俗青年則數量甚少。主要原因之一，就是所學難以致用。因此，絕大部份佛學院學生仍然都是出家人。旣然所學無法致用，無法依此謀生，則現實生活的考量便會使很多原本可有成就的年青人裹足不前。

◉附二：1991年中華佛學研究所課程表

⑴**語文**：梵文、巴利文、西藏文、英文、日文。

⑵**一年級共同必修課**：比較宗教學、佛學研究方法。

⑶**一年級共同選修課**：阿含經、禪學、淨土學、中文佛教史籍解題、佛教史料學、天台思想、華嚴思想。

⑷**二、三年級共同選修課**：敦煌佛典、宋代佛教史專題研究、如來藏思想和淨土教、天台學專題研究、華嚴學專題研究、印度佛教史、部派佛教、阿毗達磨論專題研究、業論、梵文佛典導讀、巴利佛典導讀、西藏宗論研究、藏文佛典導讀、宗義等十四種。

◉附三：法尊〈甘肅噶登協主却稞寺學習五部大論的課程〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑮）

這個課程，是阿旺土敦嘉措大師應却稞寺全體僧衆的要求，仿照拉卜楞寺學習五部大論的課程而編訂的（但拉卜楞寺每年分九期法會，却稞寺分七期法會，略有不同）。其中分爲七班，每班有三個學年，每年分爲七個法會期而進行學習討論。七班的名稱和學習的課程是這樣的：第一因明班，主要學習《因理論》、《心理論》和《七十義論》（這是《現觀莊嚴論》的提綱）。第二新學班，主要學習《現觀莊嚴論》的皈敬頌等及發菩提心一科。第三高級班，主要學習《現觀莊嚴論》中教授科以下至第二品道相智支分。第四波羅蜜多班，主要學習《現觀莊嚴論》中道相智以後的諸品。第二、第三、第四這三班都是學習《現觀莊嚴論》。第五中觀班，主要學習《入中論》。第六俱舍班，主要學習《俱舍論》。第七戒律班，主要學習德光論師的《律經》。每年七次法會的名稱是這樣的：冬季法會（簡稱冬會）、春季大法會（簡稱春會）、春季第二法會（簡稱春二會）、夏季法會（簡稱夏會）、理論法會（安居期中，上下班次互相辯論的一次法會，簡稱理會）、秋季法會（簡稱秋會）、十月二十五日的供養法會（簡稱五會）。在法會期中，每日分早午晚三次集會討論。有時又把晚間法會分爲傍晚會和夜晚會二節，進行學習。在所學的課程中，第二班以下又分有主要課（下稱主論）和次要課（下稱副論）。

因明班在第一學年的冬、春法會期間，先練習辯論的方式，要到夏季法會才開始學習討論《因理論》，所以第一學年是從夏季法會安排課程的。

《現觀莊嚴論》分三班，共學九年。其主論在每日的早晚法會中討論；副論，在中午法會中討論。本論的第一品、第二品、第四品，隨著堪布傳授的時候學習。第三品、第五品、第八品，輪流在傍晚法會中討論；唯第八品太廣，難以詳細討論，可依照一種略疏，大概地討論一遍。

中觀班分爲三個學年，《入中論》的上半部，多在早晚法會中學習討論，下半部多在中午法會中討論，「三世建立」和「破量」兩科

，輪流在每年的傍晚法會中討論。

俱舍班分爲三個學年，主論討論《俱舍論》的第一品、第二品、第五品、第六品，在每日的早晚法會中討論。副論討論第三品、第四品、第七品、第八品，在中午法會中討論。

戒律班，分爲三個學年，律經的前事（出家事及二五三條戒等）作爲主論，在每日的早晚法會中討論。後事（布薩事等十六事）作爲副論，多在中午法會中討論。

佛藏經

三卷（一作四卷）。姚秦・鳩摩羅什譯於弘始七年（405）。收於《大正藏》第十五册。全經分諸法實相品、念佛品、念法品、念僧品、淨戒品、淨法品、往古品、淨見品、戒品、囑累品等十品。經中主張凡是不理解諸法實相係無生無滅者，即使其人能持二五〇戒，亦得被斥爲破戒。且主張遠離戲論分別是名持戒。並對小乘教團所謂「我是持戒，餘人不爾」、「我是多聞，彼非多聞」之我慢心，予以徹底的彈訶與譏斥。

佛光山寺

臺灣佛教名刹，略稱佛光山。位於高雄縣大樹鄉，佔地五十餘公頃，1967年爲星雲開山創建。

全寺建築宏偉，中、西、印式建築兼有。內含大雄寶殿、大悲殿、大智殿、大願殿、大行殿、傳燈樓、東禪樓、西淨樓、朝山會館等殿堂建築及佛教文物陳列館、淨土洞窟、大佛城等文化建築。

該寺爲培養僧才，設有佛教研究院與佛學院，且設日文、英文等佛學專修班；又爲普及社會教育，而成立普門高級中學。此外，並設立中英文叢書編輯委員會，以達成世界佛教文化的交流。該寺規模宏大，居台灣之冠。除轄有高雄市壽山寺、宜蘭雷音寺、彰化福山寺、臺北普門寺、澎湖信願寺等分院外，並附設沙彌學園、大慈育幼院、佛光幼稚園、覺世旬刊社、佛光出版社、養老院等機構，以推行育幼及救濟工作，弘揚佛教文化。此外，在國外亦廣設分支道場。除美國西來寺之外，澳洲、香港、南非等地皆有分院。

在信徒組織方面，該寺於1990年起，又創設佛光協會，以聯繫台灣各地及海內外之信徒。該會活動頻繁，爲1990年代以後台灣佛教界頗爲活躍的團體。

〔參考資料〕《佛光山開山二十週年紀念特刊》；邢福泉《台灣的佛教與佛寺》。

佛地經論

七卷。親光等菩薩造，唐・玄奘譯。收在《大正藏》第二十六册。相傳親光是護法門人。西藏藏經的《丹珠爾》收有戒賢造的《聖佛地經釋》，全書所述和本論基本部分相同。

玄奘自貞觀十九年（645）正月二十四日到長安以後，五月二日即開始翻譯。初翻《大菩薩藏經》二十卷，七月十五日又譯《佛地經》一卷（辯機筆受），顯然是以這兩部經爲菩薩學行的綱領。以後即廣譯《顯揚》、《雜集》、《瑜伽師地》、《攝大乘》、《因明》、《菩薩戒》、《唯識三十》、《識身足》等論，到貞觀二十三年（649）八月都已完成，跟著就譯出《佛地經論》（大乘光筆受，同年十二月二日至二十四日），可見玄奘是以此論爲瑜伽系學說之總結的。

本論的解釋佛果是闡發三身說的。大乘中三身之說雖早已興起，而自這一部經論問世以後，關於佛果的境界才完全明白了。

本論詳析佛果的境界，用五法攝佛地。所謂佛果，在彌勒和無著的論著中是以斷果和智果攝盡的。本論以清淨法界爲斷果，以攝佛地的無爲功德，而清淨法界也就是眞如的異名。經文以十虛空喻釋難抉擇，論文依之廣釋。又分智果爲四，以攝佛地的有爲功德。

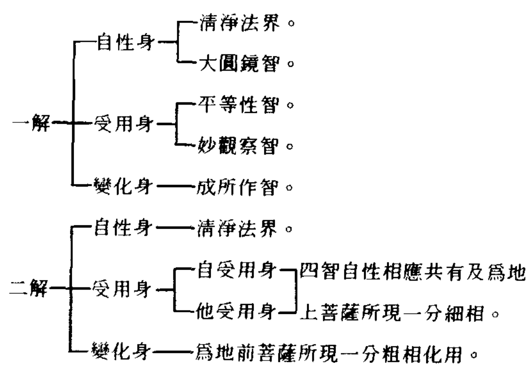
(1)**大圓鏡智**：由第八識轉依所成，能任持佛地一切功德，窮未來際無有斷盡，用十圓鏡喻顯示其義。

(2)**平等性智**：由第七識轉依所成，常與大慈大悲相應，無住涅槃即依此智而建立，受用身土的影像也由此智所示現，是妙觀察智的不共所依，要通過十地的修習才能圓滿成就十相。

(3)**妙觀察智**：由第六識轉依所成，能任持一切陀羅尼門、三摩地門，在大衆會中說法斷疑，於此列舉有十種因來辨明它的相貌。

(4)**成所作智**：由前五識轉依所成，能在一切世界隨應示現佛變化事，利樂一切有情，依這一智的業用成立如來化身，於此列舉有十種化以明其相。

本論開始曾解釋大覺是佛，具三種身，即自性身、受用身和變化身，而佛地則是佛身所依、所攝、所行的境界。本論把佛地的一切功德攝入五法加以闡明後，佛的三身的意義也自然確定下來。這比較舊日義學只就佛身來理解，在義理上有很大的發展。本論卷七曾出五法與三身相攝之義有二異解，如下表：



三身與五法配合之間之有異說，正說明《佛地論》的學說，在印度六世紀或其以前的印度瑜伽系中已發展到了相當的階段，並引起不同的理解。作者親光菩薩更承著這些研究成果而撰成此論，對於佛的果德，作出了比從前更爲精密周詳的闡明，這是本論的最大特色。以後關於佛土的問題在玄奘門下窺基的著述中更有圓滿的抉擇。

經末有四頌總攝經義，論文以最末一卷廣釋，頗多精要，如眞如義、二障義、斷惑義、化業義、三身差別義、三身形量義、如來三身有別無別義、如來化緣共不共義等等，都足使歷來紛紜隱晦的疑難得到明確的解決。至於四頌頌文也見於《大乘莊嚴經論》〈菩提品〉。

本論的內容，從比較《成唯識論》和藏文譯本《聖佛地經釋》的研究上，可以推定其中的義理是本於護法，成於戒賢，而廣於親光的。從印度佛教的發展過程來說，自龍樹以至陳那數百年間大乘佛教有很大的轉變，本論是總結這一時期關於佛果問題的一部成熟的作品。本論自玄奘譯出後，唐代靖邁著有《注疏》六卷，現存寫本。又有智仁《疏》十四卷，神泰《疏》四卷，均已散佚。（郭元興）

〔參考資料〕 西尾京雄《佛地經論之研究》。

佛成道日

指釋尊成道之日。又稱成道會、成道節、臘八節。佛陀成道之前，苦行經年，骨瘦如柴，後受牧羊女供養乳糜，體力恢復，端坐菩提樹下思惟而得悟成道。關於佛成道之日頗有異說，南傳佛教以佛陀的降誕、成道、入滅皆在衛塞月滿月之日（大致是五月初左右）。中國或日本對於成道日則有數說，有二月八日、三月八日、三月十五日、四月八日、五月八日等說法。禪宗另以十二月八日爲成道日，且大約自宋代起，即於此日舉行成道會以紀念釋尊於菩提樹下悟道。近代日本佛教各宗多採用禪宗所訂的日期。

中國佛教徒依禪宗之習，於臘八（陰曆十二月八日）以米及果物煮粥供佛，稱作「臘八粥」，後演變成民間習俗。《勅修百丈清規》卷二云（大正48・1116a）：「臘月八日，恭遇本師釋迦如來大和尚成道之辰，率比丘衆，嚴備香、花、燈、燭、茶、果、珍饈，以伸供養。」日本亦於此日獻粥上供，《瑩山清規》卷下云（大正82・449a）：「十二月八日，稱成道會，公界隨力，辦供具，四節儀皆一如。」

〔參考資料〕 《灌洗佛形像經》；《大宋僧史略》卷上；《翻譯名義集》卷三；《丹霞子淳禪師語錄》卷上；《法苑珠林》卷三十三；《禪林象器箋》〈報禱門〉。

佛典音義

滙集解釋佛教經典中難讀難解字音和字義的著述。它產生的來源有二：首先是爲讀習佛典的需要。中國譯經，始於東漢，歷二百餘年迄劉宋時，即已卷帙浩繁，義理豐富。其間古代學者對於各別經典多有註釋，但對於一切經典文字的讀音解義，需有音義專著詳加註釋，方能使學人從音通義，明白了解經論內容。而音義書的出現，就是適應這種需要的。其次是外受小學家的影響。班固《漢書》〈藝文志〉，列小學凡十家，均屬於字書訓詁之類。漢、魏以來的小學家，有許多有關字學、訓詁、音韻之作，如孔安國、鄭玄的《尚書音》，孫炎、郭璞的《爾雅音》，孫登的《道德經音》等。這不能不給佛家著述以相當的影響。劉宋時，慧叡開始以經中諸字與衆音異旨爲材料，著《十四音訓敍》。到了隋唐之際，佛典音義書籍就逐漸多起來了。

佛典音義，與一般書籍的音義一樣，有的僅註字音（如道慧《一切經音》，處觀《紹興重雕大藏音》三卷等），有的也兼釋字義（如玄應《一切經音義》等）。從內容方面來分，大致有三類：(1)音譯部分的音義，(2)義譯部分的音義，(3)咒語證音。

音譯部分的音義，起源很早。東漢・安世高、支婁迦讖、曇果、康孟詳諸人翻譯佛經時，對音譯梵語即加以註釋。其後，吳・支謙、西晉・竺法護、安法欽、法炬，東晉・法顯，齊・曇景，姚秦・鳩摩羅什等新譯，也有音譯註釋。在這些音譯註釋基礎之上，乃有《道行品諸經梵音解》、《翻梵言》、《翻梵語》等書的出現。這些是早期的佛典音義作品，沒有音義之名，而且只限於音譯部分。其次是義譯部分的音義，這在音義書中占的份量較多，因爲在翻譯佛典的過程中，除了所謂五不翻必須用音譯而外，其餘大部分仍以義譯爲主。最後是咒語證音，這部分雖不太多，而它的應用價值却很大，可借以研究各時代漢語字音，解決音韻學上的許多問題。

另外從音義和經典的關係來看，它的內容又可分爲三種：(1)一經部分的音義，如窺基撰《法華經爲爲章》等，(2)一經全部的音義，如慧苑撰《新譯華嚴經音義》，淨昇撰《法華經大成音義》等，(3)一切經音義，如玄應撰《一切經音義》，慧琳撰《一切經音義》等。

佛典音義，從體制上看，又可分爲三種：(1)隨函逐經註解的，如可洪撰《新集藏經音義隨函錄》，雲勝撰《大藏經隨函索隱》（今佚）等。(2)統一衆經分韻編類的，如行均撰《龍龕手鑒》等，(3)統一衆經依文字部首編類的，如處觀撰《紹興重雕大藏音》等。

現存音義書中，以玄應與慧琳二家的著作最爲重要。

玄應撰《一切經音義》二十五卷。本名《大唐衆經音義》，道宣序及所撰《大唐內典錄》卷五，均用此名。其後《開元釋敎錄》卷五著錄此書，改名《一切經音義》。其實此書所註經籍，僅四百四十餘種，未盡全藏。本書將藏經中難字錄出，爲之註音釋義，廣引羣籍，大都鑿然有據。但有不足之處，如莊炘謂玄應說字「以異文爲正，俗書爲古，泥後世之四聲，昧漢人之通借，其識僅與孔穎達、顏師古同科。」這些缺點，在其後慧琳書中，始大部分得到糾正。

慧琳撰《一切經音義》一百卷。慧琳爲不空三藏的弟子，於顯密教及印度聲明、中華音韻訓詁之學都相當通達。唐德宗貞元四年（788），他年五十二，開始撰《一切經音義》，至唐憲宗元和五年（810），歷二十三年撰成，書中所釋，悉爲《開元釋敎錄》入藏之籍。始於《大般若經》，終於《護命法》，總一千三百部，五千七百餘卷。有玄應舊音可用者用舊音，餘則自撰。其釋音多據《韻英》、《考聲》、《切韻》等書，釋義多據《說文》、《字林》、《玉篇》、《字統》、《古今正字》、《文字典說》、《開元文字音義》等書。其有諸書所不備者，則兼採儒經雜史百家之說。所引書籍，達二百四十餘種之多。本書

音義精核詳審，前後諸家所作均不能出其右。除有助於讀經註經之外，凡研究儒經諸史疑義，求之於註疏而不得者，也往往可於本書採獲佐證。而且所引書傳皆隋末唐初之本，文字審正，可以校正今本僞脫之失。但本書也間有以古字誤爲俗字的；有引《說文》竄改本的訛字而未能改正的，但不過是小疵而已。

佛典音義之較早出者有高齊・釋道慧所撰《一切經音》若干卷，見《開元釋教錄》卷八（轉引自莊炘撰〈唐一切經音義序〉），但其書不傳。此外尚有雲公撰《涅槃經音義》一卷。慧苑撰《新譯華嚴經音義》二卷。此外有窺基撰《法華經音訓》一卷，太原處士郭迻撰《新定一切經類音》八卷（見日僧智證《請來錄》，今佚），後周・霄川西懺行瑫律師撰《大藏經音疏》五百卷（今佚）。後晉漢中沙門可洪撰《新集藏經音義隨函錄》三十卷（《佛祖統紀》卷四十三稱可洪進《大藏音義》四八〇卷，誤）。遼・希麟撰《續一切經音義》十卷（凡《開元錄》以後至《貞元錄》之間續翻經論及拾遺律傳等書二二六卷，本書都續註了音義）。其次有宋太祖乾德五年（967）釋雲勝（一作文勝）撰《大藏經隨函索隱》六六〇卷（見《佛祖統紀》卷四十三，今佚）。宋仁宗天聖三年（1025）釋惟淨等撰《新譯經音義》七十卷（見《景祐錄》卷十五，今佚）。南宋・處觀撰《紹興大藏經音》三卷，清・淨昇撰《法華經大成音義》一卷等。

佛典音義在學術研究上還有幾種作用，首先，如玄應《一切經音義》，所引羣籍，關於儒經有鄭康成《尚書注》、《論語注》、《三家詩》，賈逵、服虔《夏秋傳注》，李巡、孫炎《爾雅注》。字書有《倉頡》、《三倉》，衛宏《古文》，葛洪《字苑》、《字林》、《聲類》，服虔《通俗文》、《說文音隱》及《漢石經》之屬，皆非世所經見。至於慧琳的《一切經音義》，希麟的《續一切經音義》，證引經、史等古籍更多，且大部分均已遺佚，皆可供學者補輯逸書之用。其次，許氏《說文解字》，乃文字體制兼訓詁之書，在小學中非常重要。二千年來，展轉傳抄，其中僞脫、訛音、錯字、逸句等不一而足，琳、麟二家音義所引，大都可以補正，足供語文學者研究參考。又密咒一部分，因夙重音讀，它的翻譯與注音均經嚴格的選擇，而保存字音比較正確；另一方面梵文的音讀，雖經過長久時間而變化甚少，故以梵文原音爲標準，刊定咒語的音譯，對考定譯音時代漢字的音讀提供了便利。凡此均可供音韻學家研究漢語古音參考之用。（田光烈）

〔參考資料〕 陳作霖《一切經音義通檢》；《慧琳一切經音義引用書目索引》（北京大學研究院文史部編）；王少樵《玄應書引〈說文〉校異》；山田孝雄《一切經音義索引》。

佛所行讚（梵 Buddha-carita-kāvya，藏 Saṅs-rgyas kyi spyod-pa shes-bya-baḥi sñan-dṅags chen-po）

馬鳴菩薩造。係有關佛傳的宮廷敍事詩。全書由十七章所成。始自佛陀誕生，終於歸國。十七章中，僅有十三章實爲馬鳴所撰，後四章則係十九世紀尼泊爾之阿姆利達難陀（Amṛtananda）所補作。依七世紀遊學印度的義淨所述，此梵本「若譯有十餘卷，意述如來始自王宮，終乎雙樹，一代佛法並緝爲詩。」可知本書原先所載，較今所見者猶多。又根據義淨所述，本書流行頗廣「五天南海無不諷誦，意明字少而攝義能多，復令讀者心悅忘倦，又復纂持聖教能生福利。」

本書有諸多譯本，除漢譯、藏譯外，尚有法、英、德、日等譯本。漢譯本係收於《大正藏》第四册，其譯者，一般以爲乃北涼、曇無讖，然亦有學者考訂爲劉宋・寶雲。全書五卷二十八品，始自佛陀誕生，直至雙樹間入涅槃及八分舍利。與現存梵本比對，可見漢譯本頗有增刪，且附有梵本所無之後代思想，故非忠實之譯作。

西藏譯本亦爲二十八品，係八世紀之薩溫

賢孛（Sa-dbaṅ bzaṅ-po）、洛得卡兒孛（Blo-gros rgyal-po）所共譯。此譯本乃梵本之逐字譯，故於校訂梵本之脫落遺漏時，此譯本頗有借鑑之功，故甚受學界重視。此外，法譯本係由烈維（Sylvain Lévi）譯出；英譯本有二，一爲柯衞爾（E. B. Cowell）據梵本譯出，一爲比爾（S. Beal）據漢譯本譯出；德譯本亦有二種，一種由理查舍米特（Richard Schmidt）譯出，另一種由韋勒（F. Weller）據藏譯本譯出；日譯本由寺本婉雅據藏譯本譯出。

◉附：金克木《梵語文學史》第三編第五章（摘錄）

《佛所行讚》是佛的傳記，漢譯有五卷，二十八品（章）。原文只發現從第一品（缺開頭及中間一部分）到第十四品的前半共有一千零十二節詩，1893年初次刊行。這正好是佛由下生到成道的階段。這類關於佛的生平傳說的有文學性質的著作在佛教經典中很多，例如《佛本行集經》。以佛傳爲題材的長詩，漢譯佛經中還有一部《佛本行經》，七卷，三十一品，沒有作者名字，也是五世紀（劉宋）的翻譯。可見當時已經流行這類著作。這種古典的長篇敍事詩體裁，要求形式完整，重視文學描寫，和《往世書》類型不同。馬鳴的作品同其他梵語古典敍事詩比較，所宣傳的內容不同，而形式一樣。這可以證明，古典長詩與古典戲劇同時成熟了。

《佛所行讚》曾經廣泛流傳。義淨說它是「五天南海無不諷誦」，可見也傳到了印度尼西亞的佛教徒中。以後，隨著佛教在印度的衰落，它的原本終於失傳了許多年，到現在也還只有前半重新出現。

義淨對《佛所行讚》的評價是：「意明字少而攝義能多，復令讀者心悅忘倦，又復纂持聖教能生福利。」這恰恰是以佛教徒的觀點扼要判斷了它的內容、形式和所起的作用。這就是說，用使讀者發生興趣的不枯燥的流行形式，簡明地傳達豐富的佛教思想內容，以產生鞏固佛教地位的現實影響。這是佛教徒給它下的很確切的評語。

在形式和內容的統一方面，馬鳴是有成就的。他把人所共知的宗教內容和很難理解的教義，同已經發展起來的，當時最高水平的文學形式，巧妙地結合起來了。他的運用語言和典故的技巧，在現有的古典詩中仍然是水平很高的。他好用典故及排比寫法，並且用了不少諧音詞，不過還不是主要依靠詞藻的堆積作詩。他追求的藝術效果是以傳達他的思想內容爲主，還不像後來形式主義文人那樣喜愛文字遊戲。雖然詩中有些生詞僻字及不合波你尼語法之處，但是一般說來語言還算是比較平易的，不過已經很少像史詩或《法句經》式的格言諺語了。

這詩的漢譯是無韻的五言詩，大體上傳達了原詩的內容，但並非處處符合原作。除了因傳本有異或對原意理解不確外，由於漢語詩體的限制，自然不能逐字逐句翻譯。同時，有些不能爲我國古人接受的詞句（如描繪女人過於露骨）被刪去了；另一些地方又有些展開以至增加。可見漢譯是經過加工的。儘管詳略有異，意義出入，詞句往往費解，還看得出譯者的目標顯然不是傳譯文學作品而是譯經，因此保存了原文的主要內容，不過多少也注意到漢語詩體的要求，有些增減大概並非由於所根據的原文的歧異。例如第三品寫太子出遊，驚動全城人都來看他。這一段（原文是第十三節到第二十三節）是印度敍事詩中常用的描寫手法的一個好例證，漢譯使我們想起《陌上桑》中描寫羅敷採桑時情景：

「郭邑及田裡，聞太子當出，尊卑不待辭，寤寐不相告。六畜不遑收，錢財不及斂，門戶不容閉，奔馳走路旁。樓閣堤塘樹，窗牖衢巷間，側身競容目，瞪矚觀無厭。高觀謂投地，步者謂乘虛，意專不自覺，形神若雙飛。」

除詳略不同外，可以說幾乎傳達了原詩的用意和氣勢，然而意味和風格却中國化了。看

來其中的分歧不是由於傳本的不同，因為有些詞句還在；也不見得只是由翻譯的困難所致，因為「高觀」兩句就是直譯原詩第二十二節，只是沒有說「高」的是樓上的婦女，而在地上的是男子。接下去的兩句却不見於原文，大概是譯者摘取下一節末尾的「專心」字樣加以改作的。為何如此？可以注意一下譯文刪節處，便知這是有用意的。原詩這一大段都是寫婦女聽說太子出來，爭著擠著到樓窗前去看的情景；最後（第二十三節）是：「看到了太子既富貴又美貌，這些看他的婦女都以清淨的心意毫無他想地低聲說：『做他的妻子眞幸福啊！』」這樣的話在漢譯中不見了。原文中許多細膩的構思和婉轉的暗示也常是這樣化為烏有或則只餘骷髏了。有的如「高觀」二句，雖然譯出了意思，却粗看不易明白其詩句之妙。此外，原詩描寫的擁擠情況，有的用詞在只穿很少衣服的印度人看來是不足為奇的，而在我國古代就不可能接受，因而譯文作了節略（如第四品）。

又如第五品寫太子出遊看到世上苦處，說（原詩第六節）：「又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬發而流汗，塵土坌其身；耕牛亦疲困，吐舌而急喘；太子性慈悲，極生憐愍心。」這也是基本上以原詩意思為根據的改作。全詩大體都如此。如第四品裡描寫宮女用種種辦法取悅和誘惑太子，原詩用了二十五節詩之多，這也是古典詩中常見的。漢譯自然不便譯出其中一些露骨的描寫；於是除了總論幾句外，就以一連十一個「或」怎樣的詩句概括了。古典詩除描寫女子外還得描寫戰鬥。這詩在第十三品讚破魔軍裡表現了這一特點。漢譯也是連用二十九個「或」怎樣的句子來表明魔軍的凶惡形像。（這個「魔」即魔羅，在古典詩裡本是美麗的愛神，在佛教詩裡還是愛神，却描寫成為率領大軍的妖王了。）漢譯中有的詩句如：「口許而心留」（第三品第七節），「形往心返馳」（第六品第六十七節），「貌柔而心剛」（第八品第六十八節），「形留神已馳」（第十品第十二節）等，意義依據原文而句型改依漢語，也可以表示這種譯文的特點。

尙存原文的十四品內容如下：初品寫佛陀的出生。次品寫他出生後國內景象以及他的結婚。其中第三十三節至第四十五節歌頌國王，炫耀詞藻。第三品寫佛為太子時出遊見生老病死情形。第四品寫彩女誘他享樂，有人勸他享樂以及他的答覆。其中有以典型的古典詩體寫女人的部分，又有講道理的部分。第五品寫他離宮出家。其中寫宮中彩女睡態部分（第四十八節至第六十二節）是著名的一段，也是古典詩中（從《羅摩衍那》寫神猴見魔宮諸女起）常見的描寫方式。這裡雖意在寫其醜態，但除第六十一節和第六十二節外，仍是艷情詩體，在漢譯中則強調其醜惡方面。第六品寫他遣護送出城的人回去時的情景及對話。有一些格言式的詩句。第七品寫佛入苦行林，見各種苦行，他和苦行者的對話，說明佛教對苦行求解脫的反駁。第八品寫宮中聞太子出家時的悲痛。這是詩情較豐富的一章。漢譯有一段（原文第二十四節以下）與原文先後不符。第九品寫大臣等勸他回宮時的對話，有大段的說教。第十品寫瓶沙王往見佛。第十一品寫佛答瓶沙王。兩章都是議論為主，後一章中初步說明佛教的出世思想。第十二品仍是議論為主，是佛與當時流行的哲學派別代表人物的辯論。第十三品寫破魔，中間描繪魔王進攻的情景，也是古典詩的典型體式。雖然也說魔王（愛神）射箭，其三女誘惑，但主要是寫魔軍進攻失敗的戰鬥場面。第十四品寫成道，原文只到第三十一節，見地獄、輪迴，後面說教部分，闡明十二緣生的理論，均缺。

漢譯後十四品中主要內容是說法。第十五品初轉法輪。第十六品教諸弟子。第十七品受瓶沙王供養，教化弟子。第十八品度化給孤獨長者，說教。第十九品回國度親屬。第二十品至第二十二品寫說教度化。第二十三品至第二十八品寫涅槃前後。從漢譯看來，較之前半，議論多而詩意少了。

所謂古典詩，主要指長篇敍事詩，也兼指抒情詩。這是從「最初的詩」《羅摩衍那》一脈流傳的。這類敍事詩著重文采，措詞精練而往往雕琢過甚，重視修詞手段，因而層層相因，常出現陳詞濫調和文字遊戲；內容少不了香艷詞句和幻想的戰爭描繪，還常加一些講道理的議論；詩律繁富，但每章內基本一致，只在末尾或必需變調時改換。《佛所行讚》在文體上正符合這類詩的準則。這樣，它當然與《羅摩衍那》有繼承關係。詩中提到羅摩處很多。有的不是史詩主角，如第十一品第十八節所指的恐是持斧羅摩（原文不同）。但如第六品第三十六節、第八品第八節、第七十九節（漢譯有誤）及第八十一節則無疑是指羅摩故事。在場面描寫上相似之處也有一些。顯著的是第六品寫佛入苦行林命隨從回去，與《羅摩衍那》第二篇第五十二章寫羅摩入山林遣御者回去，情景一致，只是一個是自願出家，一個是奉命流放，因而議論不同。這一品中大部分用與史詩相同的頌體格律，看來更像史詩。古典長篇敍事詩的典範是迦梨陀娑的《羅怙世系》，也是寫羅摩故事並聲明以史詩為前輩的。其中有些詞句和《佛所行讚》有近似之處，因而這兩位詩人的先後關係成了一些人的爭論題目。

〔參考資料〕 巫白慧《新譯佛所行讚》（《現代佛學》）；周一良〈漢譯馬鳴佛所行讚的名稱和譯者〉（《魏晉南北朝史論集》）；《大乘佛典》第十三〈ブッダ・チャリタ〉（中央公論社）；平等通昭《梵文佛傳文學の研究》；《梵詩邦譯佛陀の生涯》；E. H. Johnston《The Buddhacarita》。

佛法金湯

三卷。又稱《佛法金湯錄》。明・屠隆（1542～1605）著。係針對宋儒之排佛論所撰的護法著作。收在《大藏經補編》第二十八册。

撰者屠隆為明末篤信佛教的著名文人。字緯眞，一字長卿，號鴻苞，又號赤水。萬曆年間（1573～1620），陽明心學擡頭，佛教心學也有復活之兆。儒、釋、道三教之接觸、融合與對立，漸呈表面化。屠隆此書，即為此等思想背景之下的產物。

本書上卷引用宋儒的排佛言句並加以駁斥，中、下二卷則對佛教（尤其是禪、淨、律、天台等宗）的難解語句，作簡明的解釋，以促使佛教教理通俗化。《續釋氏稽古略》卷三讚譽此書云（大正49・952b）：「發明聖教淵微之理，品題當世師友之英，金城湯池為外護嚴矣。」

佛陀波利（梵Buddapāla）

唐代譯經三藏。意譯覺護。七世紀北印度罽賓人。嘗遍歷諸國訪尋靈跡，唐・儀鳳元年（676）來清涼山禮拜文殊菩薩，悲泣雨淚，冀睹聖容，倏忽有一老者現，謂波利云：「師精誠懇惻，何所求耶？」波利云：「聞文殊菩薩在此山，特由遠地來謁。」翁乃問：「汝自彼國帶來佛頂尊勝陀羅尼否？此土僧俗共犯諸罪者多，佛頂神咒為除罪祕方，若不齎此經，徒來何益？」說完，老翁忽不見。波利驚歎之餘，乃歸國取經。再至長安，奏闕下求進見。

時，帝賞其精誠，下詔鴻臚寺典客令杜行顗及日照三藏共譯。譯訖，帝欲留經本於宮中，然波利則奏請流通經本。帝依其奏，留下所譯經本，梵本賜回。波利乃又奏請與西明寺順貞等共譯，名曰《佛頂尊勝陀羅尼經》。相傳其後波利持梵本入清涼山，而不知所終。

然依宋・莊季裕《雞肋編》卷上所載：「汝陰潁上縣（安徽阜陽縣），與壽春六安為鄰。夾淮為二鎮，號東西正陽。其西屬潁鎮。城之中，有甎浮屠，下葬西域僧佛陀波利。其石刻載其與僧伽俱來，終於正陽云。」此一記載，若果屬實，則舊傳其人「不知所終」之語，當可據此而改謂「終於安徽」。

〔參考資料〕 《開元釋教錄》卷九；《宋高僧傳》卷二。

佛陀耶舍（梵Buddhayaśas）

東晉譯經家。廬山十八賢之一。又譯佛馱

耶舍。意譯覺明、覺名、覺稱。北印度罽賓人，屬婆羅門種。因赤髭，且精通毗婆沙，故又被稱為「赤髭毗婆沙」或「大毗婆沙」。十三歲出家，十九歲即能持誦大、小乘經數百萬言。二十七歲始受具足戒。仍以讀誦為務，精進不懈。後居沙勒國十餘年，深受太子達磨弗多所敬重。鳩摩羅什遊學至該國時，曾從師學《阿毗曇》、《十誦律》。

姚秦·弘始十年（408），師應鳩摩羅什之請，抵長安助其譯出《十住經》。十二年（一說十年）至十四年間，應校尉姚爽之請，於長安中寺譯出《四分律》六十卷、《長阿含經》二十二卷（與竺佛念合譯）、《四分僧戒本》一卷。義熙八年（412）入廬山。後歸罽賓，途中偶得《虛空藏菩薩經》一卷，托商賈攜致涼州諸僧。其後不知所終。生卒年不詳。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷三、卷九、卷十四；《高僧傳》卷二；《歷代三寶紀》卷八；《華嚴經傳記》卷一。

佛陀扇多（梵Buddhaśānta）

北魏譯經僧。又譯伏陀扇多，意譯覺定。北印度人，神悟聰敏，博通內外諸典，特善方言，又達伎藝。北魏宣武帝永平元年（508），奉勅與菩提留支、勒那摩提等人於洛陽殿內譯《十地經論》，四年始成。不久住白馬寺，正光六年（孝昌元年，525）譯《如來師子吼經》等，普泰元年（531）又出《攝大乘論》二卷，曇林等人筆受。後移居鄴都金華寺，東魏·元象二年（539）譯出《十法經》等凡六部六卷，後不知所終。

〔參考資料〕《十地經論》序；《歷代三寶紀》卷九；《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《續高僧傳》卷二十一〈慧光傳〉。

佛陀禪師

天竺禪僧。生卒年不詳。又作跋陀、覺者。初結友六人，同修定業；五僧證果，唯師無獲。北魏孝文帝在位期間（471～499），經西域至北魏舊都恆安（位於山西），深受孝文帝禮敬，遂於恆安城內證得道果。太和十八年（494），隨孝文帝南遷至洛陽，並於當地設靜院以居之。太和二十年（一說二十一年），奉勅於嵩岳少室山創寺（即今之少林寺），修習禪業。時，四方來從學者，常達數百人。師所傳禪法源自印度傳統。其下有慧光（地論宗南道派之祖）與道房。道房門下又出光稠、僧稠。其中，僧稠對北魏佛教之形成，影響深遠。

此外，另有一說，謂師與《十地經論》之譯者佛陀扇多為同一人，然二者年代互有矛盾。且佛陀扇多無入嵩岳之記載，而師則無從事翻譯的記錄。可見二者並非同一人。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十六；《六學僧傳》卷二十七；《釋氏六帖》卷十一；《釋氏稽古略》卷二；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

佛書編目

指對古今佛教典籍的圖書分類編目而言。關於佛書的編目，除了以首字筆劃、讀音（羅馬字拼音或注音符號）等方式之外，以性質分類的編目，也是各圖書館所必需的，但也是相當困難的。

各種大藏經對當時所存佛典的分類編目，可視為佛書編目的雛形。進入二十世紀時，最受歡迎的大藏經——《大正藏》，曾將所收之數千部佛典，作一迥異於前人的分類。該藏正編，將二一八四部佛書分別歸屬在阿含部以迄目錄部的二十四類之中。

這一粗略的分類，雖然比前此之大藏經的分類法進步，但仍然不能滿足那些另外藏有大量現代佛書的現代圖書館的需要。因此，新式的分類編目法，乃逐漸有人嘗試編排。此下所附，即是當代佛學名家印順所作的編目。出自其所撰〈佛書編目議〉一文。

◉附：印順〈佛書編目議〉（摘錄自《妙雲集》下編⑧）

印度傳出的（古典的）佛書，起初是編爲二大部：㈠經藏，㈡律藏。大概的說，經是重於義理的、智的，重於個己修持的；律是重於制度的、業的，重於團體的作法。經義與律義的分別解說，逐漸發達，起初都是附屬於經藏、律藏的。後來，經義的論說獨成論藏，與經、律鼎立爲三藏。而律義的分別解說，始終附屬於律藏中。後代佛教的發展，露出了偏重於義理的傾向。

說到經藏，從《雜含》而次第別編，成爲雜、中、長、增一——四阿含，這是古代各家所公認的。阿育王時代（佛元二世紀），分別說系多了第五部，名小阿含。這包括有：經常念誦的偈頌；佛陀本生談；佛與弟子的本行；長老與長老尼的偈頌；傳說中的餓鬼事、天宮事等。總之，這裡面有著後起的歷史與傳記等成分。有部系不承認這些是聖典（不是沒有，而是說這不外於經律，或只是文頌者——文藝的傳說），可是大衆系却以此爲獨立的雜藏（與經律論合爲四藏），內容更爲廣大。從體裁與內容來說，其中大部分是文學的、傳記的；使他與經律論分別，極有意義！

大乘經的大量流傳，是佛滅四五世紀了。起初是經典；大乘經的部類極多，從來沒有確定的部類編定。繼而從六世紀起，有龍樹學系的中觀論等；八九世紀起，有無著系的瑜伽論等。大乘律，只是附屬於大乘經中；至少在現存的文獻中，沒有大乘獨立的律部。大乘中，也有應屬於雜藏的。

佛法不是義理的空談，而重於定慧的實踐。修持方法一向傳述於佛弟子間，聲聞乘中，即有瑜伽行地偈（《修行道地經》）等傳出。大乘的中觀與瑜伽，也是重於觀法。其後，專修定慧的瑜伽師，透過大乘經結合了印度教的儀制而單獨成部，這就是密典的續部與儀軌。密乘的律典與論典，也是極少的。所以，古代印度傳譯的佛書，約時代而豎分，不出聲聞藏、菩薩藏、祕密藏三大類。如約內容及文體而橫分，即不出經（續）、律、論、雜——四藏。

從印度佛書而論到中國與日本等，有幾點值得注意：一、律藏本來不但是道德的戒條，而且是僧團的組織法；寺院經濟的怎樣處理；僧衆的日常生活；布教；以及寺塔的建築、圖像、法器等。這在中國與日本，就有僧官制、叢林制，各種清規、傳戒規範，以及法會、宣講等，性質都與律藏一分相近。然一般重視印度的律典，看作如來親制；所以如把這些也編入律藏，會受人反對。

說到論藏，印度的撰集大略有釋經論與宗經論二類。釋經論（論的註釋也屬此），即經典的解說。在中國稱爲註、解、疏、釋、文句等；註釋的註釋，稱爲鈔、記等，性質是一樣的。但從來受到歧視，沒有把他看作論藏。這到底應該別立一類，還是與印度撰集一樣，編入論藏呢？宗經論是依據經義而自出機杼、組織、分別，而成爲條理嚴密的作品。釋經論與宗經論，凡是印度的作品，都與宗派有關。如阿毗曇、中觀、瑜伽論，那一部不是宗派的產物？而中國重經的學派，如天台、賢首，他們的法華、華嚴經釋，爲一宗宗義的重要根據。重論的學派，如三論與唯識，一宗的主要宗義都在論疏中。此外，如判教的教儀，辨義的章義等，都可說是宗經（論）論。所以，如《大正藏》對於中國古德的作品，於經釋、論釋外，別立宗派一門，並不恰當！因爲這少數的宗典，不足以代表宗派；而各宗的要義，反而多在經釋、論釋中。其他如密、律、淨宗，重要的宗義也在密、律、淨的疏釋中。惟有禪宗並不依傍經論，而有獨特的風格。祖師的語錄，有著非常衆多的部帙。所以太虛大師說過：這不妨參照密續及儀軌的獨立，而於經、律、論、密外，別立一禪（語錄）藏。

古代（約爲百年以前）的純正佛書——法與律，如分作五大目：經及經釋、律及律釋、論及論釋、密續及儀軌、禪法及語錄，可以網羅一切。此外，一、古典中的傳記、歷史、詩文等，一向編入「小阿含」「雜藏」或「賢聖

撰集」的；二、唯識法相家的「因明」，本是印度的邏輯，經佛教的改進，以作辨理楷式。這二類，都不是純正的法與律，不妨與近代的作品合編。

近百年來，經過了近代文化的影響；也可說是佛法傳入西方所引起的影響。治理佛學的方法，多少與古代不同。使用的語文，研究到的論題，更爲廣泛。無論從體裁與內容去看，都與古代有極大差別。近代的作品，除經律論或古德著作的解說，可以編入前五目外，其他的可以編爲：總論、法義、制儀、史地、文藝等五目。

總論，在一般圖書目錄中，是第一類。在佛書中，如目錄、索引、提要、悉曇、音義、辭典、彙輯、叢書等，都屬於此目。悉曇，本爲梵文的聲明；現在應以雅語及巴利語的文法等爲主，擴大而編入有關佛典翻譯的西域古代語言，如驢唇語、吐火羅語、于闐語等；藏文、滿文、蒙文等。

法義，即有關佛教義理的研究，這是非常廣泛的，大體可分爲：一、概論。二、宗乘論：這如關於根本佛教、部派佛教；小乘、大乘、密乘；中觀、瑜伽、天台、賢首等宗義的研究。或解說，或比較，或貫通，或抉擇，或辨析等。三、哲學。四、心理學。五、倫理學。六、論理學：古典的因明論，編在這部門。七、佛學與世間學：這如與印度的諸教學；與中亞的諸教學；與中國的儒道；與日本的神道教；與西洋的宗教哲學等。這各有破斥、融攝、互相影響的三大類。中國古代的護教言論，或老、莊、韓愈文的融通或駁難等，都編於此。八、眞身佛與菩薩：如關於法身、報身的思想；大日、彌陀、藥師佛等；文殊、普賢、觀音、地藏菩薩等；以及密部的諸金剛的研究。九、瑜伽與神通：這是有關定慧修持，以及身心的特殊變化及經驗。十、其他。

制儀，是有關律制的，各地佛教的僧制，以及佛教的種種行事儀式。略可分：僧制、僧經濟、僧教育、遊化布教、救濟事業、戒殺放生等種種儀制。儀制中，如傳戒儀、灌頂儀、懺悔儀、浴佛等法會儀（如喇嘛打鬼儀式等並屬此）；坐禪儀、講經儀、齋食儀、服飾等。

史地，內容極多，略有地理、傳記、歷史三類。近代的考古，發掘報告，都屬於此。

文藝，略有文學與藝術二類。

這樣的後五目，大體近於古代的雜藏。綜合而略爲編目，如下：

一、總論

1. 目錄
2. 索引
3. 提要
4. 悉曇
5. 音義
6. 辭典
7. 彙輯
8. 叢書
9. 其他

二、經及經釋

1. 阿含

甲、雜阿含

（經典，並以全譯、分譯〔即抽譯一部分〕、經釋、經釋的註釋四類爲次第。不具者，缺。）

乙、中阿含

丙、長阿含

丁、增一阿含

戊、阿含流類（如正法念處經等）

2. 般若
3. 寶積
4. 大集
5. 華嚴
6. 涅槃
7. 大乘經集（小部甚多）

三、律及律釋

1. 大衆律

（律典，並以廣律、戒經、羯磨、母論、律釋、律釋之註釋、日常行法等爲次。不具者，缺。）

2. 銅鍱律（錫蘭傳之上座律）
3. 化地（五分）律
4. 法藏（四分）律
5. 一切有（十誦等）律
6. 飲光律
7. 正量律
8. 聲聞雜律
9. 大乘律

四、論及論釋

1. 印度（錫緬泰附）宗論

甲、阿毗曇

子、舍利弗毗曇

（論典，並以論、論釋、論釋之註釋、論要等爲次。不具者，缺。）

丑、銅鍱系毗曇

寅、一切有系毗曇

卯、犢子系毗曇

辰、晚期折衷論

乙、中觀

丙、瑜伽

丁、現觀莊嚴

戊、大乘論集

2. 中國（內地）宗論

甲、三論宗論

乙、天台宗論

丙、唯識宗論

丁、賢首宗論

戊、淨土宗論

3. 西藏（蒙古附）宗論

（宗喀巴菩提道次第等，屬此。）

4. 日本宗論

甲、眞宗論

乙、日蓮宗論

丙、時宗論

丁、其他

五、密續及儀軌

1. 事部

（每一密典，各有續即經、儀軌修法、論、註解等。不具者，缺。）

2. 行部
3. 瑜伽部
4. 無上瑜伽部
5. 密論（如宗喀巴之密宗道次第；弘法之即身成佛義等。）

六、禪及語錄

1. 聲聞禪法
2. 大乘禪法

（天台之摩訶止觀等屬此。）

3. 祕密禪法（略；入密部中。）
4. 禪宗法語

甲、偈頌

乙、語錄

七、法義

1. 概論
2. 宗乘論
3. 哲學
4. 心理學
5. 倫理學
6. 論理學
7. 佛學與世間學

甲、與印度諸教學

乙、與中亞諸教學

丙、與中國儒道學

丁、與日本神道教

戊、與西洋宗教哲學

8. 眞身佛與菩薩
9. 瑜伽與神通
10. 其他

八、制儀

1. 僧制

甲、印度晚期僧制

乙、錫緬泰僧制

丙、中國（內地）僧制

丁、蒙藏僧制

戊、日本僧制

2. 僧經濟
3. 僧教育
4. 布教

5. 救濟事業
6. 戒殺放生
7. 儀式
 甲、傳戒儀
 乙、灌頂儀
 丙、懺悔儀
 丁、浴佛等法會儀
 戊、放生儀
 己、講經儀
 庚、齋食儀
 辛、服制
 壬、其他

九、史地

1. (人文)地理
 甲、地方誌
 乙、寺刹志(山志等)
 丙、遊歷記
 丁、古蹟考察
2. 傳記
 甲、釋尊及弟子傳
  (本生、本行,著重於歷史的。)
 乙、僧尼傳
 丙、居士傳
 丁、宗祖傳記
 戊、傳燈錄
 己、往生傳
 庚、靈驗記
3. 歷史
 甲、佛教通史
 乙、各地佛教史
  (印度、西域、南方、中國〔內地〕、蒙藏、日本、朝鮮、歐美。)
 丙、教典史
  (集成、著作、傳譯、印刻等。)
 丁、教派史
  (印、華、日等諸教派。)

十、文藝

1. 文學
 甲、譬喻・因緣
 乙、變文・寶卷
 丙、詩・偈・讚
 丁、序跋・發願文
 戊、散文
 己、筆記
 庚、小說
 辛、戲劇
 壬、詩文集
2. 藝術
 甲、樂曲
 乙、圖像
 丙、雕塑
 丁、建築
 戊、法物
 己、合香
3. 術數
 甲、曆數
 乙、醫藥
 丙、占卜

這一編目,當然是並不完備,還需要修正、補充。但至少可以了解,在現代而來談佛書,已絕不是舊有的華文大藏了。還有,各種語文的編集爲一,也應有一先後。我覺得阿含、聲聞律部分,可以巴利語文爲先,其次是華文、日文、片段的梵文本。大乘的經論,應以華文爲先,以梵文爲次;因爲梵文太殘佚不備了。其次是藏文、日文等。祕密部分,應以藏文爲先,梵文、華文、日文等爲次。還有些近代著作,要以西文及日文領先了。

佛涅槃日

紀念釋迦牟尼佛入涅槃的佛教節日。又稱佛滅日、大惡日。南傳、北傳佛教對於釋迦生卒年月的說法不一,故各國紀念佛涅槃的日期亦不盡相同;一般大乘佛教國家(如中國、日本、朝鮮等)定於農曆二月十五日(日本在近年改採西曆),屆時各寺院往往舉行涅槃法會,或紀念儀式。

《勅修百丈清規》卷二云(大正48・

1116a）：「涅槃日，住持先於佛殿拈香祝聖諷經畢，次第上堂；（中略）二月十五日，恭遇本師釋迦如來大和尚入涅槃之辰，率比丘衆，嚴備香、花、燈、燭、茶、果、珍饈，以伸供養。」

佛祖統紀

五十四卷（現行本缺十九、二十兩卷）。宋・釋志磐撰。收在《大正藏》第四十九册。志磐號大石，天台宗僧，嘗住四明（今浙江鄞縣）福泉寺及東湖月波山。著作除本書外，另有《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》六卷，今存。

天台宗從吳越王錢俶求得智者遺書於海外以後，教學中興。宋朝政和年間（1111～1117），吳興釋元穎始撰《天台宗元錄》一百卷，「始自正像統紀，終於教藏目錄」，記述天台宗授受的源流，並把從北齊到宋・元祐年間的歷代傳承，繫以圖表，明其道統。慶元年間（1195～1200）婺女吳克己增廣《宗元錄》，撰《釋門正統》一書，內分紀運、列傳、總論三科，未及刊行而逝世。嘉定年間（1208～1224）餘姚釋景遷（號鏡庵）取以上二書重加詮次，增立新傳六十餘人，名《宗源錄》。到嘉熙初（1237），錢塘艮渚釋宗鑒又就吳書擴爲八卷，分本紀、世家、諸志、列傳、載記五科，這樣百多年來，天台一宗史傳的撰述，可說已粗具規模。但本書作者志磐認爲以上各書都還沒有達到完整無缺的階段，他曾指出：「鏡庵則有不立體統之失，艮渚則有名位顚錯之謬。至於文繁語鄙，事緩義乖，則皆有之。」又說：「艮渚之著正統，雖粗立體法，而義乖文蕪；鏡庵之撰宗源，但列文傳，而辭陋事疏。至於遺逸而不收者，則舉皆此失。」作者爲了彌補這些缺點，使所述能更好的顯出天台一宗的全貌，於是在《正統》、《宗源》二書的基礎上，加以改編，並擴大範圍，依仿《史記》和《資治通鑑》體例，編成本書。內分本紀、世家、列傳、表、志五科。不僅內容增加，而且組織嚴密，並廣泛涉及佛教各方面，而不限天台一宗。作者自寶祐六年（1258）著筆，到咸淳五年（1269）八月，凡閱十年，五次改易其稿，夜以繼晝，撰成本書。其用力的辛勤，可以想見。完成之後，又請釋必昇、慧舟、善良、宗淨、法照五人校正，才作爲定本。咸淳七年（1271）刊成行世，他已經是卧病的暮年了。

本書卷首有〈通例〉一篇，說明本書的體制、內容、寫作的旨趣和方法。關於本書的命名，作者解釋說：「佛祖者何？本教主而繫諸祖也；統紀者何？通理佛祖授受之事也。」表明本書是釋迦牟尼和以下各祖師教法傳授的歷史記載。關於近代諸師的立傳，作者提出三個標準：一是「觀行修明」，二是「講訓有旨」，三是「著書明宗」。此外「經理法事，旁贊教門」的僧人以及通達台宗的搢紳名賢儒生居士，也有所收錄。關於諸師的稱謂，作者標出從國號、山名、師號、生地、寺名、自號、郡名、著書之名八例。關於引用的書籍，列舉有大藏經典七十二部，天台教文二十一部，釋門諸書二十四部，儒宗諸書四十一部，道門諸書二十部，事實上引用的典籍文章還不止此數。至於本書的體裁，是每類的前面有〈序〉，本紀的後面還有〈贊〉。書中凡是遇到要辯論釋疑的地方，則用〈述〉來闡明。引用前人的議論作按語則標明姓氏。有些名相或事實需要解釋的，則用雙行小字註於文中。資料的來源則註於篇末，有些地方不註出處，則是「或因舊文以刪削，或集諸文以補足，或取師友之論著，或考碑碣之撰述，不復一一註所出者，修史之法當若是也。」從這些凡例上，可以看出作者是十分講究史法，而且是有著較深研究和著述經驗的。

本書內容：本紀部分凡八卷（卷一至卷八）。初爲〈釋迦牟尼本紀〉，從明本迹、敍聖源起，至分舍利、集三藏止，引用經論教文，按年排次，從天台宗的角度來闡述釋迦一生的法化，共四卷。次爲〈西土二十四祖紀〉，自

大迦葉尊者至師子尊者，都是歷代嫡傳的大師，悉依《付法藏經》敍述，凡一卷。三爲〈東土九祖紀〉，自北齊・慧文禪師至荊溪湛然禪師，是中國從北齊到唐代遠宗龍樹開創天台宗派和繼承顯揚的諸師。其中智顗以下六人是吳越王錢俶請益過的，共二卷。四爲〈興道下八祖紀〉，自興道（道邃）至法智（知禮）共八人，繼荊溪之後傳播台教，但都沒有師號，所以作者摭取他們的行實，冠以尊號，同於私謚，共一卷。

世家部分凡二卷（卷九至卷十）。〈諸祖旁出世家〉，都是傳教明宗，分燈照世，與本紀諸祖互相輝映的大師，凡有南嶽、天台以至寶雲十三世家，二百有五人（不盡有傳紀）。

列傳部分凡十二卷（卷十一至卷二十二）。首爲〈諸師列傳〉，自慈雲以下，至法智十世止，而以廣智、神照、南屏三家最爲繁衍，共十卷。次爲〈諸師雜傳〉，爲淨覺、神智、草庵三家，認爲這三家都曾「背宗破祖，別樹門庭」，所以區別開來。共一卷。三爲〈未詳承嗣傳〉，載東陽傅大士以下四十餘人，因「有功教門事遠失記」，所以別爲一卷。三類列傳，合四四一人（現行本有傳者僅一七一人）。

表的部分凡二卷（卷二十三至卷二十四）。首爲〈歷代傳教表〉，從梁武帝天監元年（502）起，到宋仁宗明道二年（1033）止，以年爲綱，排比慧文至知禮諸師的大事，以明台宗的授受和傳播，共一卷。次爲〈佛祖世系表〉，就前面本紀、世家、列傳中諸人（末尾略有所增），列表來表示傳承的關係，共一卷。

志的部分凡三十卷（卷二十五至卷五十四）。首爲〈山家教典志〉，爲慧思、智顗等六十一人的著述目錄，同於史書的《藝文志》，共一卷。二爲〈淨土立教志〉，首載蓮社七祖、十八賢和入社一二三人和不入社三人的傳，附有宋・契嵩撰的《東林影堂六事》。十八賢傳是據宋・陳舜俞、釋懷悟等所刊正詳補的傳又加增補而成。次記往生高僧一三四人、高尼七人、雜衆六人、公卿三十一人、士庶二十三人、女倫四十三人、惡輩五人及往生禽魚等，這些乃是根據宋・釋海印撰的《淨土往生傳》十二卷刪削而成。後附往生續遺十人，引自《報應記》、《冥祥記》等書，共三卷。三爲〈諸宗立教志〉，記禪宗達摩等六人，賢首宗法順等九人，慈恩宗玄奘等二人，瑜伽密宗金剛智等五人，南山律學道宣等三人，共一卷。四爲〈三世出興志〉，記過去、現在、未來三世成住壞空大小各劫的演變和人世及佛教的情況，共一卷。五爲〈世界名體志〉，繪有華藏世界、萬億須彌、九山八海、大千三界、忉利天宮、諸天和震旦、西域、五印及地獄等國，並引經文作爲說明，共一卷。六爲〈法門光顯志〉，記錄佛教各種儀式和事相的起源，共一卷。七爲〈法運通塞志〉，主要是記佛教的出現、傳播及中國佛教盛行與衰落的狀況，同時也記載歷史上的大事，自周昭王二十六年（西元前1023）起，依年月編次，到宋理宗寶慶三年（1227）止，是一部佛教大事記，尤詳於宋代，約占其中三分之一的篇幅。這一志是參考宋・釋祖琇的《佛運統記》、釋德修的《釋氏通紀》而成，共十五卷。八是〈名文光教志〉，選錄有關天台宗的重要的碑文、序言、論述、書牘等，前面是名人居士的文章十七篇，後面是高僧及作者自撰的文章七篇，共二卷。九是〈歷代會要志〉，集有關佛教的史實，旁及道教，按時代先後分類編排，凡六十五項，共四卷。

在宋代，禪宗和天台宗爲了西土傳承二十八祖和二十四祖的問題，曾有過一段爭論。釋契嵩據《寶林傳》，主張二十八祖，子昉則謂這些「瀆亂正法，瑕玷禪宗」。本書內，以台宗的立場，認爲：「吾宗謂祖承止師子，而禪林加四人，於是競相是非，連代不息。（中略）嵩明教作定祖圖，謂禪經具載二十八祖。今檢經但列九人，而名多不同。昉法師作止訛以斥之，宜矣。」此中門戶之見，自然難免了。

不但如此，即在天台宗內，宋代也有山家、山外二派的分別。作者是擁護山家派的，曾撰〈宗門尊祖議〉一文尊山家派爲正統；對於山家的倡導者知禮的所謂闢異端、再淸教海的功績，是極端稱讚的。因此在列傳內，另闢〈諸師雜傳〉一類，收「錄諸師之未醇正者，故淨覺以背宗錄、神智以破祖錄、草庵以失緒錄。」這三家都是山外派，《釋門正統》把前二人列於〈扣擊宗途傳〉內，對他們還有恕詞（見卷五），本書則加以貶黜，「置之雜傳，以示家法之所在。」

本書作者幼年曾從儒者袁機受學，在文、史學以及文章方面，都有一定的基礎。而平日又留心僧傳，愛好鑽研，所以他曾說：「昔魯直（黃庭堅）見僧傳文鄙義淺，欲刪修之而不果，惜哉！如有用我者，吾其能成魯直志乎？」本書的注重體例和章法，溶合紀傳、編年、會要於一書，正證明作者在史學方面的湛深修養，故能綱擧目張，文采斐然，在佛教史傳中，可算是成就較高的著作。作者在選擇史料上，態度也頗爲矜愼，重視史料的眞實性。如《傳燈錄》謂志公令人對慧思說何不下山教化衆生。作者根據南嶽願文，證明志公早已逝世，慧思沒有可能見到他，所以正文中不記此事。又晁說之撰〈明智塔銘〉，謂荊溪傳法於行滿，行滿遞傳法於廣修。作者則根據《大宋高僧傳》，作荊溪道邃、廣修遞相傳受。此外在智顗（卷六）、義通（卷八）、知禮（卷八）等記中，對舊傳的一些錯誤，也於註中加以糾正。另外在本書各部分中，還保存了許多珍貴的佛教史料。《法運通塞志》載太平興國七年（982）六月譯經院建成，天息災述譯經儀式（見卷四十三），淳熙十年（1183）釋若訥上試經度僧的箚子（見卷四十七），嘉泰二年（1202）臣寮請禁止吃菜事魔的奏狀（見卷四十八），在各卷中又引用了許多條（宋）《國朝會要》（見卷四十三乾德三年小註），這些多是有關一代典章制度和社會史料，甚爲可貴。在〈歷代會要志〉中，關於佛教制度的建立和沿革，佛教盛衰消長的演變，都有簡明的記載，並旁及儒家、道教、摩尼教、白雲菜等，足供研究社會動態和宗教發展的參考。

本書是一部洋洋五十萬言的巨著，因而在前後照顧上，也不免有些誤失。如卷十五〈法鄰傳〉中說，高麗·義天請法鄰「跋所受教乘歸國、師援筆立成」。註說「文見名文光教志」，但〈光教志〉中實無此文。卷三十三〈十王供〉中，歐陽修夢十王下註「見〈通塞志〉嘉祐六年」，實應作熙寧五年。但這些都是很細微的缺點。

本書現有兩種版本，一是明《南藏》和《嘉興藏》本，作五十四卷；一是日本《卍續藏》本，作五十五卷。但卷二十一空卷，第二十二卷就是明藏本的第二十一卷，所以二者仍是一樣的。

本書列傳部分，殘缺極多，有些人在其他書中，還可以找到傳記。如卷十八所缺的正庵端信、晦庵慧明，在《釋門正統》卷七中都有傳存在。同卷的古鏡文杲、卷二十的頑空智覺，也見於《續佛祖統紀》卷上。此外卷十七的佛光法照，卷十八的雲夢允澤、古源永淸，也都見於《續統紀》卷上。而且法照逝世於咸淳九年（1273），允澤逝世於元·大德元年（1297），永淸逝世於元·至元二十八年（1291），這些人的卒年晚於本書的刊行年代，他們的傳是不應出現在本書中。《續佛祖統紀》著者所見到的本書，和現今流傳的版本不一樣，是沒有這些人的，故此才在《續統紀》中著錄。本書現在流通的本子，則是經過後人的增補。再，卷十八現存目錄上，載有佛光照法嗣子庭師訓等二十三人，佛光照就是法照，也是本書的校正人之一，不應列入本書，更談不到他的法嗣了。《卍續藏》本在卷十九目錄後面，還存〈文節傳〉一篇，他是元·至正二年（1342）逝世的，卷四十八還載有咸淳以後直至元順帝至正二十八年的記事，後人附益進去的痕迹，更爲顯然。又卷二十四〈佛祖世系表〉中，也載有以上元代逝世的人。卷五十三〈歷

代會要志〉經目僧數條也記錄元世宗時代僧尼人數和寺院所數，同樣都是後人所補入的。（蘇晉仁）

〔參考資料〕 陳士強〈佛祖統紀脈絡〉。

佛授記寺

位於河南省洛陽。係唐・則天武后垂拱年間（685～688），白馬寺主懷義所創。東來中土的三藏法師，多在此從事譯經。如長壽二年（693）七月，寶思惟、菩提流志相繼於此寺譯出《不空羂索陀羅尼自在王呪經》三卷、《寶雨經》等諸經。證聖元年（695）五月，實叉難陀入唐，適逢義淨自印度帶回梵本經律論四百餘部、金剛座眞容一鋪、舍利三百粒，奉命置於此寺。而難陀原在大遍空寺譯《華嚴經》，後亦遷入本寺。又，武后曾親臨本寺躬任「筆削」，施供食饌。天册萬歲元年（695）十月，明佺等人奉勅在本寺撰錄《大周刊定衆經目錄》十五卷。聖曆二年（699）十月，新譯《華嚴經》八十卷譯竣，武后命法藏在此開講。三年，李無諂應新羅僧明曉之請，亦於本寺翻譯《不空羂索陀羅尼經》一卷。故本寺實爲當時洛陽最負盛名之寺宇。可惜澄觀之後漸告衰廢。

〔參考資料〕 《開元釋教錄》卷七、卷九；《華嚴經略策》；《宋高僧傳》卷一～卷六；《隆興佛教編年通論》卷十四。

佛教大系

叢書名。六十五册，日本佛教大系刊行（完成）會編於大正六年（1917）至昭和十三年（1938）間。主要集錄佛教之主要論疏之本文及代表性註釋之大成者，而以《大乘起信論》爲首，次收華嚴宗、法相宗、俱舍宗、三論宗、天台宗、密宗、日蓮宗、淨土宗、曹洞宗等重要典籍，計收一百餘種。

本叢書之特色，在於：(1)所收皆爲佛教思想史上之重要典籍。(2)編排方式係以主要典籍爲核心，卷首冠以解題。至於本文，則在該書每一段正文之外，並附上相關之重要註疏。故對研究者而言，頗有事半功倍之效。

佛教大學

日本淨土宗所設立的大學，位於日本京都市北區。其創建歷史可遠溯至江戶時代。直接的淵源，則是東京小石川傳通院所設置的淨土宗學本校。第一屆校長爲黑田眞洞。曾培育出望月信亨、荻原雲來、渡邊海旭、矢吹慶輝、林彥明、小野玄妙等學者。明治三十一年（1898），淨土宗學本校的高等專門科獲得內務大臣的承認，改爲淨土宗專門學院，設於京都知恩寺的山中，隨著時代的推移，除了教授宗乘、餘乘學之外，也講述一般普通學科。明治三十四年（1901）因學生日增，乃在鹿谷法然院地新建校舍。至昭和九年（1934），又遷至現址。

二次大戰後，因新學制的實施，在昭和二十四年（1949）三月升格爲四年制新制大學，並改名爲佛教大學。目前該校之大學院及佛教學部設有博士、修士（碩士）、學士等課程。且設有函授部（學士部）。台灣之出家衆前往該校就讀或在台灣就讀函授部者，爲數甚多。該校之教員，亦常到台灣參觀，或從事學術、文化之交流活動。

佛教文庫（Bibliotheca Buddhica）

佛教叢書。爲十九世紀末葉至二十世紀前半葉之間，蘇俄佛學界所刊行。主其事者爲歐登柏格（Sarg Oldenburg）。本叢書除收梵文原典之外，也收西藏文、維吾爾文、蒙古文、英文、德文、俄文等佛典，以及藏密圖像集。凡三十卷三十三册。此一叢書約略可反映俄國在近世佛教文獻學方面的研究成果。茲列所收之書名如次：

(1)大乘集菩薩學論（梵文）
(2)護國尊者所問經（梵文）
(3)撰集百緣經（梵文）：二册
(4)中論、月稱註（梵文）

(5)西藏密教三百圖像集（西藏文）
(6)西藏佛教資料（西藏文及歐文）
(7)法稱之正理一滴及法上之釋論（梵文）
(8)正理一滴及釋論之藏文本（西藏文）
(9)月稱之入中論之西藏譯本（西藏文）
(10)法華經（梵文）
(11)法上之正理一滴疏（梵文）
(12)西域佛典（維吾爾文）
(13)翻譯名義大集（梵文及其他文字）
(14)法華經（維吾爾文）
(15)犍稚讚偈（西藏文、中文及其他）
(16)佛護之中論註（中文、藏文）
(17)金光明經（維吾爾文）
(18)多羅那他精華集（德文）
(19)護法之他相續成就註（西藏文）
(20)世親之俱舍論（西藏文）
(21)稱友之俱舍論註（梵文）
(22)Statugamaitrei（俄文、藏文）
(23)彌勒之現觀莊嚴論（梵文、藏文）
(24)法稱之正理一滴及法上之釋論之梵、藏文動詞索引
(25)同　上
(26)佛教邏輯及正理一滴譯本（英文）：二册
(27)金光明經（德文）
(28)入菩提行論（蒙古文）
(29)佛母寶德藏般若波羅蜜多經（西藏文）
(30)安慧之中邊分別論及世親之辨中邊論（英文）

〔參考資料〕　名著普及會編《佛教文庫文獻解題》。

佛教文學

指佛教發展過程中，所衍生的文學作品。此依「文學」一詞的意涵，而有廣狹二義。廣義是指佛教的一切文獻，即包括用巴利語、梵語書寫的南方上座部原始聖典、大乘經典與相關著作，以及漢、藏、日、韓等各種語文的佛教文獻。狹義則專指讚歎釋迦及其弟子的一生行誼與本生（前生）故事之著述，以及各民族用文學表現方式所創作的佛教作品。

玆依廣義角度，將印度、中國、日本佛教文學的內容，擇要略述如次：

(1)印度：印度的佛教文學包括《阿含經》、《法句經》等原始經典，及《法華經》、《華嚴經》等大乘經典。前者具現實、理性的性格，缺乏文學趣味；後者則立於自由的立場，運用豐富的想像力，描寫超現實世界，較具文學性。

在巴利原典中，律藏中的《大品》及經藏中的《大般涅槃經》以描述佛傳爲主題；《本生經》、《譬喻經》等乃敍述釋迦及佛弟子的行誼與前世傳說。此外，屬於三藏註書的《法句經注》、《長老偈、長老尼偈注》亦收錄許多故事、傳說。至於梵本原典則可分下列三種：

①佛傳：包括馬鳴所撰的《佛所行讚》，以及《大事》、《普曜經》等書。

②譬喻：包括《撰集百緣經》、《天業譬喻》、《菩薩本生鬘論》等書。其中收錄頗多故事與傳說。

③讚佛：包括馬鳴所著的《孫陀利難陀》（Saundarananda）、摩咥里制吒所著的《一百五十讚佛頌》及《四百讚佛頌》等。

(2)中國：漢譯佛典將表音文字換成表意文字。隨著新文化的傳播，而形成中國獨特的佛教文學。不僅促進道教經典的製作，更爲中國文學注入新血。而依據中國人之佛教信仰所創作的佛教文學，大致可分三類：

①讚頌文學：包括稱讚佛德的讚歌、歌詠佛法甚深微妙的詩文、慧皎及道宣等所撰的高僧傳、玄奘的《大唐西域記》及義淨的《南海寄歸內法傳》、戒珠的《淨土往生傳》等書。

②禪文學：表現解脫悟道的心境者，如《臨濟錄》（義玄）、《景德傳燈錄》（道原）、《無門關》（慧開）等。

③唱導文學：孕育自《大目乾連冥間救母變文》，是以弘揚佛法爲目的的通俗作品。

(3)日本：由於日本對佛教文學的界定，主要是根據研究者與鑑賞者的主觀判斷，並無客觀

的標準可循，因此其範圍極不明確。此處僅以與佛教之思想、信仰、儀禮等關係密切的文學作品爲主，分爲八類，略述如次：

①祖師、高僧之法語、信息、語錄、聲明等有關佛教思想的著述。

②釋教歌、偈頌、佛教道歌等佛教詩歌。

③平曲、延年、祭文、瞽女歌、能、狂言、落語等周邊藝術的佛教詞章。

④佛、菩薩等的靈驗利生譚、寺院、本尊等的緣起譚。

⑤祖師、高僧等的傳記。

⑥與佛教有關的「御伽草子」（日本室町時代的短篇小說），以及與佛教有關之故事、傳說。

⑦僧尼所撰的遊記、巡禮記等紀行文、僧尼的日記。

⑧《山家集》、《方丈記》、《平家物語》、《徒然草》等。

◉附一：〈佛教文學〉（編譯自《アジア歷史事典》）

佛教是印度文化的產物，因此，在印度的自然風土文化等基礎上，佛教文獻必然強烈反映著印度獨特的哲學、宗教、文藝等性格。歐洲學者對於印度思想的研究，雖然僅有兩百年左右的歷史，但是他們以優異的語言學研究成績爲基礎，進而作梵文文獻的研究，接著在印度文化的探究上留下許多成績。

印度的宗教、哲學、文學等人文科學的各種領域中，彼此之間具有密切不離的關係。因此，歐洲學者的研究方式，是以梵文文藝作品的校訂出版、翻譯、研究作爲梵文文獻研究的主軸，而以宗教、哲學、文學等文獻作爲廣義的梵文文學研究的對象。其中的代表性著作有韋伯（A. Weber）、弗格哈（J. N. Farguhar）、溫特尼茲（M. Winternitz）等人的著作。溫特尼茲的著作即中野義照與大佛衛合譯成日文本的《佛教文獻》（《印度佛教文學史》中之一冊，1923）。此書爲二十世紀學術界，檢討印度佛教文獻及文學的重要著作。

歐洲人將所有佛教教典視爲印度文學的種類之一，並站在印度文化的基礎上去探討。明治以來日本的學術界也大體依循此法去研究，並開始使用「佛教文學」這一語彙。例如前引溫特尼茲的《印度佛教文學史》，或深浦正文的《新稿佛教文學物語》二卷（1952），即其顯例。

由於大乘佛教的「非佛說」論爭，促使大乘經典的成立與思想發展史的研究有了急速的進步，甚至將大乘經典視爲文藝作品的態度也開始出現。如佐佐木月樵的《華嚴經の新しき見方》（《月樵全集》卷五所收，1928）、和辻哲郎《法華經の考察》（《心》十卷一～七號所收）等即是其例。近年被視爲學術用語而使用的譬喻文學、佛傳文學、讚佛文學等詞彙，也是依據歐洲學者所採取的處理佛教文獻的態度。

以佛教文學聞名的佛教文獻是：譬喻、本生、因緣（nidāna）等類作品。這些作品是以世俗信徒爲對象，具有教訓譬喻意義的故事類文獻。此外，後來興起的大乘佛教教典，也是佛教文學的重要內容。其中，就狹義的譬喻文學而言，有《撰集百緣經》（Avadānaśataka）、《Divyāvadāna》，以及《本生鬘》（Jātakamālā）。就編輯佛陀前生故事的「本生譚」而言，有巴利所傳的本生故事等多種；而稱爲「Nidānakathā」的一羣聖典也是承襲「本生譚」而編撰的故事集。

這些名爲譬喻、因緣、本生的故事類，幾乎皆與佛傳有關，因此，也都屬於佛傳文學的素材。佛傳文學的代表作除了有《大事》、《方廣大莊嚴經》等書之外，還有佛教詩人馬鳴所撰的《佛所行讚》。在大乘佛教以前的讚佛文學方面，有馬鳴的《孫陀利難陀》、摩咥里制吒（Mātṛceṭa）的《一百五十讚頌》（Śatapañ-cāśatkastotra）、《四百讚佛頌》（Catuḥśatakastotra），以及戒日王所作的戲曲《龍喜記》等書。

大乘興起以後，從讚佛乘的立場而編纂的大乘經典，其編纂意趣迥異於向來的出家佛教與學派佛教所傳承的聖典。大乘經典使譬喻文學等系統形成更爲進展的讚佛乘文學，因而開拓了以戲曲、文學爲基礎的宗教文學的新領域。如般若、華嚴、法華、涅槃、寶積、諸經集等各經類皆屬之。除了這些佛教教典被稱爲佛教文學外，論及佛教思想或大量引用佛教教典的文學作品，也被稱爲佛教文學。

◉附二：金克木《梵語文學史》第二編第五章第三節（摘錄）

佛教文學作品的成就主要在兩個方面：一是其中描寫了城市社會的各方面生活，尤其是中下層人物的活動，具體反映了時代的一部分面貌。二是發展了梵書、奧義書裏已經出現的詩文併用的文學形式，以及同樣流行很久的用譬喻說理的詩歌體裁。前一方面是這類作品的一個重要成就。後一方面雖然是史詩等許多作品的共同特點，但是佛教作品具有自己的風格和內容。這兩方面的特點都是出於民間文學，正是從佛教早期的社會基礎產生的。

佛教文獻中的寓言、傳說、故事顯然來源不一，藝術加工的程度也不齊。有的只是附在經律說教中的簡短的插入成分，有的已經發展成爲可以獨立的作品。在比較完整的插話或獨立作品中，有的敍述簡略，詞句公式化，只是爲了說明某一教條的例證的提要。有的却已經是文學創作，把作者所要强調的內容加以渲染，詞句經過修飾，結構也費過工夫。（中略）

整個說來，這些作品都沒有脫離這一歷史時期的特徵，和史詩一樣，只是對前一時期說來是一個很大的進步，有的作品達到了當時本類型的最高藝術水平。我們從這裏可以窺見當時的社會面貌，而且可以用我們的觀點看出作者所宣傳的思想的反面。在藝術上，它們雖往往不及後來的古典作品精緻，但保留了古典作家所不及的民間文學的樸素風格，而且有些優秀的部分是後來的同類作品所不能超過或沒有趕上的。我們要承認這些佛教作家對於印度古代文學發展的重大貢獻，肯定這一份寶貴的遺產。（中略）

這類作品譯成漢語是從三國到唐代初葉的許多印度和我國的和尚的功勞。他們所譯的原本並不是巴利語的傳本，因此編訂和敍述等等互有不同。巴利語文獻中許多故事內容都分別有大體相當的漢譯，而漢譯文獻中還包括了一些另外的作品。這些譯文反映了漢語文體的時代特徵，也或多或少保留了原作的主要風格，成爲我國的文學遺產。

佛教早期經典中的詩歌在漢譯的五言（也有四言或七言的）無韻詩中失去了原詩的許多文學技巧特點，往往成爲佶屈聱牙詞不達意的歌訣。但是在印度，這些說理的詩句却有重要的地位，而且在一些佛教國家裏曾有很大的影響。這些詩章的內容現在是腐朽了，不再能吸引人了，但是在當時却帶有清新的氣息。這種廣泛使用譬喻的格言式的詩，用簡單明瞭的詞句表達在當時是新鮮的道德思想，正和婆羅門的一些那時已經陳腐而且難懂的詩句成爲對照，而與史詩裏的一些格言交相輝映。這樣的體裁顯然是出於民間的歌謠、諺語，到後來一直是古典文學中幾乎不可缺少的成分。形式單純而且音調和諧因而便於記誦的，巴利語經典中的一些詩句，當時必然產生過很大的宣傳效果，至今在斯里蘭卡、緬甸、泰國、老撾等佛教國家裏爲人們口頭傳誦。

在巴利語文獻中，這類詩中最流行的是編在《小部》裏的《法句經》和《經集》。這是佛教徒經常誦讀的一些經文的編集。三國時（三世紀）開始漢譯的《法句經》有四種不同譯本，內容比巴利語本多，但有些巴利語的詩漢譯中却沒有。《經集》有五部分，前四編共有五十四篇經，第五編是包括十六部分的一篇長詩，全書共七十二篇詩體經文和部分說明背景的散文。漢譯的經由於派別不同，沒有這一個集子，但是其中多數詩散見於漢譯許多經、律、論中。這證明了它們是佛教早期流傳的作品

，各派都保留了一些。

《法句經》是在上座派佛教徒中最受尊崇，傳播最廣的。巴利語本共有五二三節詩，分編入二十六品。除個別詩節外，每節是「頌」體的四句詩。內容是基本教義和道德教訓。在我國新疆曾發現《法句經》梵語本的一部分。這說明古時各傳本的語言也有不同。巴利語本開始便是確立唯心主義和業報的兩節說心是主要的，幸福和痛苦隨善心、惡心而產生，正像車輪跟隨著牲畜的蹄子，而且如影隨形。漢譯的《法句經》有三十九品（章）。開始却是說一切都不是永恒的，有生就有滅，像陶器一樣。「如河駛流，往而不返；人命如是，逝者不還。」「常者皆盡，高者亦墮，會合有離，生者有死。」這些含有素樸辯證法思想的詩句在巴利語本中却不見。《法句經》在巴利語文獻中有詳細的註釋，裏面說了許多故事。漢譯的《法句譬喻經》和《出曜經》也是包含了散文註釋的本子。由於派別不同，《法句經》在我國佛教徒中沒有受到足夠的重視。

《經集》的第十六篇《吉祥經》，共十二節詩，是斯里蘭卡佛教徒經常誦讀的。這裏面扼要表達了這一派佛教關於立身處世道德要求的要點。漢譯《法句經》的最後一章〈吉祥品〉大體上相當於這一篇經，但是有所不同。漢譯本中有這樣帶進步傾向的兩節，巴利語本却沒有：「若不從天人，希望求僥倖，亦不禱祠神，是爲最吉祥。」「一切爲天下，建立大慈意，修仁安衆生，是爲最吉祥。」可是巴利語本的强調出世的一節，漢譯本却沒有：「世間法所觸，而能心不動，無憂、染，安隱，是爲最吉祥。」顯然是派別不同，思想有異，經文也就不一樣了。看來漢譯的經文包括得更廣一些。

此外，佛教文獻的文學成分中還包括一些神話性質的作品。這在巴利語文獻中較少，而在漢譯文獻中很多。這是關於佛陀和菩薩的一些傳說的加工發展。從內容性質和文學體裁說，這和另一些非佛教書籍是同類著作。

◉附三：陳觀勝著．古鼎儀譯〈佛教對中國文化的貢獻〉（摘譯自《Buddhism in China》）

佛教對中國文學的影響

在文學領域方面，佛教的詩歌散文混合體裁，對我國文學有很深的影響。在形式方面，佛教經典多是用白話翻譯，因此促進了白話的使用。例如禪宗的語錄，就是用一種簡單，直接的通俗流行語言寫成。更重要的是，使我國文學，加添了豐富想像的題材。

道家的文學如《莊子》，顯示出中國人不乏豐富的想像力，但是，由於傳統居主流地位的儒家經典，總是比較規矩、拘謹和著重實用，因此影響所及，這種神秘的想像便漸漸減色了。儒家所著重的是日常的道德倫理及社會責任，歷史意識很强，涉及神話、故事時便有所不足。自印度大乘經典譯出，由於印度人在文學方面具有極大的創作自由和豐富的想像力，天堂、地獄、世界，數量之多有如恒河沙數；時空之廣大，簡直不可思議。對於一般比較重現實關係的中國人來說，確能令他們眼界大開，驚異不已。佛經中的這種想像，我們可引《法華經》中的一段第七品爲代表：

「佛告諸比丘，乃經過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛名大通智勝如來。（中略）彼佛滅度已來，甚大久遠。譬如三千大千世界所有地種，假使有人磨以爲墨，過於東方千國土乃下一點，大如微塵；又過千國土復下一點。如是展轉盡地種墨。於汝等意云何：是諸國土（中略）能得邊際知其數否？彼佛滅度以來，復過是數，無量無邊百千萬億阿僧祇劫。」

面對如此豐富的想像力，中國人樂於重新運用。其中最好的例子莫過於明代的長篇巨著《西遊記》和《封神傳》。《西遊記》是一個虛構的故事，內容描述唐僧往西天取經之驚險歷程，幸得其弟子孫悟空、豬八戒等沿途保護，力伏羣魔，幾經艱苦，才安然到達目的地。《封神傳》是敍述武王伐紂的故事，並有諸神參與，各自使用其精巧非凡的武器。這些故事如此奇妙，令人難以置信，因此中國人有句諺

語叫「大話西遊」。另外，有些人認爲若看過《封神傳》一書，他一生都會說謊話。由此可知，在大乘佛教文學的影響之下，中國人的頭腦亦變得豐富、浪漫、自由起來，從而產生明、清兩代的神魔怪異小說。

〔參考資料〕 中央民族學院編《藏族文學史》；張錫坤編《佛教與東方藝術》；方廣錩《佛教典籍百問》；胡適《白話文學史》；鄭振鐸《中國俗文學史》；孫昌武《唐代文學與佛教》；深浦正文《佛教文學物語》、《佛教文學概論》；加地哲定《中國佛教文學研究》；M. Winternitz著．中野義照（等）譯《佛教文獻》。

佛教活論

四卷。日本．井上圓了著。井上圓了號甫水，安政五年（1858）生於新潟縣慈光寺，屬眞宗大谷派。明治十八年（1885），自東京大學哲學科畢業。同年刊行《三學論》，闡揚孔子、釋迦、蘇格拉底、康德爲四聖，以闡明其主智主義的立場。嘗設立哲學書院、哲學館（東洋大學前身）、哲學堂等，並出版哲學書籍及雜誌，以倡導國粹主義。著述頗多，本書即其代表作之一。

本論係以明治哲學的主流「現象即實在論」爲背景，標榜「護國愛理」。雖繼承固有的護法愛國傳統，但强調所倡教義須與眞理一致。其宗教論即依據佛教的中道思想，來駁斥唯物、唯心、唯理三論。內容第一編爲序論（明治二十年二月刊行），第二編爲破邪活論（明治二十年十月刊行），第三編爲顯正活論（明治二十三年九月刊行），第四編爲護法活論（大正九年刊行）。其中，序論對日本佛教界之影響頗爲深遠。

佛教美術

應佛教之信仰、崇拜、儀禮之需要而作的一切造型美術。與基督教美術並稱世界二大宗教美術。

佛教本來並不注重美術，然教祖釋迦入滅後，在家信徒間對釋迦遺物的崇拜，尤其是安置佛舍利的佛塔崇拜頗爲盛行，因而促使佛教美術產生多樣化的發展。其歷史發展，大體可分爲三個系統：

⑴小乘美術：以根源於早期遺物崇拜之風的佛塔爲中心。繪畫、雕刻方面則以故事圖爲主題。爾後造像盛行，所作佛像風格呈現的是歷史性佛陀之形像。其範圍包括印度的初期美術及錫蘭、東南亞等南傳佛教諸國的美術。

⑵大乘美術：以尊像的製作與崇拜爲中心。所作尊像多屬表現理想化之佛、菩薩、諸神的雕像及畫像。另外，又依宗派的不同，而有淨土教美術、法華經美術、禪宗美術、密教美術等區別。此系源自印度，經中亞傳入中國、日本而甚爲蓬勃。不過，中亞及中國初期仍盛行小乘美術。

⑶密教美術：西元七、八世紀時興起於印度。此系除宗教儀禮與美術關係密切外，更攝取印度教諸神圖像，製作多面（如三面、十一面等）、多臂（如四臂、八臂、千手等）的異型尊像及怒髮怒顏、手持武器的忿怒像等，增加甚多尊像的種類。又因密教於修法時，供有按照儀軌（修法的規定）配置的曼荼羅（如兩界曼荼羅、尊勝曼荼羅、安鎭曼荼羅、北斗曼荼羅等），故中國、日本亦有根據此圖來描繪諸尊的情形。爾後密教美術分二支，一支經中國傳入日本，成爲平安、鎌倉時代美術的主流；另一支由尼泊爾入西藏、蒙古及中國東北，促成藏傳佛教美術的發展。

關於佛教美術的特色，茲依建築、雕刻、繪畫、工藝四方面，略加說明：

㈠建築：佛教建築形式多樣，茲列舉數種略述如次：

⑴佛塔：即印度所謂的窣堵波。因受信徒熱烈崇拜，而成爲佛教特有的建築。位居建築羣（伽藍、寺院）的中心。印度古塔呈覆鉢形（半球形），四周圍以欄楯，塔門敞開，建材爲磚或石，其特色是平面直徑較塔身長。後來塔身逐漸增高，在山崎曾有遺蹟留存。其後，此制傳入中國、日本，不僅促進磚或石造雁塔、

喇嘛塔及木造塔婆（三重塔、五重塔等）的發展，更有木造多寶塔、石造五輪塔、寶篋印塔等新形式產生。此外，緬甸、泰國、錫蘭等地也有各具本國特色的覆鉢式塔。

⑵石窟：自古盛行於印度。後更遠播至阿富汗、中亞及中國等地。由於其集建築、雕刻、繪畫於一身，故對佛教綜合美術的發達助益甚大。今存頗多遺例，著名的有印度阿旃陀石窟、中國的雲岡石窟、敦煌千佛洞等。

⑶祠堂：隨著佛像製作與崇拜的盛行，奉祀佛及諸尊像的祠堂遂被普遍設立。但在印度，其重要性不若佛塔。至傳入中國，始成爲佛教的主要建築。其名稱依所奉本尊的不同，而稱爲佛堂、阿彌陀堂或觀音堂等。寺院中最主要的祠堂（多爲佛堂），在印度稱根本香堂，在中國稱爲大雄寶殿，在日本則稱爲金堂（或本堂）。

⑷僧院（vihāra）：爲僧衆所居的住房，又稱僧坊。印度的僧院如同祠堂。初爲木造，後爲磚造或石造。形式是方形，三面羅列房室，中央是大廳。與中國、日本的木造三面僧坊之形式類似。另有用方形厚壁圍繞中庭，四面房室布置井然的僧坊制，始於犍陀羅，普及於中印度，現存的印度石窟有多數僧院遺蹟留存。

此外，亦有用於說法及其他法會的講堂、附屬於僧院的各項建築等。此等堂塔形成一座伽藍（即一寺院）。在中國，主要以七堂塔爲一單位，成立所謂的七堂伽藍制。爾後此制亦傳入日本。關於七堂的種類與布置，因宗派、用途、名稱、建材、地域、時代之別而呈多種風貌。

㈡雕刻：其起源係爲了莊嚴佛教建築。在古印度早期，盛行依據佛傳、本生譚等佛教故事圖所刻的浮雕。後因佛像崇拜風氣蓬勃，以及大乘佛教興起，乃使種種佛、菩薩及諸神雕像的製作漸趨普遍。至密教時代，更增加許多異型尊像。此等尊像原則上依類別的不同，而呈現各種形態。如佛陀是根據釋迦形像的如來形，菩薩是模仿世俗貴人之姿的菩薩形，剃髮的佛弟子及僧衆是作僧形（比丘形），明王及天部的一部分作忿怒形。然也有例外，如大日如來作菩薩形，地藏菩薩作僧形等。爾後隨著佛教的東傳，東亞諸國亦製作、崇拜各具本國色彩的尊像。但所製尊像的形貌仍多少保存印度的風格。此外，密教對諸尊像的印契與持物皆有所規定。

造像在印度，於貴霜時代後期興起。至五、六世紀笈多時代產生最圓熟的作品。但八、九世紀以後，因密教諸尊的出現，在造型上呈衰退之勢。故至十二世紀終告消滅。遺品大部分爲石雕，然在犍陀羅、阿富汗等地亦盛行金屬（銅）像及泥塑雕像。在中國，造像活動之盛凌駕印度，其年代可遠溯至二世紀後半，所造之像主要爲大乘諸尊像。北魏與唐代前期爲中國造像史的二大顛峯。遺品多爲石像、金屬像、塑像及乾漆像。木造像則較少。中唐以後，密教雕刻亦頗流行，但遺品幾乎不存，到宋代，佛像雕刻漸趨衰微。

朝鮮、日本的佛像完全受中國影響，與印度並無直接關係。朝鮮的佛像係以取材自中國北魏、北朝形式的三國時期作品及依據唐代形式的新羅統一時代作品爲代表。日本佛像則吸收三國時代的朝鮮與隋唐樣式。其種類有金銅像、塑像及乾漆像等。但石像甚少。又自平安至鎌倉時代，密教雕刻最爲繁榮，且隨淨土思想的普及，其本尊與菩薩的雕像亦甚盛行。

㈢繪畫：佛教繪畫的產生亦與雕刻同出一轍，是從莊嚴建築內部開始，並以佛教故事（佛傳、本生譚）爲主要畫題。一般古繪畫多已湮滅，現存者大體爲石窟壁畫。其中，印度阿旃陀石窟、阿富汗巴米揚石窟、中國敦煌千佛洞等地的壁畫均甚有名。此外，在中國、日本，描於寺壁、扉、柱、天井等處的壁畫畫題，不僅取材自佛教故事圖，同時也依據取材自各種經典的變相圖（如維摩經變相、法華經變相、華嚴經變相等）；而懸掛在壁上，作爲禮拜對象的佛畫，則有單獨像、三尊像、羣像等多種。又與禪宗有關的水墨佛畫亦頗盛行。在密

教，則經常製作諸尊的畫像，並用之於修法。其中，曼荼羅爲特有的密教繪畫。在西藏及日本，此類作品都留傳甚廣。

(四)工藝：在佛教工藝品中，以舍利容器的年代最爲古老。其材料有金屬（金、銀、銅）、玉、石、木等類。此容器多埋於佛塔之中。在印度有西元前四世紀的遺品留存。而中國及日本的塔婆亦以埋有舍利容器爲原則。此外，有一般佛教徒稱之爲「佛具」的器具，其種類可分成：

(1)**堂內或尊像之莊嚴具**：如天蓋、幡、瓔珞、華鬘等。

(2)**供養具**：如香爐、燭臺、華瓶、華籠、盤等。

(3)**樂器**：如梵鐘、金鼓、磬、銅鑼、鈴、木魚等。

(4)**容器**：如經箱、袈裟箱等。

(5)**僧人所持之物**：如袈裟、錫杖、數珠、鉢、如意等。

在密教，用於修法之用具稱爲法具或道具。有金剛杵（獨鈷杵、三鈷、五鈷）、金剛鈴、羯磨、禮盤等。此外，建築方面有橱子、龕、佛壇、燈籠等。

◉附一：中村元、肥塚隆合著〈印度の佛教美術〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》91）

(一)古代初期的美術

〔孔雀王朝〕 這裏所謂「古代初期的美術」，是指西元前五、六世紀至西元後一世紀之間的美術史。當時的印度由於婆羅門教不崇拜神像，耆那教的美術作品也幾乎不存在，因此，印度初期的美術在實質上，是以佛教爲主題的美術。

佛教徒的宗教藝術開始於西元前三世紀，如前所述阿育王在全國各地建築佛塔和石柱。這些石柱頂端的雕刻都相當講究，除了在勞利亞．南旦格當地的例子外，目前還有五個遺蹟可資佐證。其中以鹿野苑出土的獅子柱頭最爲精緻，是雕刻的上品，一直保存得很好。雕像是以寫實的手法，將毛髮與脚趾以强勁的手法表現出來。這種表現可能是沿襲波斯阿凱梅尼斯王朝的傳統，但在式樣上，卻和波斯迥然不同。以安置動物石雕的蓮花瓣而論，波斯王朝雕刻的花瓣呈垂直狀；但是阿育王柱的花瓣卻有鼓起的變化。另外在動物形體表現方面，前者硬而平板；後者則富有彈性及變化。上述的樣式並非印度傳統的樣式，很可能是經由巴德利亞，傳入印度的希臘化藝術。

除了柱頭雕刻之外，起源於阿利安生活信仰的數個守護神像，也可能是當代的作品，這種守護神像的代表作品有：巴特那郊外迭達剛吉出土的「夜叉女神」和摩突羅郊外出土的「夜叉女神」，但兩者的造形並不盡相同。有人認爲前者是西元前後期的作品，但由於該作品採西方樣式，再糅合印度固有的傳統，因此有人堅持是孔雀王朝末期的作品。摩突羅郊外出土的作品，便純粹保留了印度純樸、稚拙的樣式。

〔不畫佛陀的佛傳圖〕 佛教美術發展到巽伽王朝，就開始出現以釋尊的生涯爲主題的佛傳浮雕。這些浮雕大都雕刻在石造佛塔塔門以及欄栅上。

初期佛傳圖最大的特色是：不畫釋尊的形像。例如：在巴路特出土的「伊羅鉢龍王禮佛圖」上的中央空白處，僅用伽羅希底文寫著：「Erapata nāgarājā bhagavato vadate」（伊羅鉢龍王朝拜釋尊）；而在合掌下跪的伊羅鉢前面，卻沒有畫出佛陀的形像，僅在樹根處放著一個方形的台座。以聖樹（菩提樹）和台座象徵佛陀的坐落處。此外，暗示佛陀存在的東西還有足跡、傘蓋、經行石和佛塔等，這些東西有時候會單獨出現，但大多數是數件事物配合而成，使人藉著它們而緬懷釋尊的偉大事蹟。

本生圖爲表現釋尊前世形像的浮雕，但是圖中由誕生到入滅，卻完全沒有釋尊前世的形像出現，理由是：印度阿利安人並不崇拜偶像，而且佛教徒認爲佛陀超乎常人，一旦進入涅

槃後，其形像是無法窺視的，因此佛教徒的崇拜對象僅止於佛塔以及聖樹。

〔**巴路特**〕　西元1873年，康尼罕在馬底亞布拉提休州北部的巴路特村，發現了著名的佛塔遺蹟。佛塔塔門和欄柵上共刻有：夜叉女神像、佛傳圖、本生圖、佛教聖地圖、動植物紋樣和人物胸像等浮雕。

夜叉神像和夜叉女神像的浮雕，其輪廓大都與背後壁面成直角，頂多沿著輪廓稍作圓形修飾而已，雕像表面缺乏變化。最遺憾的是，神像雖是高浮雕，但是沒有立體感，從側面觀看，整個胸部就像被合掌的手背壓住胸口般，雙脚雖然向兩側打開，但是肢體的動態僵硬不自然，這是因爲肉體的各部分都是機械性地連接而成的，因此缺乏統一感。

支配巴路特浮雕的是：平坦的面以及刻在上面銳利、明確的線條。這種雕刻線所表現出來的形像並不自然，但是能夠予人一種明快的感覺，這種特色就成爲巴路特雕刻深具魅力的地方。當時因爲透視圖法尚未發達，因此無法表現出遠近關係，譬如：在表現一個四角台座時，從台座的正面描繪出側面，並且由台座的正上方，把所觀察的實像雕刻下來，因此大地就直接成爲背景，使原本是遠近的關係變爲上下關係，這就是印度雕刻的特色。

在東門的石柱上雕刻著巽伽王朝統治時代的刻文，此刻文被認爲是西元前150年左右的作品；但也有人就刻文的書體，提出該遺蹟是西元前125至175年間的作品之論調；其他還有許多說法，但以該刻文是西元前一世紀初期的作品之說法最爲有力。

〔**佛陀伽耶**〕　佛教雕刻除了巴路特出土的作品外，還有西元前一世紀中葉的佛陀伽耶欄柵，目前，這些原本是圍在大精舍四周的欄柵，已經被陳列於當地的博物館內。佛陀伽耶的浮雕脫離了巴路特的平面性，人物的軀體富圓滑感，人體各部位的接合處也都自然有神。其中最大的轉變是，佛陀伽耶的浮雕已經不再受柱寬的限制，夜叉女神或其他高浮雕的神像，較過去的作品更有立體感。

另外，在說法圖和聖地圖中存在著一種留下空白的表現，這種表現是巴路特或山崎浮雕上所看不到的。同時，佛陀伽耶的浮雕還出現有翼飛馬、半人魚和半人馬等作品，這很顯然是受了希臘文明的影響。

〔**山崎**〕　在古代商業城市維底加近郊的山崎山丘上，遺留有西元前三世紀至西元後十二世紀的佛塔、佛堂和僧院等遺蹟，這些遺蹟的歷史可追溯至阿育王建造石柱和開始用紅磚堆砌小型佛塔的時代。

三座佛塔中的第一座是阿育王塔，在巽伽王朝曾經加以整修。除了石製欄柵外，在四面的入口處也加建塔門。雖然欄柵沒有任何浮雕裝飾，但是塔門上卻刻滿了浮雕；南門上刻有薩達瓦哈那朝，一位工匠捐獻給希利夏塔卡尼國王的銘文。根據近代研究，希利夏塔卡尼國王在位年代約在一世紀初期。不過最耐人尋味的是，佛塔不同樣式的四座塔門，依其完成的年代以南門最爲古老，其次依序是北、東、西，不過，年代間的差距均不超過一世紀。

山崎出土的浮雕，和巴路特、佛陀伽耶出土的浮雕最大的差異是：前者的刻紋深，能微妙地將細部凹凸處表現出來。而且由於紋路深，一旦經陽光折射，會產生陰影，更強調了雕像的立體感。南門的年代最早，其平板的感覺也較強烈；但是其他三門所表現的神像充滿圓滑感，充分表現出柔美與優雅的線條；雖然對事物遠近的表達不夠成熟，但是，卻因爲採用新的斜雕法，使浮雕藝術更向前邁進一步。所謂斜雕法，就是將實物的表面或側面雕刻在石塊表面，從偏斜的視點補捉實物的影像。除此之外，再加上深刻法所產生的陰影，自然能表現出立體感。有關樹木的雕刻，特別强調樹葉的纖細，在表達方面，摒除呆板、墨守成規的手法。斜雕和深刻雖同屬突破性的一環，但是它們偏重於觀念性模型化的表達，在寫實上似嫌不足。

第二佛塔只有欄柵和浮雕，沒有塔門，同

時，也見不到佛傳圖與本生圖的蹤跡。浮雕的樣式樸實，略帶平板感，可能是西元前二世紀的作品。第三佛塔只留下南門，浮雕的表現不似第一佛塔西門般具有緊湊氣勢，可能是一世紀中葉的作品。

㈡佛教美術的發展與衰微

〔佛像的出現〕 朱木拿河畔的古城摩突羅，位居通商要衝，自古就是繁榮的商業都市。這裏有許多佛教和耆那教的寺院，同時也是克利修那信仰的中心地。過去，摩突羅屢遭異族入侵，城市的建築被毀壞無遺，如今僅能從遺蹟中的石雕作品，遙想古代繁榮的情形。

摩突羅地區的美術盛期是始於西元前一世紀末，在薩喀族的統治下逐漸萌芽。在第一貴霜王朝時代（一世紀中葉～二世紀前半）中，摩突羅仍然受制於薩喀族，直到迦膩色迦王上任的第二貴霜王朝時代（二世紀中葉～三世紀前半），佛教美術才得以大力發展。此期是佛教美術的最盛時期，並一直發展到笈多王朝時代（四～六世紀）。雕塑佛像所用的石材，都是來自希克里所產帶有黃白斑點的紅色沙岩。現今考古學家在恆河平原進行廣泛挖掘工作，他們發現：出土的雕刻作品在材料上幾乎相同，而且，製作手法也都屬於摩突羅派。由此可知，摩突羅在佛教美術發展史上自有其重要性。

巴基斯坦西北部的犍陀羅，昔日是貴霜王朝的中心地。由於地處東西文化交流的要地，因而其美術作品帶有極爲濃厚的西方色彩。一世紀末左右，犍陀羅首度出現以人體表現佛陀形像的雕像，這種人體雕像隨即影響摩突羅的作品，後者在二世紀初期也出現佛像，不過在樣式上卻與犍陀羅大異其趣；摩突羅的作品純粹以印度傳統爲基礎。

在摩突羅西郊卡多拉發現的佛像，充分表達了摩突羅佛像初期的特色。該佛像的體軀有重量感，左肘張開，具有無比的雄渾力，雙眼炯炯有神，口部緊閉；頭頂的髮髻呈卷貝狀，髮際光滑潔淨；身披輕紗，隱約可見其圓滿的肉體；從左肩到盤坐的大腿之間，刻有凹凸幅度非常大的粗褶，佛像的台座刻著「菩薩」的銘文。初期摩突羅的如來佛像，也都用「菩薩」來命名。這種作法有人認爲，過去遵循傳統不展示佛像的摩突羅美術，爲了配合犍陀羅的美術造型，因此，才開始用「菩薩」的名稱。

〔摩突羅雕刻的種種特色〕 從純印度傳統出發的摩突羅佛像，隨後也受到犍陀羅的影響，其中最顯著的是在衣服的表現：從過去的右肩改爲通肩的披法，甚至有了領端向外摺的特徵。不過，這種改變很可能已是二世紀末期的事。在此之前，摩突羅佛像仍然保有其獨特的風格，例如：螺髮覆蓋整個頭部，在最上端梳個髮髻。摩突羅佛像首度出現於佛傳圖後，才有膜拜像的雕刻，但是現今發掘的遺蹟中，膜拜像的雕刻多於佛傳圖的雕刻。

摩突羅除了雕刻佛像外，還有耆那教祖的雕像。初期的優秀作品首推捐獻板。女性像是摩突羅美術雕刻中最富有變化與特別經過潤色的作品。雕刻在佛教及耆那教佛塔欄柵柱上的夜叉女神像幾乎全裸。除此之外，還有男女合歡圖，這後來成爲印度教美特娜像的先驅。另外，在摩突羅美術雕刻中較重要的是，穿著富有伊朗風味服飾的貴霜王朝諸王和戰士們的雕像。

〔笈多佛像的完成〕 摩突羅雕刻發展到三世紀末時，就逐漸趨於形式化。不過，在五世紀初期進入笈多王朝時，卻又再度呈現生動的氣象。最近在摩突羅西郊布提西瓦出土的佛立像，在台座上刻著「笈多紀元115年」（西元434年），今天被視爲珍貴的作品。另外，在查瑪布羅出土的佛像特徵是：眉毛雄勁、雙眼微張、豐唇、下顎飽滿，神態極爲沉著、莊嚴，雙耳特長且耳翼凹凸非常明顯；通肩的袈裟緊緊地裹住身體，衣服的褶紋是用近乎U字型的陽刻線表現。在具有「施無畏印」的佛像背後，殘留著未完成修飾的部位與上肩部連在一起（貴霜王朝的摩突羅佛像也有此例），手指間呈現縵網狀。當初此佛像的背部十分光滑

華麗，只是目前已經破損不堪，眞是一大憾事。

五世紀時，鹿野苑的雕像活動突然大爲盛行，而且有凌駕摩突羅之勢；但兩者之間的關係非常密切。出土於鹿野苑的初轉法輪像，毫無衣褶刻線是其特色。微閉的雙眼，冥想的表情，再配合朱納所產的黃白色沙岩，整個雕像呈現出優美而靜默的氣息。這段時期的雕刻主要是以膜拜像爲主；浮雕的佛傳圖在貴霜王朝的摩突羅已經衰微，圖案也漸趨簡化，神話色彩減弱，偏向於描述佛陀的四或八個重要事蹟，這種傾向至笈多王朝更形强烈。然而這並不表示人們對佛傳圖的關心降低，只是將說法圖轉以繪畫來表達。不過，出土於鹿野苑的佛傳圖浮雕，則爲例外。

〔佛教美術的末期〕 七世紀中葉，佛教隨著戒日王王國的崩潰，而急速衰退，印度教即起而代之。佛教在八世紀中葉到十一世紀初期，接受波羅王朝的庇護，在恆河下游的比哈爾和孟加拉兩地擴大勢力，後來，由於受到伊斯蘭教的壓迫，遂於十三世紀初期消失於印度本土，改向尼泊爾、西藏等地發展。

此期的「從天降下圖」，雖然繼承了鹿野苑派的傳統技巧，但是身體的各部位不自然，而且欠缺平衡感與整體性，也無法表現出鹿野苑派所具有的崇高精神。佛陀和另外二神足下的階梯，象徵佛陀從三十三天降下人間；其右方是帝釋天，左方持傘竿者是梵天，在梵天下方跪坐、合掌的是烏特帕拉瓦那比丘尼。雖然「從天降下圖」取材自佛傳，但是一般人都將它視爲膜拜像。另外，在波羅時代完成的觸地印坐佛（表示降魔成道）的四周，出現表示誕生、初轉法輪、涅槃、千佛化身、從天降下、平服醉象、獼猴奉蜜等有關釋尊八相的圖示，不過，神話的成分已經相當薄弱了。

此期的佛教已經逐漸和印度教融合，趨於密宗體系，最後終於發展出金剛乘佛教。金剛乘教派以「本初佛」（普賢王如來）爲根本佛，進一步產生五禪定佛，即所謂的毗盧舍那、阿閦、寶生、阿彌陀、不空成就五佛，五佛各有配偶，由五佛生出無數尊神，形成以本初佛爲中心的大體系。在金剛乘體系內尚包括了多面多臂像和女性化的尊像。

此外，金剛乘教派規定信徒必須觀想諸神，同時，爲了獲得功德而必須積極修行。其代表經典——《成就法鬘》，對諸神的膚色、姿勢、面數、臂數、願印、持物等都有詳細的規定。這種規定就成爲造像的規範（儀軌）。然而，重視規範的結果，使得波羅王朝的美術成爲注重外表修飾、缺乏生氣的形式化作品。

雖然在這個時期興起了青銅像的雕鑄，但是傑出的作品卻不多，大多和石雕一樣缺乏內涵。另外，在繪畫方面也有以經典爲體裁的創作。遺憾的是，纖細、奢華的內容，在實質上仍然與石雕一樣，都是屬於形式化作品。波羅時代的美術，後來也盛行於東南亞、尼泊爾、西藏。

◉附二：〈中國佛教美術〉（編譯組）

我國美術因佛教的傳入，而融和印度、波斯、希臘、羅馬、犍陀羅美術的精華，形成特有的佛教美術。其後更經僧侶的傳播，而影響及於西藏、蒙古、朝鮮、日本、越南等地。

我國的佛教美術，就建築、雕塑、繪畫三方面而言，情形略如下述：

㈠建築：我國佛教建築源自印度，但明顯地帶有漢化痕跡，其形式可分三類：

⑴寺：建於東漢明帝時的洛陽白馬寺，爲我國佛寺的濫觴。當時爲方便弘法，多設在都府城邑。至魏晉南北朝時，除平地建寺外，亦興起鑿窟造像之風。寺院格局爲前有寺門，門內立塔，塔有佛殿，塔爲全寺主體。隋唐的寺院則是佛殿與塔並重，塔建殿前。其後佛殿成爲全寺主體，塔便立於寺旁，另成塔院。五代時期，寺院盛行造羅漢殿，供奉五百羅漢像。宋代佛寺的台階、勾欄繁雜，彩畫朱漆，金碧輝煌，頗能凸顯寺院的神祕莊嚴。然此時木造佛寺逐漸衰微。元代因受西藏佛教影響，故多塔

而少寺。明清以來，佛寺建築日趨複雜。然現存佛寺均由清代所重修，已失原有的風格。其中，以五台山的南禪寺與佛光寺，年代最古。

⑵塔：我國佛塔形制多樣，風格獨特，建築材料以木、磚、石爲主，乃佛教建築的重要形式之一。依其塔型可分爲：

①樓閣式塔：屬木造，呈角椎型。最早出現於東漢末年，至南北朝時成爲塔的主流。洛陽永寧寺塔即爲其代表，然已遭焚毀。唐代盛行仿木塔式的磚石塔，平面呈方形。宋以後演變爲六角或八角形，一般高十三層。

②密檐式塔：屬磚石造，呈炮彈型，第一層特別高，以上各層漸矮。平面爲方形或八角形，塔內中空或實心，一般無柱樑斗拱等裝飾。如河南嵩岳寺塔、永泰寺塔、法王寺塔，及雲南昆明慧光寺塔、大理崇聖寺塔皆屬此類。其中，建於北魏的嵩岳寺塔爲我國現存最古的塔。

③單層塔：屬磚石造，多爲墓塔。平面呈方形、六角形、八角形和圓形。初爲中空，後變成實心。唐代嵩山會善寺的淨藏塔即屬此類。另外，亦有兩層重檐，頂上立磚者，如山東長清靈岩寺的惠崇塔即是。

④喇嘛式塔：此類塔的基座平面爲方形或十字形。塔身由肥短變爲瘦高。正面設「眼光門」，內置佛像。有相輪十三層，最上爲寶珠或小銅塔。清代多是日、月、火焰。外層呈灰白色，俗稱白塔。北平妙應寺舍利塔、山西五台山大塔院寺塔即屬此類。

⑤金剛寶座塔：造形仿印度佛陀伽耶金剛寶座塔。於方形台基中央建大塔，四隅各設一小塔，故又稱五塔。初建於唐代，至明代盛行。雲南昆明妙湛寺塔、北京五塔寺塔即屬此類。

現今留存的佛塔多係明清時代所建。

⑶石窟：模仿印度開窟建龕之風，興起於魏晉南北朝。其初期形制是洞底平面呈橢圓形，頂爲穹窿形，有門窗。爾後洞窟平面由橢圓變爲方形，或分前後二室，或爲中心柱式，窟頂呈覆斗形、方形或長方形平棋，窟外有卷形門，門上有方形小窗。此外，亦有因石質鬆軟而用木造的窟檐、殿廊者。現存石窟有新疆的拜城、庫車、吐魯番等地石窟、甘肅的敦煌千佛洞、榆林窟、麥積山石窟、山西的雲岡、天龍山石窟、河南的龍門、鞏縣石窟、河北響堂山石窟、雲南劍川石窟等。

㈡雕塑：東漢明帝年間，佛教雕刻開始興起。魏晉南北朝時造像藝術盛行，尤其石窟造像更大放異彩。依石質的軟硬度，可分爲石雕與泥塑。如雲岡、龍門、天龍山石窟即屬前者；敦煌千佛洞、麥積山石窟便屬後者。

關於石窟雕像的面容、花紋、服裝等，因時代而有異。六朝前期造像皆身軀高大，寬肩，粗頸，臉型豐滿，眼睛長而銳利，唇厚耳長，面露微笑而蘊含崇高氣魄。服飾方面深受犍陀羅美術的影響，通肩或袒式袈裟衣紋凸起。後期造像雖無前期高大，然民族化傾向加强。面相多瘦長，身軀細長窈窕，唇薄，嘴角上翹，服飾爲褒衣博帶，衣紋呈階梯狀。至隋、唐代，雕像面容由瘦長再變爲頰豐頤滿，眉似半月，眼睛長而慈柔，目光朝下作沈思狀，體態健美，服飾輕薄，以波浪線條表示。但晚唐作品已自優美境界的追求，墮入官能的頹廢美，失去佛教的莊嚴氣氛。

㈢繪畫：我國早期繪畫係以點線爲主要的表現手段與成型效果。其後因佛教東傳，印度重色彩暈染的凹凸畫法逐漸影響傳統的線畫藝術，遂使色彩的運用逐漸靈活而普遍，成爲重要的造型手段，且隨著朝代而變換。如漢代的寺院壁畫習以墨爲界，中塡朱、赭等色，再以白粉塗明處，彩度較低。魏晉南北朝的敦煌石窟壁畫則多用土紅、粉紅、藍、草綠等色，設色較爲活潑、熱烈。

最早的佛教繪畫可溯自漢明帝時，置於清涼殿與顯節陵上的圖寫佛像，以及繪於白馬寺壁的千乘萬騎繞塔三匝像，但今已難窺其技法。至魏晉南北朝，佛畫成爲中國畫的重要項目之一。至唐代，更爲蓬勃發展。然宋代以後

，因文人畫興起，遂呈分歧。著名的佛畫家有吳・曹不興、北齊・曹仲達、南朝的顧愷之、陸探微、張僧繇、隋・展子虔、唐・尉遲乙僧、閻立本、張孝師、吳道子等人。其中，吳道子集佛畫之大成，世稱「百代畫聖」。

◉附三：〈佛畫〉（摘譯自《佛教大事典》）

指佛教繪畫，有廣、狹二義。狹義是指代替佛像成爲禮拜對象的佛、菩薩諸畫像，及淨土圖、曼荼羅等像；廣義則包涵依據佛教主題所描繪的本生圖、佛傳圖與經典故事圖。其技法係以線條描輪廓，多塗上色彩，然亦有素描及木版印刷者。其形式可分裝飾寺院垣牆的壁畫，繪於紙、痲、絹等的掛畫及捲軸畫等類。

在印度，佛畫因佛教美術的成立而發展。其中，以阿旃陀石窟壁畫最爲著名，然今遺存者不多。爾後隨佛教的東傳，造成了巴米揚諸洞、克孜爾、庫姆多拉、貝沙克魯克諸千佛洞，及敦煌莫高窟等地的壁畫藝術。此等壁畫至西元六世紀左右，多以本生、佛傳、千佛等爲主題。其後，漸由淨土變與經變所取代。另外，敦煌莫高窟第十七窟（藏經洞）的軸裝及幡式之多彩佛畫，對了解我國佛畫在八世紀左右的發展情形，頗有助益。雖然我國對古代佛畫遺品的保存並不完善，但我們仍可從古代的畫史、畫譜去做約略的理解。

日本的佛畫深受大陸文化的影響，其動向幾乎與我國並行推移。奈良時代以前（八世紀以前），以本生、佛傳、各種淨土等爲主題的顯教系佛畫爲主流。到平安時代，屬密教系佛畫的曼荼羅及密教尊像大量產生。中期以後，又有屬淨土教繪畫的來迎圖流行。鎌倉時代，隨著新佛教的隆盛，而出現了日本獨特的佛畫。另一方面，亦自我國傳入禪宗系佛畫。其後漸告衰微。

◉附四：周叔迦〈漫譚佛畫〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑳）

佛教畫的種類，總的來說，可以分爲圖和像兩大類。所謂像，是指一幅畫中單獨畫一像，或一幅畫中雖畫有多像，其內容都只是側重在表現每一像的儀容形貌，別無其他的意義。所謂圖，是指一幅畫中以一尊像爲主題，或多尊像共構成爲主體，其中有主有伴，共同體現一項故事。例如：「十八羅漢像」是在一幅畫中或多幅畫中畫十八羅漢，但只是繪出每位羅漢的儀容形貌，或降龍，或伏虎，各各羅漢不相聯繫。至於「十八羅漢過海圖」便是在一幅畫中繪出十八羅漢共同渡越滄海的不同動作。

佛像畫就其內容來分，可以有七類：(1)佛類，(2)菩薩類，(3)明王類，(4)羅漢類（包括緣覺類），(5)天龍八部類，(6)高僧類，(7)曼陀羅類。佛圖就其內容來分，也可以有六類：(1)佛傳類，(2)本生類，(3)經變類，(4)故事類，(5)山寺類，(6)雜類。此外還有「水陸畫」一種，是由像和圖混合組成的佛畫集。

現在就各類佛畫簡略說明如下：

㈠佛像：（中略）

一切佛像從其形體容貌的相好來說，都是相同的。所以區別各各不同的佛，主要是從其手的姿勢，所謂「手印」來分辨的。例如釋迦牟尼佛像也有說法相、降魔相、禪定相之不同。右手上舉，以食指與大指作環形，餘三指微伸，是說法相。右手平伸五指，撫右膝上，是降魔相。以右掌壓左掌，仰置足上當臍前，是禪定相。彌陀佛像是以右掌壓左掌置足上，掌中置寶瓶。藥師佛像是垂伸右手，掌向外，以食指與大指夾一藥丸。在漢地相傳有所謂「旃檀佛像」，是釋迦牟尼佛立像的一種，右手施無畏印（右手上舉，伸五指，掌向外），左手與願印（左手下垂，伸五指，掌向外），衣紋作水波紋形。相傳這是佛在世時，印度優填王用旃檀木所造佛像的形式，是最初的佛像。

繪畫佛像，除了相好和手印外，還應注意度量。就立像而言，以全身之長爲一二〇分，其肉髻高四分，就是佛頂上有肉塊高起如髻，狀如積粟覆甌，名爲不見頂相。由肉髻之根下至髮際也長四分。面長十二分，頸長四分。頸

下到心窩，即是與兩乳平，爲十二分。由心窩到臍爲十二分，由臍至胯爲十二分。以上是上身量，共爲六十分，當全身之半。胯骨長四分，股長二十四分，膝骨長四分，脛長二十四分，足踵長四分。以上是下身量，也是六十分，亦當全身之半。形像寬廣的量度：由心窩向上六分處橫量至腋爲十二分，由此向下量至肘爲二十分，由肘向下量至於腕爲十六分，由腕向下量至中指尖爲十二分，共爲六十分，當全身之半。左右合計，等於全身之量。坐像的量度，上身與立像相同。由胯下更加四分是結跏雙趺交會處。由此向下再加四分是寶座的上邊。由趺會向上量至眉間白毫，即以其長爲兩膝外邊的寬度。兩踵相距是四分。這是畫佛像的量度。

㈡菩薩像：（中略）

菩薩像可以分爲四類：第一類是總的用形像來表達菩薩修行階次的畫像。根據佛教的理論，自凡夫而修行到達佛果，中間要經過四十二個階次，就是十住、十行、十向、十地、等覺、妙覺共四十二階次。住、行、向三十位又總稱爲三賢位，十地又稱爲十聖位。等覺是等同於佛的菩薩，妙覺就是佛位。用四十二個不同形狀的人像來表達這四十二位，便是四十二賢聖像，又可以分開來各各單畫，如等覺菩薩像之類。

第二類是佛經中具體提出名號的菩薩畫像。這些菩薩都是等覺位的菩薩，輔助釋迦弘揚教化的。此中常畫的有文殊菩薩（又名妙吉祥菩薩）、普賢菩薩、彌勒菩薩（又稱慈氏菩薩）、地藏菩薩、大勢至菩薩、藥上菩薩、維摩居士以及姚秦・鳩摩羅什譯《仁王般若經》〈受持品〉所說的五大力菩薩（又稱仁王菩薩或大力菩薩）等。此外還有宋人所繪或宋人畫錄中所記，其名稱不見經傳的菩薩像，如（《宣和畫譜》）有唐・吳道元的如意菩薩（疑是如意輪菩薩之誤），唐宋人畫的寶印菩薩（疑是寶印手菩薩）、寶檀菩薩（疑即寶檀華菩薩之誤）等。其原卷今已不傳，不能知其內容如何，應亦屬於此類。

第三類是觀世音菩薩畫像。觀世音菩薩也是佛經中具體提出名號的菩薩。因爲民間對之信仰甚深，畫家又繪成種種不同的姿勢，在繪畫藝術上是極盡豐富多采的能事，所以別爲一類。觀世音菩薩畫像，又可以分爲三類：第一類是遵照正規儀容所繪的一面二臂、或坐或立、相好端嚴的形像（聖觀音）。第二類是遵照密宗儀軌所繪的一面二臂或多面多臂手持種種法物的形像，如大悲觀音、如意輪觀音、七俱胝觀音（又稱准提觀音）、不空羂索觀音、不空鈎觀音等。第三類是畫家自創風格，任意寫作，任意題名的觀音像，其中也有符合於相好服飾手印度量等法則的，如水月觀音、寶相觀音等；也有只是一般人物像而毫不顧及菩薩像應有法度，如佇立觀音、白衣觀音、魚籃觀音、行道觀音、自在觀音等。此類像最爲複雜，難可勝擧。在日本相傳有十五觀音、二十五觀音、三十三觀音之說，包括以上三類的形像。

第四類菩薩像是包括佛像旁所畫的供養菩薩像，如樂音菩薩、獻花菩薩、獻香菩薩等，和畫家任己胸臆，隨意寫畫，毫無規矩尺度的菩薩像，如行道菩薩、親近菩薩、思維菩薩、思定菩薩、蓮花菩薩、玩蓮菩薩、獅子菩薩等。

正規菩薩像的畫法，也與佛像一樣，要注意到相好、服飾、手印、量度的。一般來說，佛的相好要端正溫肅；菩薩相好要柔麗慈祥。佛的服飾是單純樸實，披服袈裟，偏袒右肩，顯露心胸；菩薩的服飾要華美莊嚴，首戴天冠，身披瓔珞，手貫環釧，衣曳飄帶。各個菩薩也有一定的手印姿勢。觀世音菩薩手持蓮花，天冠中有一化佛（阿彌陀佛）。大勢至菩薩也手持蓮花，天冠中有一寶瓶。彌勒菩薩手持寶塔，文殊菩薩手持經篋或經卷，地藏菩薩手持摩尼珠和錫杖等。菩薩像的度量，大致與佛相仿，所不同的是頂無肉髻，胯無胯骨；髮際、頸喉、膝骨、足趺各減佛四分之一。以上六處共減十二分，如佛身量爲一二〇分，菩薩身量

便是一〇八分。寬量是由心窩平量至兩腋是十分（較佛減二分），由此下垂十八分至肘（較佛減二分），再下十四分（較佛減二分）至腕，由腹至中指尖是十二分，共爲五十四分，左右合爲一〇八分。

㈢明王像：明王像是佛、菩薩的忿怒像。根據佛教密宗的理論，佛和菩薩各各都有兩種身：一是正法輪身，即是佛、菩薩由所修的行願所得眞實報身；二是敎令輪身，即是佛、菩薩由於大悲而示現威猛明王之相。明是光明之義，密宗以智慧的光明摧破一切煩惱業障，所以稱爲明王。明王像一般都是多面多臂，手持各種法物的忿怒相。如不動明王是毗盧遮那佛的忿怒相，降三世明王是阿閦佛的忿怒相，軍荼利明王是多寶佛的忿怒相，六足尊是阿彌陀佛的忿怒相，金剛藥叉是不空成就佛的忿怒相。但也有非忿怒相的明王，如孔雀明王便是一面四臂，騎金色孔雀，住慈悲相的明王，是毗盧遮那佛的等流身。

一般明王除面相忿怒外，服飾如同菩薩像。手印也各有一定的儀軌。明王的度量，上身如菩薩像同，只是腹與脛各減四分之一（各十八分）。如佛身量爲一二〇分，菩薩像是一〇八分，明王像便是九十六分。其寬度由心至腋如菩薩像同爲十分，只是由腋至肘減爲十四分（少四分），由肘至腕爲十二分（減二分），手仍是十二分，共四十八分，左右共九十六分。

㈣羅漢像：羅漢是梵語「阿羅漢」的略稱，含有三義：⑴不生、⑵殺賊、⑶應供。就是依小乘佛教修行的方法進修而得到破除煩惱，解脫生死輪迴而決定得入涅槃果證的出家弟子。阿羅漢的畫像大約有三類：第一是衆多羅漢的組合像，如十大弟子像（根據《維摩經》〈弟子品〉所記的釋迦如來的十大弟子）、十六羅漢像（根據《法住記》所記受釋迦如來付囑長住世間的十六弟子）、五百羅漢等。十八羅漢像是從十六羅漢像發展而成，可能是中國畫家增繪了《法住記》的作者和譯者，但是很難考了。至於古畫卷上所看到的四羅漢像、六羅漢像、十四羅漢像等都是十六羅漢像的殘本。第二是由十大弟子或十六羅漢中選繪的單獨一羅漢像，如迦葉像、須菩提像、富樓那像、賓頭盧像、降龍羅漢、伏虎羅漢等。第三是畫家任意寫作，不拘尺度的畫一比丘形像而題爲羅漢，如岩居羅漢、赤脚羅漢、玩蓮羅漢、羅漢出山、羅漢補衲等。就相好而言，羅漢像是頂無肉髻。相貌或老或少、或善或惡以及美醜、雅俗怪異、胖瘦高矮、動靜喜怒均可任意寫作。顏色可以赤黃白黑。唯須目端鼻正，身著僧衣。切忌根殘肢缺。至於量度標準是與菩薩的量度相同的。

小乘行者有兩種：一是羅漢，二是緣覺。（中略）依據正規，獨覺的像是頂上微現肉髻，面目與佛同，身著僧衣，而量度與菩薩的量度相同。但是畫家繪辟支佛像常與羅漢像同，任意作其形像而題作辟支佛而已。

㈤天龍八部像：天龍八部像亦即是鬼神像。天龍八部是指天、龍、藥叉、乾闥婆（天樂神）、阿修羅（神）、迦樓羅（金翅鳥神）、緊那羅（天歌神）、摩睺羅迦（蟒神）。其中主要是天神像。這種像也有兩類：一是佛經中具體舉出名字的天神像，二是畫家任意圖繪的天神像。具體有名字的天神，如梵王、帝釋（此二天是最初請佛說法，後來經常侍衛佛的）、摩醯首羅天（世界中最高的天）、摩利支天（道敎所謂斗姆）、四大天王（東方持國天王，抱琵琶；南方增長天王，持劍；西方廣目天王，持蛇；北方多聞天王，托塔或抱傘）、龍王、鬼子母和九曜神（日、月、金、木、水、火、土、羅睺、計都）等。畫家任意繪畫的如佛像旁的飛天以及行道天王、過海天王、雲蓋天王、善神、護法神、坐神、立神等。

天神的度量，全身長爲九十六分。無頸項。面輪十二分，由下顎至心，由心至臍，由臍至胯各十二分，股十八分，脛十八分。髮際、膝蓋、足趺各三分。共爲九十六分。寬度從心間橫量至腋爲十分。由腋下至肘爲十四分，

由肘至腕爲十二分，由腕至中指尖爲十二分，共爲四十八分，左右合九十六分。

鬼神像中又有「侏儒量」，寬廣各七十二分。面輪十二分與上同。由下顎至心，由心至臍，由臍至胯各十分。股與脛各十二分。膝蓋、足趺各三分。其上無髮，共七十二分。從心橫量至腋爲六分，由腋下至肘爲十分，由肘至腕爲八分，由腕至中指尖仍爲十二分，共爲三十六分，左右共七十二分。

㈥**高僧像**：高僧像都是佛教歷史中具體人物。其量度無有一定，縱廣不等。一般可以身量爲八十四分，而寬廣爲九十六分。也可以由畫家任意繪畫比丘形像以舒情意，如梵僧、渡水僧等。

㈦**曼荼羅畫**：「曼荼羅」是梵語，義爲輪集。古譯作「壇」或「輪壇」。是密宗修行時所供奉的佛像畫。其形式或方或圓。在其中央畫一佛或一菩薩像以爲本尊。本尊的上下左右四方以及四隅各畫一菩薩像，形成一俯視的蓮花，其中央蓮台上是本尊，周圍八個蓮瓣上各有一像，總成爲中院。在此外周圍又有一層或二層畫諸菩薩或護法諸天像，成爲外院。繪畫曼荼羅畫，必須遵照各個本尊的經軌中所規定的儀則，不得改變。如依據《大日經》所繪的胎藏界曼荼羅，根據《金剛頂經》所繪的金剛界曼荼羅，一幅之中層層有衆多佛菩薩，名爲「普門曼荼羅」，或「都會曼荼羅」，或「普門會曼荼羅」。其中有以藥師佛、阿彌陀佛、觀世音菩薩等爲中心的比較簡單的曼荼羅，名爲「一門曼荼羅」，或「別尊曼荼羅」。如居庸關石刻在其洞券頂上石刻佛畫便是尊勝佛頂曼荼羅畫。修密宗的人持誦顯教經典，如《法華經》、《仁王般若經》等而繪畫成的法華曼荼羅、仁王曼荼羅等，總稱爲「經法曼荼羅」。

㈧**佛傳圖**：佛傳圖是繪畫釋迦牟尼佛一生教化事蹟的圖。可以多幅連續表其一生，或選畫其中某一事蹟，如說法圖之類。（中略）

㈨**本生圖**：本生圖是繪畫釋迦牟尼佛在過去生中爲菩薩時種種教化衆生事蹟。（中略）

㈩**經變圖**：凡將佛經中所敍的故事繪爲圖畫，名爲經變相。佛傳圖和本生圖也是根據佛經所說的故事而繪畫的，也屬於經變一類。但是因爲內容是表達釋迦牟尼佛今生或過去生中的事蹟，所以別爲佛傳圖和本生圖。此外專門描繪某一經中一段或全部所說的內容，稱爲經變圖。如根據《阿彌陀經》繪畫極樂世界的情況叫作極樂淨土變；根據《觀無量壽經》繪畫韋提希夫人被囚和觀極樂世界十六觀法，叫作觀無量壽佛經變；根據《藥師本願經》繪畫藥師佛淨土情況，叫作藥師經變；根據《彌勒上生經》繪畫彌勒菩薩在兜率天說法，叫做彌勒上生經變；根據《彌勒下生經》繪畫彌勒成佛的情況，叫作彌勒下生經變；根據《華嚴經》所繪毗盧佛說法或華藏世界，或善財童子五十三參，叫作華嚴經變；根據《維摩經》所謂十大弟子與維摩問答、文殊問疾、天女散花等，叫作維摩經變；根據《法華經》繪畫佛說法相，叫作法華經變；根據《金剛經》繪畫佛說法相，叫作金剛經變；根據《楞伽經》繪畫佛說法相，叫作楞伽經變；根據《法華經》〈普門品〉繪畫觀音普門示現三十二應相，叫作觀音經變；根據《大悲心陀羅尼經》繪畫大悲觀音像，叫作大悲經變；根據《楞嚴經》繪畫二十五圓通相，叫作楞嚴經變。此外繪地獄情狀，叫作地獄變等等。

(十一)**故事圖**：根據佛教歷史中所記載的故事，繪畫成圖，叫作故事圖。關於印度佛教史中有阿育王像。中國佛教史的故事，首先是：攝摩騰取經圖。石勒禮佛圖澄圖，也叫作石勒問道圖，也叫作蕃王禮佛圖，這是古人常畫的。關於東晉時佛教故事有：支（遁）許（詢）問曠圖、支遁三雋圖、慧遠虎溪三笑圖、東林蓮社圖、生公說法圖等。關於南北朝的佛教故事有：梁武帝翻經圖、梁武帝與志公論法圖、達磨渡江圖、達磨面壁圖、二祖調心圖。關於隋唐的佛教故事有：隋文帝入佛堂圖、唐・玄奘取經圖、五祖授衣圖、龐居士圖、丹霞訪龐居士圖、昌黎見大顛圖、李翱訪藥山圖、圓澤三

生圖、豐干與寒山拾得天台說問圖。宋代的佛教故事圖有：贊寧譜竹圖、東坡留玉帶圖等。此外還有畫家遣興之作，如元・趙孟頫的寫經換茶圖、明・孫克弘的聽經鷄圖、劉廷美的上方遊覽圖、赴璞的石梁飛錫圖等，都是描繪當時的故事。

㈩**山寺圖**：山寺圖是佛畫中的山水畫，以描寫山寺的風景爲題。可以根據佛經繪畫與佛教有關的山水，如阿耨達池蓮圖、雪山佛刹圖。但是主要的是繪畫中國有名的，或當時與繪畫家有特別淵源的佛寺風景。古代的山寺圖有白馬寺寶台樣、永業寺佛影堂、靈嘉寺塔樣、天宮寺等。唐宋人所繪有江心寺圖、五台山圖、峨嵋山圖。元人的獅子林圖最有名。又有多寶塔院圖，此外明代人所繪多是一時與寺僧遺贈之作，如金山寺圖、南湖禪舍圖、結庵圖、肇林社圖、治平山寺圖、吉祥庵圖、寒山寺圖、金明寺圖，清人有盤山十六景圖、桃花寺八景圖、棲霞寺圖、會善寺圖、雲棲山寺圖、鎮海寺雪景圖、香山寺圖、雲林寺圖等。

㈪**雜類圖**：雜類圖是畫家不根據經論，只是一時遣興之作。如禪宗主張除破一切名相的執著，稱爲掃相，而畫家便畫作大像而一人用掃帚掃之，或用水洗之，題爲掃像圖，或洗像圖。又如譏笑比丘的醉僧圖。又如無關具體事實的講經圖、聽法圖、禪會圖、參禪圖、問禪圖、解禪圖、逃禪圖、禮佛圖、托體圖、繡佛圖、三教圖、佛道圖、儒佛圖、貝葉注經圖、竹間持咒圖、貝葉清課圖、宣梵雨花圖、香象皈依圖、羚羊獻花圖，這些都只屬於雜類而已。

㈫**水陸圖**：水陸法會，全名叫作「法界聖凡水陸普渡大齋盛會」，是佛教中最盛大的宗教儀式之一。在舉行水陸法會時，要在殿堂上懸掛種種宗教畫，統稱之爲水陸畫。水陸法會的緣起，一般傳說是梁武帝夢中得神僧的啓示，醒後與寶誌禪師研究，創作了儀軌，在金山寺最初舉行。現在水陸畫中還將此故事畫成水陸緣起圖，成爲一幅。但就水陸儀軌中所誦咒語都是唐代所譯經咒，絕不能是梁代所撰。水陸法會是由北宋神宗時才盛興起來的，是由唐代密宗的冥道供和梁武帝的「慈悲懺法」綜合組成。

水陸畫並無一定的幅數，最多有二百幅或一二〇幅，少即三十二幅或七十二幅。其中分上堂和下堂兩部分。上堂之中有佛像、經典像、菩薩像、緣覺像、聲聞像、各宗祖師像、印度古仙人像、明王像、護法鬼神像、水陸撰作諸大士像。下堂之中有諸天像、山嶽江海諸神像、儒士神仙像、諸種善惡神像、阿修羅像、種種鬼像、閻羅王及鬼卒像、地獄像、畜生像、中陰衆生像、城隍土地像。可以說水陸畫是集釋道畫的大成。下堂畫中諸天和諸神像大部雜有道教畫。每幅的繪法章法雖不一定，人物可分可合，可多可少，但是每幅的畫法都有一定的規矩，而且保持著唐宋的遺法。

◉附五：陳觀勝著・古鼎儀譯〈佛教對中國文化的貢獻〉（摘譯自《Buddhism in China》）

佛教對中國山水畫的影響

中國山水畫以宋代最出名，而題材方面又以有禪味的最爲優美。畫家們將大自然景色繪入作品中，高山流水，樹木川河，無一不表現出心靈之創造與無常的理法，若隱若現，似有還無，這也就是大乘佛教所說的空。正如法國漢學家歌索（Grousset）指出，馬遠的獨釣圖可說就是最好的例子。在此圖中，漁翁獨坐舟中，四面煙波瀰漫，不見其涯，而湖水亦僅淡淡幾筆，其他部份全是空白，表現出奧妙的禪理。

禪宗主張一切有情衆生皆有佛性。山川走獸，瀑布松風，無一不是佛性之所在。畫家們就嘗試把它表現出來。禪畫家們先於禪定中觀照自然，直至心與境合，下筆時方能自然無礙，有如流水行雲，一揮而就。此中更無半點延擱，畫筆飛快運轉，就恍如自動一般。

由於禪畫家們認爲花草中亦有佛性，所以他們竭力畫出花草中的內蘊，而不是表現它們

的外表。在高度的凝神之下，畫家與對象合一，然後迅速地過轉到畫紙上。禪畫家喜歡繪竹，因為竹中空外直，象徵佛教「空」之理念。據說，禪畫家若連續繪竹十年，自身的性格亦會如竹一般。不過提筆時他已忘記這一切，但隨靈感而動。

〔參考資料〕 金維諾《中國美術史論集》；《佛教藝術論集》（《現代佛教學術叢刊》⑳）；曉雲《印度藝術》；松本文三郎《印度の佛教美術》；逸見梅榮《印度佛教美術考》；高田修《印度・南海の佛教美術》；小野玄妙《佛教美術概論》、《小野玄妙佛教藝術著作集》；《西域文化研究》第五冊〈中央アジア佛教美術〉；小杉一雄《中國佛教美術史の研究》；A. Grünwedel《Buddhistische Kunst in Indien》；J. Ph. Vogel《Buddhist Art in India, Ceylon and Java》。

佛教音樂

指佛教之發展過程中，由各地區或各民族佛教徒所發展出來的音樂。玆依國家或地區，分別略述如次：

⑴印度：釋迦在世時，嚴格禁止佛弟子接觸歌舞樂曲。不過，仍鼓勵弟子們將經典中特定的文句加上曲調唱誦。因此當時並未完全否定音樂，且已有具梵唄形式的伽陀產生。著名的梵唄吟唱者有跋提、善和等人。至佛滅後四、五百年的大乘佛教時代，佛教音樂開始吸收世俗音樂，作為佛法修行的一種手段，因而呈現蓬勃發展的態勢。其後隨著佛教的沒落而漸趨衰微。至於在斯里蘭卡，則盛行附有舞蹈劇的佛教節慶活動。

⑵緬甸：據《新唐書》〈南蠻傳〉所載，西元九世紀初，緬甸（驃國）已自印度傳來樂器及佛曲。當地與印度同樣使用七音音階法，採取重覆上下行的特殊音調。除了常朗誦《吉祥經》、《慈經》等護咒經典之外，在沙彌儀式、點燈儀式等諸多佛教活動上，更以鼓、銅鑼等樂器引導儀式的展開。

⑶泰國：該國的傳統音樂並非印度式音樂，係以中南半島吉蔑族的獨特民族音樂為基礎，再佐以傳自中國的樂器，而形成其特殊的佛教音樂。聲樂方面可分二種。一種是單純的照本宣科式讀經。另一種是有旋律性的。前者係以含有二個附屬音的三音朗誦巴利語經典；後者則在葬禮、說本生經等儀式上使用巴利語與泰語。

⑷印尼：從波羅浮屠的佛教故事及帕那達朗的《羅摩衍那》詩劇之石雕中可知，印尼在七至十世紀的佛教繁榮時代，曾盛行古印度的樂舞。但儀式、誦經的實際情形則不詳。

⑸越南：古代佛教音樂係受印度影響。但在十二世紀以後則漸具有中國佛教音樂色彩。法會的規範、經典、梵音等莫不皆然。但南部因受獨特的民間音樂影響，故呈現不同的風貌。

⑹中亞：三至八世紀，今之新疆地區盛行印度佛教樂舞，而以龜玆（今庫車）為中心（據《大唐西域記》所載）。其後西域佛教音樂經敦煌傳入長安，而成為唐朝宮廷音樂的一部分。「菩薩」、「迦陵頻」等印度系樂曲即是其遺響。十一世紀後，中亞已趨回教化，故佛教音樂乃為阿拉伯系音樂所取代，以至今日。

⑺西藏：始於八至九世紀的西藏佛教之儀禮音樂，與日本的聲明同樣，以經文及讚歌的誦唱為主，其誦唱的方式可分三種：

①朗誦：由一人開始，一人結束。樂句短，節奏自由，音域低。

②詠唱：屬齊唱類，節拍明顯，不斷重覆相同的樂句，音域亦低。

③持續音唱法：為極低音的獨唱，一字一音。且音尾拉長，具有和聲的效果，乃西藏聲樂最特殊之處。

旋律方面亦分節拍性與非節拍性，由多種器樂伴奏。樂器部分則有大鈸、小鈸、嗩吶、法螺貝、鈴、犍稚、圓磬、鼓等。

⑻中國：從佛教初傳至三國時代，流行於中國的佛教音樂多係印度及西域音樂。然由於梵、漢語音的不同，乃致「若以梵音詠漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲詠梵文，則韻短而辭長」。為了便於弘法，佛教徒乃改創中國化的佛

曲。相傳三國魏・曹植所創的「魚山唄」，即爲此類佛曲的先驅。從此中國佛教音樂開始萌芽。南北朝時代，隨著佛教的傳播，不僅佛教中擅長唱導的樂僧輩出，同時民間也盛行吟唱讚偈。此外，帝王也多有提倡者。如齊梁時，文宣王蕭子良曾於永明七年（489）召集京師善聲沙門，創作研討佛教音樂。梁武帝對佛教音樂的提倡，也頗有貢獻，他曾創「法樂童子伎」，倡導以童聲演唱佛曲，並廣設無遮大會、盂蘭盆會、梁皇寶懺等佛教典儀，爲佛教音樂的中國化與傳播，奠定良好的基礎。

至唐代，佛曲大盛，俗講風行。廟會成爲藝術表演的場所，寺院則成爲保存與傳習佛教音樂的中心。而流行於宮廷的天竺樂、西涼樂、龜玆樂等西域音樂，也與佛教音樂關係密切。此時佛教音樂乃處於巔峯狀態。宋元以後，佛教音樂由於市民階層的出現而日趨通俗化，並影響中國的說唱音樂及器樂演奏的發展。明清之際，更深入民間，促進民間音樂的繁榮。近代佛教音樂基本上仍保存明清的傳統，在中共統治下的常州天寧寺、寧波天童寺、北京智化寺、揚州大明寺及山西五台山諸寺，爲傳統佛教音樂之重要保存、發揚處所。其中，智化寺的佛教音樂演奏團且曾遠赴歐洲演奏。

中國佛教音樂的形式有聲樂、器樂等多種。其中，聲樂部分主要有獨唱（由維那擔任）、結合領唱與齊唱（即由維那唱上句，僧衆唱下句）、齊唱、輪唱四種方式，其曲調的格式亦分讚（用於頌讚佛之功德）、偈（用於頌揚佛教教義）、咒（爲密語或眞言）、白（似散板吟唱）四類。器樂部分則以演奏曲牌爲主，所使用的樂器有磬、引磬、木魚、鐺、鈴、鼓等打擊樂器，或笛、笙、嗩吶、簫、昭君等吹管樂器。此外，亦有採用絲弦樂器者。大約在1990年起，大陸與台灣都盛行以國樂團（民族樂團）演奏佛教樂曲。其中有交響樂形式的創作曲，也有舊曲新編。也有合唱的念佛曲、五會念佛曲、菩薩讚等。

(9)朝鮮：該國稱佛教聲樂爲梵唄、梵音或魚山。如雙溪寺（位於慶尚南道）的眞鑑禪師大空塔碑文即載有禪師自唐返國教梵唄之事。日本慈覺大師圓仁的《入唐求法巡禮行記》亦載，在中國山東的新羅寺院——赤山院有唐風、鄉風（新羅風）與類似日本的古風三種梵唄。在以佛教爲國教的高麗朝時，八關會、燃燈會等法會均盛行梵唄。然至採取排佛政策的李朝時代，則漸趨衰微。近世朝鮮的佛教音樂，則大多流傳於民間之信仰活動之中。

朝鮮的佛教儀式有爲死者的常住勸供齋、向十王祈求財運的十王各拜齋、願極樂往生的生前預修齋、爲水中孤魂的水陸齋、祈求國家安寧及武運長久的靈山齋等。梵唄的誦法有和請等四種，其中，除和請具民謠調外，餘皆持莊嚴的氣氛。此外，也有結合梵唄的佛教舞蹈。有敲擊鐃鈸的哱囉舞、打法鼓的法鼓舞等。

(10)日本：在日本，佛教法會的音樂有多種。或爲供養本尊而作，或表露在家信徒對佛陀、高僧之敬仰心的歌曲，或係僧侶的創作曲等。其內容極爲多彩，玆分述如下：

①法會中「式衆」（又稱職衆）所奏者：參加法會的僧侶（即導師及式衆）除讀經外，亦歌聲樂、奏器樂。其聲樂稱爲聲明，爲日本主要的佛教音樂。此由於內容及音樂結構而有所分類，但一般所謂奈良聲明、眞言聲明、天台聲明之分類法乃依宗派而別立。其內容有梵讚、漢讚、論義（闡示所學教理）、講式（述釋迦及高僧的事蹟）、表白（申述法會的趣旨）等類。其中，器樂所用的樂器大多爲打擊樂器。在各宗派之中黃檗宗的器樂尤其發達。

②法會中非「式衆」所奏者：使用最頻繁者係雅樂的管弦。除在法會中演奏外，亦作爲聲明的伴奏。此外，大規模的法會頗流行舞樂。偶而也演奏古伎樂，然舞樂等有時也成爲餘興節目。

③法會終了，隨興而奏者：奈良時代的散樂及平安時代以來的呪師猿樂、延年等，皆是法會終了，由職業演奏人或任職於法會的僧侶

隨興演奏而流行者。其宗教性因種類、時代而有所差異。

④僧侶所創的藝術音樂：除法會音樂外，僧侶亦創作與法會無直接關係的音樂。如以雅樂曲的旋律，歌唱佛教性詞章的越天樂今樣等，自平安時代以來，多流行於寺院。又鎌倉時代的僧侶明空曾完成所謂早歌（又稱宴曲）的歌曲。至室町末期，由筑紫善導寺僧賢順所創的新式箏曲（稱筑紫箏），為江戶時代之俗箏的母體。

⑤盲僧的音樂：盲僧琵琶係由盲僧所傳承的佛教音樂。除於法會中演奏外，在巡行檀家的回檀法會上，亦占重要的地位，並且與其後流行的餘興音樂，持有獨特的形式。

在新式創作曲方面，日本的佛教音樂也有不少成果。如「心經交響樂」即甚為膾炙人口。曲中有男聲與女聲之心經吟誦（合誦與獨誦皆有），並輔以交響樂隊演奏，全曲甚為莊嚴、動聽。此外，又有「涅槃交響樂」、「曼荼羅交響樂」等大型佛教曲目多種。

◉附一：周叔迦〈佛曲〉（摘錄自《法苑談叢》）

佛曲是佛教徒在舉行宗教儀式時所歌詠的曲調。中國漢地佛曲的發展，是由梵唄開始的。梵是印度語「梵覽摩」之略，義是清淨。唄是印度語「唄匿」之略，義是讚頌或歌詠。印度婆羅門自稱為梵天的苗裔，因此習慣指印度為梵，如古印度文為梵文。梵唄就是模仿印度的曲調創為新聲，用漢語來歌唱。首先創始的是曹魏陳思王曹植在東阿縣（在今山東省）的魚山刪治《瑞應本起經》，制成魚山唄。《高僧傳》卷十五中說這種唄「傳聲三千有餘，在契則四十有二」。一契便是一個曲調，四十二契便是四十二個曲調聯奏。同時在吳國支謙從《無量壽經》、《中本起經》制成菩薩連句梵唄三契；康僧會傳泥洹唄。東晉建業（今南京）建初寺支曇籥制六言梵唄。他的弟子法等於東安嚴公講經時，作三契經竟。嚴公說：「如此讀經，不減發講。」便散席。第二日才另開題。可見當時雖有曲調，所歌唱的詞句就是經文。三契經便是歌唱三段經文。宋時有僧饒善《三本起》及《須大拏》。每清響一舉，道俗傾心。齊時有僧辯傳《古維摩》一契、《瑞應》七言偈一契，最是命家之作。辯的弟子慧忍製《瑞應》四十二契。《樂府詩集》卷七十八雜曲歌辭有齊王融《法壽樂歌》十二首：(1)歌本處，(2)歌靈瑞，(3)歌下生，(4)歌田遊，(5)歌在宮，(6)歌出家，(7)歌得道，(8)歌寶樹，(9)歌賢衆，(10)歌學徒，(11)歌供具，(12)歌福應。每首均五言八句，顯然是歌頌釋迦如來一生事蹟。現在雖不知其曲調，無疑是用梵唄來歌唱的。到了隋代由於西域交通的開展，西域方面的佛教音樂也隨著傳入中土。《隋書》〈音樂志〉卷十五中記西涼音樂說：「呂光、沮渠蒙遜等據有涼州，變龜茲聲為之，號為秦漢伎。魏太武既平河西，得之，謂之西涼樂；至魏周之際，遂謂之國伎。」又說：「胡戎歌非漢魏遺曲，故其樂器聲調悉與書史不同。」所載歌曲中有「于闐佛曲」。《唐會要》卷三十也說：「呂光破龜茲得其聲。」又說：天寶十三載七月十日大樂署改諸樂名，龜茲佛曲改為「金華洞眞」；急龜茲佛曲改為「急金華洞眞」。

陳暘《樂書》卷一一九敍「胡曲調」，記錄唐代樂府曲調有「普光佛曲」、「彌勒佛曲」、「日光明佛曲」、「大威德佛曲」、「如來藏佛曲」、「藥師琉璃光佛曲」、「無威感德佛曲」、「龜茲佛曲」、「釋迦牟尼佛曲」、「寶花步佛曲」、「觀法會佛曲」、「帝釋幢佛曲」、「妙花佛曲」、「無光意佛曲」、「阿彌陀佛曲」、「燒香佛曲」、「十地佛曲」、「摩尼佛曲」、「蘇密七俱陀佛曲」、「日光騰佛曲」、「彌勒佛曲」、「觀音佛曲」、「永寧佛曲」、「文德佛曲」、「娑羅樹佛曲」、「遷里佛曲」，凡二十六曲。這些佛曲在當時寺院中舉行宗教儀式時如何實際應用，現在還無資料可考。現存的唐代佛教歌讚資料有善導《轉經行道願往生淨土法事讚》、《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》和法照

撰的《淨土五會念佛誦經觀行儀》、《淨土五會念佛略法事儀讚》。這些讚文都是五言或七言句，間用三、四、三言句。每首讚後有和聲，和聲的詞一般是三字。法照所用和聲有五字的。首唱者爲「讚頭」，和聲者爲「讚衆」。所用曲調，疑仍是梵唄的聲調。唐代變文也多是七言句和五言句，間有三、三、四言句的。有的註有「平」、「側」字樣。「平」是平聲調；「側」是仄聲調，但其曲韻當與善導、法照所撰讚文相同，也是梵唄的音韻。敦煌經卷所載唐代佛曲有《悉曇頌》、《五更轉》、《十二時》等調，內容多半是讚嘆大乘教理、讚嘆禪宗修行、讚嘆南宗頓門等。但是，這些曲調的實際應用情形也還難以考定。

宋代流傳下來的，如宗鏡禪師撰《銷釋眞空科儀》，普明禪師撰《香山寶卷》也都是七言句的歌辭，其中尚未有曲調。元中山人劉居士所撰《印山偈》、《觀音偈》、《菩提偈》，其中有「側吟」、「平吟」、「自來吟」，都是七言四句或八句偈，中間加有「臨江仙」曲調。自從元代南北曲盛行以後，佛教的歌讚全採用了南北曲調。明成祖於永樂十五年至十八年（1417～1420）編《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》五十卷，就是採用南北曲的各種曲調填寫的。其中前半部是散曲，後半部是套曲。散曲中有「普天樂」、「錦上花」、「鳳鸞吟」、「堯民歌」、「慶原眞」、「醉太平」、「喜江南」、「青玉案」、「梅花酒」、「喜人心」、「早香詞」、「叨叨令」、「聖藥王」、「寄生草」、「梧葉兒」、「畫錦堂」、「滴滴金」、「玉嬌枝」、「絳都春」、「畫眉序」、「駐馬聽」、「步步嬌」、「園林好」、「沉醉東風」、「彩鳳吟」、「聲聲喜」、「桃紅菊」、「錦衣香」等三十曲。但是這些歌曲並未通行。

現在一般佛教音樂中所用的南北曲調，近二百曲，通常用的是六句讚，它的曲調是「華嚴會」。此外香讚還有多種，如「掛金鎖」（戒定眞香）、「花里串豆」（心然五分）、「豆葉黃」（戒定香解脫香）、「一綻金」（香供養）等。十供養讚有三種調：一「望江南」（香供養）、二「柳含烟」（虔誠獻香花）、三「金字經」（戒香定香與慧香）。三寶讚和十地讚的曲調是「柳含烟」，西方讚的曲調是「金磚落井」，開經偈的曲調是「破荷葉」。「寄生草」、「浪淘沙」二調也是最常用的。

此外，在個別地區的佛寺中，如四川峨嵋、山西五台、陝西西安、河北蔚縣、福建福州等地，保存著自元明流傳下來的曲調。這些佛曲都是採用唐宋的燕樂風格或元代曲調而編成的，其中包括詞譜、曲譜、南曲、北曲、佛曲、俗曲，並且有不少民間失傳的曲譜。因此，佛教界應當珍視這些佛教樂曲，不但要把這些曲譜保存下來，而且更應傳習和整理，使之流傳下去，以豐富中國的音樂。

◉附二：片岡義道〈佛教音樂的源流及其發展〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》⑨1）

現代佛教音樂的潮流正是反映現代佛教狀況的縮影。在一方面，由於二千多年來日積月累的傳統仍然存在著，上至大型寺院所舉行的課誦佛事，下至各個小寺爲佛教徒舉行的活動，皆是因襲自古傳下來的儀式，並未脫離傳統的束縛；而另外一方面，爲了因應最近社會情勢的急遽變化，各個宗派中興起了製作新儀式音樂的運動，此種傾向在第二次世界大戰以後特別興盛。以上這兩種相反的趨勢，正在不調和的並存著，從這種情況中即可看出現代佛教音樂的基本性格。而這也是有待將來解決的問題。

㈠古代佛教中有什麼樣的音樂

傳統的佛教音樂是以聲明爲代表，在現代日本，聲明是佛教儀式音樂的總稱。而在古代印度，是具有支配權力的知識階級婆羅門僧所必修的科目之一——Sābdavidyā，意指「有關聲音的學問」，若以現代用語來解釋，此是音聲學和音韻學相混合的學問。後來中國人將sābda譯作聲，vidyā譯作明，因此形成了「聲

明」這個語詞。當初佛教經由中國傳入日本之時，此詞是指有關聲音的學問，而佛教的儀式用音樂，是以「梵唄」、「唄」來稱呼的。可是從平安時代末期起，「聲明」的語義開始變化，逐漸失去原本的意思，最後變成與梵唄同義，而專指佛教音樂。

⑴印度佛教中的音樂

「聲明」在佛教音樂（特別是儀式用音樂）之中扮演著極重要的角色，為了明白「聲明」的沿革，首先必須先知道其成立時的情況。雖然已無法詳知在釋尊當時古代印度社會的音樂界情形，但是從現存原始佛教的經典之中，可看到不少有關當時佛教音樂情形的記事。由這些記事中，可探尋出草創期梵唄、聲明的情形。茲略述如下：

首先，釋尊是抱持著否定一般音樂的態度，嚴格禁止自己的弟子像世俗人一般的唱歌、跳舞。此事在律部經典中的《十誦律》及《薩婆多部毗尼摩得勒伽》之中，有一再重覆的記述。佛教所說的「悟」，是從遠離刺激我們的官能及使我們喪失平靜的事物開始，而音樂在各種藝術中是最能直接打動人心的，因此，當然要禁止修行中的弟子們接觸音樂。

不過在當初創設佛教教團之時，也並不是完全地否定音樂，若是將經典中特定的文句加上曲調，對於聽眾能產生更大的說服力的話，則是會受到獎勵的。例如據《十誦律》所載，有一個叫做跋提的僧人，以優美的聲音唱誦經典，釋尊不但讚美他，而且說將經典加上曲調有五種優點，即身體不會疲勞、記憶之事不會忘記、心不會疲勞、聲音不會沙啞、易於理解經文的意思。因而准許使用音樂。這是《十誦律》的記事。而大致同樣的記事也可見於其他的原始佛教經典中，故可知釋尊在世之時已有梵唄。在佛教音樂中，這些是最古老的。由於當時的樂譜並未傳下來，因此已無法得知其所具有的節奏和旋律。

《薩婆多部毗尼摩得勒伽》之中多次提及：婆羅門教（比佛教更古老的宗教）的音樂（特別是將吠陀聖典加上節奏的朗誦方法）被新興的佛教所吸收。此事是值得注意的，而且在《四分律》等同時代的原始經典中也屢有記載。由此可知，佛教信徒們是模仿當時已高度發達的婆羅門教儀式音樂而創造出自己的梵唄。以上所述的記事主要收載在律部的經典。像這種以寫實的方式，忠實地傳述當時情形的資料，為數不多，因此所能知道的史實也極為有限。

⑵大乘佛教中的音樂

在印度，佛教音樂發生大變化是在佛滅後四、五百年的大乘佛教時代。在此時代之中，對於佛教的中心問題「悟」的想法，以及嚴格的戒律中心主義已有所改變，不再強調捨去（稱為煩惱的）迷惑之心，而是要朝著在迷惑之心中尋找出「救」的方向前進。隨著此種改變，開始將以往嚴格排斥的世間一般音樂，予以積極地活用，使其成為佛法修行的一種手段。但是，同樣是大乘佛教，仍有各種不同的宗派，因此活用音樂的方法也有種種不同。首先來談談最單純的方法，這是利用音樂醞釀出一種獨特的氣氛，以使修行者心中能夠產生理想佛國的印象。這主要是密教宗派的作法，最大規模的是《大日經》所說的灌頂會的情況。這是八世紀初期，由善無畏等僧人自印度傳到中國的一種儀式，其具體的實施方法，在《大日經》譯者一行所作的註釋書中有詳盡的敍述。根據此部註釋書的記載，此一儀式是一種大型的音樂，其中有一百八十首眞言（古代印度語的歌），在跳印度舞蹈之中唱出，另外獻花獻香等動作也有音樂伴奏，由此可知此種灌頂會是非常音樂化的一種儀式。附帶一提，此種灌頂會在此後不久，由留學中國的日僧最澄、空海傳到日本，後來雖因時代變遷而有部份改變，但是仍由天台、眞宗兩宗傳到今日。這也是值得注意的。

在律部經典及密教經典中有關音樂的記事，完全與事實相符，因此可稱之為報導性資料。相對於此，有許多與事實無直接關係之故

事性記事，也可見於其他的大乘敎典。最具有代表性的是淨土敎經典，其中所描述的理想佛國極樂淨土中，最不能欠缺的一種裝飾，就是音樂。此處所說的音樂，並不是只限於將佛典加上節奏的樂曲，而是包含世界上廣泛爲人們所愛好的音樂。換句話說，在極樂淨土中，有各種愉快的音樂在不斷地演奏著，不單是包含人所演奏的音樂，而且，凡是存在的東西，如水、鳥、木、草等，都會自然地發出美好的音樂，使此淨土成爲夢幻之國。由此可知，其中音樂，已不是現實的聲音和樂器所演奏的音樂，而是人的頭腦所想像而成的理想化音樂。從這樣的記載，我們還是無法獲知當時的音樂狀態，因此可說這些經典中有關音樂的記載，皆不具有實證性的價值。但是，這些編造出來的記載，卻可使我們了解當時的佛敎徒是如何的思考音樂，以及對音樂有何種期待。（中略）

⑶音樂在角色上的變化

根據上述可知，大乘佛敎時代對於音樂的一般看法，與釋尊在世的原始佛敎時代已完全不一樣。換言之，佛敎徒在以往對於世俗音樂是採取絕對否定的態度，而今不但容許音樂活動，而且還進一步地加以活用。對於音樂的看法爲什麼會有如此巨大的轉變呢？這原因在前文中已略有提及，也就是對「悟」的想法有所改變的緣故。人並不會因爲斷除了迷惑之心即可開悟，因此，若是因爲音樂會助長心的迷惑，而加以禁止的話，也不會有效果。爲什麼音樂會使人心生執著呢？爲什麼聽或演奏音樂時所產生的深刻感動會成爲迷呢？這些難道不是悟的境地嗎？對於這些根本問題，大乘佛敎提出了明確的答案，最具代表性的經典是《大樹緊那羅王所問經》。

此部經典以故事形式描述大樹緊那羅王及其一族受到釋尊指導而開悟的過程。此王並不是眞實的人物，而是泛指古代印度各地擁有絕大權力及財產的國王。

根據此部經典的記載，大樹緊那羅王一族所演奏的音樂非常好，而且具有神祕的力量。文中記載國王率人來到釋尊及其弟子的面前，這些人全是最優秀的演奏家，國王本身也是演奏琉璃琴的高手，他爲釋尊舉行大型的演奏會，當時有各種樂器合奏，並且唱出許多讚歌。此種音樂具有不可思議的力量，在座的聽衆全部呈現出神靈附身的狀態，而離座跳舞，還有自然界的山川草木也都隨著音樂搖動，弟子們失去了辛苦修行得來的平靜。

此故事是在強調美好的音樂，具有超自然的神祕效力。這與古希臘豎琴名手Orpheus的故事極爲相似，都是在顯示古代人心中的理想音樂形式。

但是，問題的焦點並不是在於承認音樂具有偉大的力量，而是面對這種強烈的刺激，佛敎徒們當如何對付處置。如上所述，在律部佛典中所見到的修行者不得接近世俗音樂的嚴格戒律，是對付音樂魔力的一種自衛手段。而《大樹緊那羅王所問經》所說的並不是如此，此經認爲以遠離音樂來抗拒誘惑是消極的手段，若能肯定音樂的偉大力量，找出積極的活用方法才是眞正良策。

⑷佛敎音樂的「空觀」

如此，在佛敎的修行當中，要如何活用音樂所具有的強大作用呢？結論是必須具有「空觀」這種觀念。《大樹緊那羅王所問經》是由四卷形成的長篇故事，文中假借虛構的天才音樂帝王大樹緊那羅王，而顯示出如何經由空觀來改變對於音樂的想法，從原來否定的態度轉變爲肯定的方向。爲了使讀者有一正確理解，以下略將空觀作一說明。

空觀乃是大乘佛敎中所共通的一個基本想法，就佛敎用語而說，此是般若波羅蜜（最高的智慧）的別名。然此處所說的智慧，並不是一般所說的聰明頭腦，也不是只要人能夠努力求學，就可以變得聰明、有智慧。因此，若是說世間智慧達到最高狀態就是般若波羅蜜的話，絕對是錯誤的。因爲不論科學和哲學是多麼進步，仍無法解開包圍人的大自然之謎。相反地，學問越進步，新的謎就越多，不論怎麼前

進，都是毫無止境的。此點由最近的自然科學，特別是物理學的研究結果，即可明白。因此，人的智慧能夠達到字面上所說的最高狀態，僅是在現實之中絕對達不到的一種空想。空觀的「空」字是佛教所思考出來的字，其目的是爲了告訴大家絕不可能在自己以外的世界，以最高智慧找出認識的相向物。「空」字，不是「什麼都沒有」的「空虛」之意，相反地，它是複雜而巨大的，是人的智慧所無法想到的內容。若想要了解其全貌，完全是徒勞無功的。從一開始，我們就知道這是不可能的，但是爲什麼人要努力去尋找呢？因爲人在面臨智慧無法解開的謎題之時，本能地會產生出一種想解開的心情，這種朝向超越已知領域之未知世界前進的欲望，雖然因人而有程度上的差別，但是對我們而言是與生俱來的，這是純粹的心理作用，完全地脫離利益計算的思考，不是經由自己的力量去開發出這種心的作用，而是先天具有的不可思議的欲望。

空觀就是站在這種現實的認識之上，單純地認爲這種任何人都無法否定的神祕作用，是超越自己的某種巨大而實在的力量所賦與的。人不是以自己的力量（自力）去判斷事物的是非，解開宇宙的謎，而是由推動自己的大宇宙神祕力量所引導。若是能夠將有關自己行動的常識性的想法作一百八十度的大轉變，而直覺到自己體內有一種巨大、不可思議的生命力在控制自己之時，般若波羅蜜的境地才會被人所體會。

如上所述，梵唄之外的世俗音樂（在漢譯經典中稱之爲伎樂），曾受到佛教修行者的排斥。其理由是音樂所具有的强烈魅力，會擾亂修行者的平靜，妨礙其達到開悟的境地（涅槃）。但是，涅槃並不是遠離我們人心的某一理想境地，而是一直存在於我們迷惑的心中。我們必須自覺：要懷抱著遠離迷情、不爲音樂所沉溺的心情，才能夠開悟，此種方法是人唯一的方法。除此之外，若有其他方法，也一定是在人力所不及的地方。像這樣的開悟，是一種永遠無法達到的空想式的存在。在現實中絕對沒有。

像這樣，對於音樂的價值觀須作轉變，而將音樂活動本身視爲開悟的一種現實證明，就是《大樹緊那羅王所問經》所要敍說的重要想法。此種想法隨著被佛教徒廣泛地承認，乃確立起大乘佛教的音樂觀。

㈡中國佛教所展開的音樂

關於古代印度佛教的音樂，我們所能知道的就只是以上所敍述的情形。佛教音樂隨著佛教傳入中國之後，產生了新的變化。也就是說，精密的音樂理論被引入佛教音樂之中。此種說法之成立，是由於截至目前爲止，仍找不到任何資料可以證明印度的佛教音樂含有音律與旋法等理論基礎。但是在中國，佛教未傳入之前（也就是春秋、戰國時代），極爲科學化的樂律基礎（十二律和六十律）研究已經開始了。而且，音程也透過音響學式的實驗加以確認。根據《呂氏春秋》和《淮南子》等所載的三分損益法（即：以現在完全五度的倍音爲基礎，從某一音依次獲得其他音的方法），與同一時代在古希臘所發展出來的音律論，幾乎完全相同。若將應用三分損益法所得到的十二音配列在一個音組之內，就稱之爲十二律，然後再使用最初的五個音或七個音，即可得到所謂的五音和七音的旋法，此即是宮、商、角、徵、羽五音，再加上變徵、變宮二音，就成爲七音。

這種高度發達的音律和旋法的理論，被中國的佛教音樂圈所採用，從此佛教音樂就有了由樂律論所形成的理論基礎。

在天台大師（538～597）所著的《釋禪波羅蜜次第法門》之中，除了記載印度傳來的大乘佛教音樂觀之外，還說明了中國特有的音律——宮、商、角、徵、羽五音。由此推察，可知中國的音樂理論已和印度的佛教音樂觀合爲一體。此書還敍說了一個想法，即構成人體的各種要素，例如五臟（心、腎、肝、肺、脾）等，和外界的事象，如東、西、南、北、中央

等，有緊密的關連，同理，構成音樂的基本音——宮、商、角、徵、羽五音，也和外界的自然現象有關係。按照這種說法，音樂並不是單指耳朵所能聽到的，在本質上，它是意義非常深遠的，甚至與宇宙的作用相融合。像這種宇宙論音樂觀，可說已達到了自然哲學觀。這在歐洲的古代也可見到，最具代表性的是Boethius所說的musica mundana（宇宙音樂）思想，此思想在中世紀長期地支配著歐洲的音樂理論，與中國思想家對於音樂的想法，在本質上是相通的。

衆所周知，在中國已有許多從印度傳來的教典被翻譯爲中文，這不只是將印度原典機械式地翻爲中文的作業而已，而是先將其作中國式的修正之後，才加以吸收。同樣地，佛教儀式音樂梵唄聲明也是如此，許多聲明曲的歌詞，在被譯爲中文之時，其旋律受到大幅度的修改，或者重新作曲，以適合自己語言的音調。例如在灌頂會這種密教系的儀式之中，有許多梵文（古代印度所使用的學術性語言）曲子及已譯爲中文的曲子。若將這兩種曲子加以比較，在旋律上是無法看出雙方有共通性質的，因爲中文的曲子都是新作的。而且，還有許多佛教儀式，可以明顯地看出不是印度的，而是中國創作出來的儀式，例如法華懺法、例時作法、天台大師供等。由此可知，在六世紀時，中國已將梵唄聲明作中國式的大幅度改變，這是無法否認的事實。

㈢日本佛教對音樂的評價

從奈良朝到平安初期之間傳入日本的佛教，是以中國化的佛教爲主，傳入的經典並沒有譯成日文，幾乎是完全忠實地承繼，同樣地，梵唄聲明也是如此。例如承和六年（839）十一月十六日到中國留學的圓仁，在其日記《入唐求法巡禮行記》中對於赤山院舉行的「法華八講」法會有詳細的記述。文中指出該儀式中所唱的聲明曲是「音聲頗似日本」，並且又指出前年在開元寺舉行的天台大師供，也與日本的儀式完全相同。由此可知，儀式中所用的音樂是完全中國式的，並且，對於音樂的看法，也同樣是承繼印度的大乘音樂觀。被看作是永久二年（1114）所作的順次往生講式這個法會，即是根據此種音樂觀而創作出來的一個大型音樂法會，是將《大樹緊那羅王所問經》所說的思想予以日本化、實用化的具有特色的儀式。但是，隨著時代的變遷，人們的注意力逐漸移轉到音樂表面上的一些現象，而在不知不覺間遺忘了古代印度及中國思想家所闡明的根本問題，也就是根據大乘佛教精神的音樂應該如何的問題。

另一方面，中國所開發的高度發達的音樂理論，隨著《樂書要錄》等理論書傳入日本。積極地吸收此種純音樂理論，同時又强烈地關心印度及中國的佛教音樂觀的人，是安然（841～884）。在其所著的《悉曇藏》之中，有敍述現在雅樂所使用之橫笛的樂律，此說後來成爲日本音樂論的基礎。

佛教音樂輸入之初，日本人是忠實地接受，而且原封不動地傳於後世的，但是到遣唐使廢止，與中國文化交流中斷的平安時代中期，佛教界逐漸出現日本化的現象。因此梵唄聲明開始有日語寫的教科書，其中有許多新作的聲明曲，亦即所謂的「和文聲明」，上述的順次往生講式就是「和文聲明」的一種。其所採取的方式是摘出各種經典的必要部份，加上解釋後說給觀衆聽。自十二世紀起，各宗派間非常盛行此種「和文聲明」的講式。此種講式在最初是採用簡單的朗誦式的旋律，其後逐漸定型化，並且產生初重、二重、三重等旋法，能夠自由轉調，有了相當高度的發達。此種旋律構造被稱爲講式節。在鎌倉時代以後，由此再發展出佛教以外的聲樂，如：平家琵琶、宴曲、謠曲、淨琉璃等，成爲日本中世以後傳統音樂的重要源流。

到平安時代末期，日本音樂產生了空前的大變動，也就是說在此之前的音樂，被放入大火爐中熔合，而產生出具有共通要素的新音樂。梵唄聲明在此變動下，音樂的構造也有很

大的變化，主要是與雅樂相融合，而轉化出以合理的音樂理論爲基礎的新音樂。又，在此時期著作了許多有關音樂的理論書。最著名的是天福元年（1233）湛智所著的《聲明用心集》。此書將印度、中國的十二律及旋法理論加以整理，融合日本獨特的旋法「三旋法論」，再以實例顯示各種旋律的分類，圖示記譜法的原理，解說音樂理論的各個領域，討論變音（旋律的轉調）並將其區分爲三種類等等，展開在當時非常進步的理論，成爲後世的規範。

在理論方面有豐碩成果的同時，也出現不少聲明的演奏名家，例如寬朝（936～998）、良忍（1074～1132）、藤原師長（1137～1192）、後白河法皇（1126～1192）等人。

佛教音樂的黃金時代過去之後，就進入了沈滯期，後世的聲明家採取保守地傳承先人音樂的消極態度，這種情況使佛教音樂在理論及實際兩方面不但沒有新的進展，而且還有退步的傾向，逐漸與音樂界的整個進展脫節。這種傾向，雖因宗派不同而略有差異，但是從鎌倉時代以後到德川時代之間，可以明顯地看出來。另外，由於有許多聲明曲已被遺忘，因而有人乃開始重新整理現存的儀式及音曲，以資流傳後世。其中最具代表性的是宗淵（1786～1859）和覺秀（1817～1882）所編的《魚山叢書》。

㈣佛教音樂的現況及根本問題

明治維新以後的佛教音樂，也面臨著一個很大的轉換期，這是因爲歐洲近代文明排山倒海地輸入，受到這種洗禮的日本社會產生了很大的變化，佛教也因此而被迫去解決「如何面對此種大變化」的根本問題，但是進行的並不順利。自明治維新以來，歷經一百多年，日本的佛教徒對此根本問題，仍無法提出解答。

佛教音樂也是如此，在整個日本音樂界受西洋音樂支配的今日，具有二千多年傳統的梵唄聲明正在與異質音樂融合，試圖創造出新的佛教音樂，但是雖然使用許多方法，至今仍無法成功。此根本問題正是現在佛教音樂的最大問題。

首先來分析傳統的梵唄聲明的現況，目前日本的大小寺院，幾乎每日都會做日課。在日課之中，各宗皆有唱誦經典，雖然在程度上略有差異，但是都屬於梵唄聲明。單就此種情況來說，梵唄聲明至今仍然非常盛行。

但是，在這些日課中所唱的梵唄聲明，若就音樂上來說，大部份的品質都很低劣，發聲往往是未經訓練的本來聲音，合唱也欠缺協調性。就這點而言，恐怕不能將此種讀經，稱作是聲明。因爲聲明是音韻發聲學，至少在合唱時要有一份統一而標準的譜子，可是因爲演唱者及聽衆不在意此事，故而產生了此即是聲明的錯覺。

古代印度有一位名叫善和的梵唄高手，某夜他在唱誦經文時，被經過當地的憍薩羅勝光大王所乘的象聽到，因受此妙音的感動，而自人耳無法聽到的彼方來到善和身旁。此生動有趣的故事是出自《根本說一切有部毗奈耶雜事》，這雖是編造的，但一定是有事實的根據。善和所唱的梵唄曲子，就是傳至今日的諸天讚的原曲。由此曲可得知當時的梵唄是非常具有音樂性的。

根據日本留學生圓仁的記載，中國開元寺所舉行的天台大師供中，僧侶所唱的梵唄是「音韻絕妙」。又，日人湛智在《聲明目錄》中，也指出應該按照聲明曲唱誦。由此可知，梵唄聲明本來是具有音樂性的，根本不像現在這樣毫無章法的亂唱。

許多小寺院所唱的梵唄，除了特殊場合之外，都是事前未經排練的。由此可知其品質是多麼低劣。在現代的西洋音樂界，這種情形即使是在業餘樂團中，也絕對不會發生，因此，專職僧侶對此沒有基礎認識的這個事實，是必須嚴重地被注意的。

作爲佛教音樂主幹的梵唄聲明，不單是受到當事者僧侶的輕視，同時也受到聽衆的輕視。因此，努力改變這種錯誤的看法，使其回復到原來之具有音樂性的面目，將是今後解決

佛教音樂問題的首要課題。（中略）

㈤西洋音樂和佛教的融合

其次來觀察西洋音樂和佛教的關係。如上所述，現在日本音樂活動的主流是西洋音樂，在此情況下當然會產生一種傾向，即各宗派積極地將西洋音樂的要素採入音樂活動之中。他們所採用的方法不盡相同，因此產生的成果也不一樣，但是都並不十分圓滿。其中最早、而且普及最廣的是佛教聖歌。

⑴戰前眞宗系的「佛教聖歌」

所謂佛教聖歌，是指1890年左右，由淨土眞宗系所開拓出來的佛教音樂新領域，其基本性質可說是相當於基督教的讚美歌。明治十二年（1879），文部省內設立音樂調查課（現在東京藝大的前身），課長伊澤修二聘請一位美國音樂家編集「小學唱歌集」，此是西洋音樂活動的開始。這本唱歌集在數年後發行，急速地普及到國民之間。在此同時，希望佛教近代化的人們，也開始根據此種平易的唱歌形式來製作佛教歌曲。

這種佛教歌曲，在剛開始的時候，是借用「小學唱歌集」中的曲子，配上佛教性的歌詞，後來由於教團的要求，才開始重新作曲。早期的作品有明治二十九年（1896）發表於《道之友》雜誌（七十一號）的「戰死者を弔ふ歌（追弔戰死者之歌）」等。接著在淨土眞宗系的傳道誌之中，又陸續介紹了一些新作品，如《無盡燈》、《六條學報》、《樹心會報》等等。除了淨土眞宗之外，其他的宗派也開始關心佛教歌曲，最後終於發展出全面性的聖歌運動。

在此期間，曾出版許多集錄此種聖歌的唱歌集。其中最具代表性的是昭和十一年（1936）刊行的《佛教聖歌》（佛教音樂協會編）。此一歌集不分宗派，以編集通用的佛教歌集爲目的，共收錄一四四首。在歌詞方面，儘量避免採用難解的文詞，而以平易淺顯爲準則。此外，並加上含有新鮮宗教感覺的旋律，以因應世人的廣泛要求。參加此聖歌運動的代表人物，作詞者有北原白秋、野口雨情、岡本かの子等。作曲者有小松耕輔、山田耕筰、本居長豫、藤井清水等。

從內容上來看，可將佛教聖歌分爲幾類。最初所作的歌大多是以一般信徒爲對象，儘量以淺顯易懂的方式表達出佛教的教義，後來隨著星期日學校、佛教幼稚園的盛行，而開始製作以幼年、少年爲對象的歌曲。又，在一般使用的聖歌之中，除了解說經典內容的歌曲之外，還有一種根據個人深刻體驗的信仰告白之歌，最典型的例子是從明治三十年（1897）起，曉烏敏（1877～1954）所陸續發表的「讚佛的伽陀」。此讚佛歌的歌詞是具有眞摯信仰的珠玉般的名作，可說是聖歌運動所能到達的頂點。

若從音樂方面來看，這些聖歌是以西洋音樂爲基礎，再加上若干創意而加以日本化的歌，與傳統的梵唄聲明有相當大的差距。因此，這些聖歌雖被各種佛教信徒的集會及星期日學校等信徒所唱頌，但是並未被寺院舉行的法會儀式所採用。又，上述的佛教音樂協會是設立在文部省宗教局之中，由其所推動的佛教聖歌運動，被認爲是國家主義的政策之一，因此隨著第二次世界大戰的結束，此運動也告終止。

⑵宗門外音樂家的活動情形

大戰之後，同樣是從西洋音樂出發而想要創作佛教音樂的活動，比以前的聖歌運動更加複雜而多元化。在戰前，佛教聖歌以外的音樂活動，並不是完全沒有。當時除了讚美歌式的簡單歌曲之外，還有一種採用大規模作曲形式而創作出來的佛教音樂。例如明治四年（1871），維爾克邁斯達爲了在東京帝國劇場上演的歌劇「釋迦」所作的曲子。又如昭和四年（1929），山田耕筰所作的附有管絃樂的大合唱曲「佛國寺に捧ぐる曲（獻給佛國寺之曲）」，但是這樣的作品極少。直到戰後，才有由各宗教團體委託，或作曲家自發性意願而創作出屬於藝術音樂，如歌劇、交響樂、大合唱曲、芭蕾音樂等類的佛教作品。

在作曲技法方面，戰前的佛教聖歌及其他新的佛教音樂，完全沒有脫離西洋古典式機能和聲法的作曲技法，而戰後的佛教音樂，則加入許多創意，為了達到創新的目的，更採用傳統的梵唄聲明為素材，以此種素材的研究成果為基礎，努力擺脫西洋音樂之機能和聲法的束縛，創造出眞正稱得上是現代音樂作品的新佛教音樂。

在這種意義之下，劃時代的紀念性作品是黛敏郎所作的「涅槃交響曲」（1957年）。此曲是以各宗的梵唄聲明的旋律為主題加以靈活運用而成。表達的方式，除了合唱之外，還成功地運用管弦樂以使透過對梵鐘之音響學式的分析所得的各種振動數得以再生。因此，可說此曲是依靠此種操作所得的特殊效果，向現代音樂中未開拓領域進行挑戰的大型實驗作品。其次還有一首規模小，但是更為精緻的作品「曼荼羅交響曲」（1960年），也値得注意。

衆所周知，現代音樂的作曲技法，是從否定西洋古典式機能和聲法而出發的。具體而言，是在捨棄以長調、短調二種音階為基礎的調性，摸索出取代此種調性的音樂語法。這雖是實情，但是能被機能和聲法認可的具有普遍妥當性的新作曲技法，至今尚未確立。也因此，這種仍屬實驗階段下之現代音樂技法所創作出來的佛教音樂，當然還無法讓人找出眞正的藝術作品。而且這些現代曲的共通特色，就是由否定調性而產生出的無機物的性格。也就是說，其構造精巧如機械裝置一般，冷酷而毫無感情，根本無法使聽衆產生搖動魂魄的感動。這當然是有所不足的。因為不分古今中外，宗教音樂都必須具有直逼聽者心靈的力量。即使須超越日常的喜怒哀樂的感情，它仍然必須具有一種獨特、神聖而令人感動的效果。

在最近，又有一種除去無機物性格的新型音樂產生，這是値得特別一提的現象。代表作品是廣瀨量平的小提琴協奏曲（1979年）。此曲採用傳統的梵唄聲明技法以超越克服一般的技法。更具體地說，是著重於在稱作「由」的旋律型中所見到的微細音程的連續變化，以及與西洋音樂旋律無緣的「由」所具有的冥想式音響。還有依此音響而產生的神祕性的感動，而以管弦樂及獨奏小提琴表達出現代的特質。此一作品已可視為超越實驗階段，能予人深刻感動的藝術作品。雖然此曲在表面上沒有加上佛教性的標題，但是在本質上，確實是佛教作品，這點是無可否認的。

以上所舉的例子，雖然在程度上略有差異，但都是不直接屬於教團的音樂家所作的新式佛教音樂。因此，不會與各教團舉行的法會產生關係。在此情況下，期待這些作品能夠透過恒常性的演奏而使佛教精神浸透到一般大衆，自是極困難。目前各宗的教團，正在嘗試將佛教儀式改造成音樂性的佛教儀式，再以此新的音樂形式創造出法會型式。不過在現階段中，可說是仍未脫離暗中摸索的狀態。因為在音樂上，佛教各派的梵唄一直是在退化之中，而且，以大乘佛教的根本理念（空觀）去理解佛教音樂的演奏態度，也越來越薄弱，於是所有具有梵唄聲明演奏的音樂活動，已失去其宗教性，而成為僅是文化性的裝飾品而已。

日本佛教音樂史上唯一的黃金時代是鎌倉時代初期，也就是後白河法皇在世的時代。此時代不僅是各種音樂的最盛期，而且也是佛教最受民衆歡迎，以及燃燒著新興精神的時代。現代的佛教徒若能不偏重外觀的虛飾，不迷惑於以物質為中心的西洋合理主義的思想，而覺悟出大乘佛教精神的現代意義，才可能創作出眞正具有價値的新式佛教儀式音樂。不過，從奈良時代有佛教文化輸入開始，經過了大約三百年才創造出固有的佛教音樂，就這點而言，歐洲的音樂文化才輸入了一百年左右，若要期待現代佛教音樂有同樣的成果，是極為困難的。

佛教碑帖

指與佛教有關的碑刻或字帖。其中，碑刻之內容多為經文或塔銘，而字帖則包含經文與

其他撰述文字。

由於抄寫經文爲大乘佛教的信仰方式之一，因此自古以來，書寫佛經的風氣即甚爲盛行。其後亦漸蔚成文人雅士之風尚。輾轉相傳，乃使歷代之佛教碑帖，流傳甚多。譬如北京房山雲居寺石經在淸代即有部份流傳於書法界。其他如《金剛經》、《阿彌陀經》、《心經》等經，皆爲歷代書法家所常書寫。至於王羲之〈聖教序〉、柳公權〈玄祕塔碑〉、懷素〈自敍帖〉等碑帖，則更爲書法界所習知。

此類碑帖除了在書法上具有一定程度的價值之外，同時也是硏究文化史的史料之一。當然，在宗教信仰層次上，也具有一定的意義。

此下所列，爲台灣坊間所易覓得的碑帖。雖屬九牛一毛，然亦由此可見此種風尙之一斑。

㈠經咒類

(1)晉　王羲之　般若波羅蜜多心經
(2)北齊　　泰山石峪金剛經
(3)唐　柳公權　金剛般若波羅蜜經
(4)唐　懷素　佛說四十二章經
(5)遼、金　　房山雲居寺石經
(6)淸　林則徐　金剛般若波羅蜜經
(7)民國　弘一　華嚴經觀自在菩薩章等多種
(8)民國　朱玖瑩　金剛般若波羅蜜經、心經
(9)民國　本懋　楞嚴經、大悲經、十小咒、虛空藏咒
(10)民國　吳垂昆　佛說阿彌陀經

㈡寺塔碑銘類

(1)隋　　龍藏寺碑
(2)唐　敬客　王居士磚塔銘
(3)唐　歐陽通　道因法師碑
(4)唐　顏眞卿　千福寺多寶塔感應碑文
(5)唐　柳公權　玄祕塔碑
(6)唐　歐陽詢　化度寺邕禪師塔銘
(7)唐　裴休　圭峯禪師碑
(8)宋　米南宮　天衣禪師碑
(9)元　趙孟頫　圓通寺記
(10)民國　朱玖瑩　僧璨信心銘

㈢其他類

(1)晉　王羲之　聖教序
(2)唐　褚遂良　雁塔聖教序
(3)唐　懷素　自敍帖
(4)宋　黃庭堅　諸上座
(5)宋　米南宮　方圓庵記
(6)元　趙孟頫　淨土詞
(7)明　歸昌世　歸昌世手寫佛經（金剛經、心經、阿彌陀經、四十二章經、遺教經、圓覺經）

佛教戲劇

一切宗教，其儀式的原始型態多帶有戲劇的成分，最早係以獻神爲目的，後漸演變爲布教的手段。然佛教的發展與此稍異，在原始佛教及小乘佛教時代，本著「斷絕煩惱，厭離官能」的主旨，排斥一切華麗的戲劇歌曲；到大乘佛教時代，乃積極採用敍事詩及傳記文學體裁，並且製作戲曲於寺院中演出，甚至於將經典以當時的戲劇形式表現。如《法華經》、《維摩經》等形式，即可能係依印度十種戲劇形式中的vyāyoga所形成。眞正在佛教戲劇中居首位者，係馬鳴所作《舍利弗之所說》（Śāri-putraprakarana），此亦爲印度戲劇文學的最初作品。此一作品，在西元1911年中亞出土的貝葉寫本中被發現。該劇原有九幕。內容以舍利弗、目犍連改宗歸依釋尊的故事爲骨幹。又相傳爲戒日王所作的《龍喜記》（Nāgānanda）五幕劇也是著名的佛教戲劇。在近代印度文學中，詩聖泰戈爾（Rabindranath Tagore）所作《舞者的供養》（Naṭīrpūjā）、《眞陀利》（Chaṇḍālikā）二部戲曲，也都是取材自佛教的作品。

在我國的漢族文化圈中，雖然盛行大乘佛教，但是僧侶的生活及觀念，往往有偏向小乘的傾向，故甚少以戲劇作爲布教的手段。然而從元雜劇至明、淸傳奇之戲劇發展過程中，逐漸有與佛教相關的作品產生。其中，著名的有「布袋和尙」、「忍字記」、「唐三藏西天取經」、「勸善金科」、「歸元鏡」、「彌勒記

」、「四面觀音」等。此外，京戲中的「西遊記」、「目連救母」、「白蛇傳」、「天女散花」（梅蘭芳取材於《維摩經》）、「摩登伽天」（尚小雲取材自《摩登伽經》）等劇，亦頗受歡迎。

除了漢族佛教之外，西藏地區的佛教界，也發展出風格獨特的「藏戲」。這是西藏之跳神舞蹈改編而成的戲曲，具有强烈的因果報應理念，是佛教信仰與戲曲混融的文化結晶。此外，在雲南的傣族文化圈，也發展出以南傳佛教教義爲中心理念的戲劇，謂之「傣劇」。此劇有歌有舞，具有傣族文化的獨特風格。至於在電影與電視界，自佛教故事改編而成的戲劇，在二十世紀下半葉的台灣，亦常見其例。如釋迦、觀世音、唐三藏、慧能、濟公等人的故事，都曾被電影或電視界所取材編入戲劇之中。

在日本的古典戲曲中，於聖德太子時代傳入的伎樂及舞樂，與民間的散樂結合，乃使寺院的祭儀活動逐漸戲劇化。此外，能劇、文樂（木偶劇）、歌舞伎劇亦常以佛教故事、佛教思想或讚頌佛德爲表現題材，如日本最偉大的戲曲作者近松門左衛門之三十篇歌舞伎腳本中，即有約半數作品與佛教有關。十六、十七世紀時，新興商人階級擡頭，根據傳記、開山緣起所創作的戲曲亦蓬勃發展。然自德川幕府採取鎖國政策後，商人或一般民衆的意志消沈，又因寺院僧侶的墮落，逐漸失去民衆的尊敬，故當時的戲曲多以破戒無慚之僧侶爲主角。如「延命院日當」、「十六夜清心」、「法界坊」等劇即爲此類作品。至德川末期，戲曲中已漸乏佛教精神。明治維新後，一度瀕臨潰滅的佛教重新振作，遂促使戲曲呈現嶄新的氣象。著名的作品有坪內逍遙的「役の行者」、森鷗外的「日蓮辻說法」、長田秀雄的「大佛開眼」、武者小路實篤的「或日の一休」、「佛陀と孫悟空」、倉田百三的「出家とその弟子」等。

〔參考資料〕 金克木《梵語文學史》；《佛教與中國文學》（《現代佛教學術叢刊》⑲）；《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》（《世界佛學名著譯叢》㉛）；Sylvain Lévi《Le thèatre indien》；Sten Konow《Das indische Drama》；A. B. Keith《The Sanskrit Drama》。

佛眼佛母（梵Buddha-locanī）

密教所奉本尊之一。位於密教胎藏界曼荼羅遍知院及釋迦院之一尊。音譯沒陀路左曩、勃陀魯沙那；又稱佛眼、佛眼尊、佛母尊、佛母身、佛眼部母、佛眼明妃、虛空眼明妃、虛空藏眼明妃、一切如來佛眼大金剛吉祥一切佛母等。

此尊乃般若中道妙智的神格化，具五眼，能出生金胎兩部諸佛、菩薩，爲生佛部功德之母，故置於表般若一切智的遍知、釋迦二院中。玆分述如次：

⑴**遍知院的佛眼佛母**：又名虛空眼、諸佛母。位列中央一切如來智印的北方。密號殊勝金剛，種子爲ga或gaṃ，三摩耶形是佛頂眼。形像爲遍身肉色，頭戴寶冠，繫珠鬘，耳懸金環，臂著釧環，衣紅錦，結定印，於赤蓮華上結跏趺坐。其眞言載在《大日經》卷二〈普通眞言藏品〉中。

⑵**釋迦院的佛眼佛母**：又名遍知眼、能寂母、一切如來寶，位列中央釋迦牟尼佛北方下列的第一位。密號實相金剛，種子爲ka或ta，三摩耶形是佛頂眼或蓮華上如意。形像爲通身金色，右手豎掌，屈中指、無名指，小指稍屈，伸拇指和食指；左手屈臂，當心，持蓮華上如意寶，面向左方微微仰視。眞言是《大日經》卷二〈具緣品〉的如來眼眞言，及同卷〈普通眞言藏品〉的一切諸佛眞言。

關於此尊形像，諸經論有異說，如：

⑴《金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經》卷下〈金剛吉祥大成就品〉云，住大白蓮，身作白月暉，兩目微笑，二羽住臍，如入奢摩他，從一切支分出生十殑誐沙俱胝佛。

⑵《菩提場所說一字頂輪經》卷二〈畫像儀

軌品〉云，形如女天，坐寶蓮華，身如金色，目觀衆會，著輕縠衣，角絡而披。右手持如意寶，左手施願，圓光周遍，熾盛光明，身儀寂靜。

(3)《不空羂索神變眞言經》卷九云，右手背押左手掌，伸置臍下，結跏趺坐。

(4)《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》云，身相紅蓮色，左作五眼契，右結如來拳。

一般多認爲佛眼佛母攝屬佛部，由大日如來所變。但《瑜祇經》謂其應攝屬佛頂部，與一字金輪同體，由金剛薩埵所變。而佛眼法的特色係以星宿爲眷屬。修習此法，可息災延命、福壽增長。此外，以此尊爲中尊所建立的曼荼羅，稱爲佛眼曼荼羅。即畫三層八葉蓮華。於第一華院中臺畫大金剛吉祥母，八葉上畫一切佛頂輪王（即一字金輪佛頂）和七曜使者；第二華院畫八大菩薩各執本標幟；第三華院畫八大金剛明王，又於華院外四方四隅畫八大供養及四攝等使者，皆戴師子冠。

〔參考資料〕《阿娑縛抄》卷六十二；《大品般若經》卷十四〈佛母品〉；《大日經》卷一〈具緣品〉、卷四〈密印品〉；《大日經疏》卷五、卷十三、卷十六；《大智度論》卷六十九；《攝大儀軌》卷二。

佛通寺派

日本臨濟宗十四派之一。本山爲位於廣島縣三原市的佛通寺，派祖爲愚中周及。周及於後村上天皇興國二年（1341，一說元年）入元，師事即休契了。正平六年（1351）返日，歷住攝津棲賢寺、丹波天寧寺、紀伊龍門庵諸刹。應永四年（1397），安藝國（廣島縣）國主小早川春平以師禮待之，並建佛通寺，令師任開山第一世。此爲本派的起源。周及寂後，眞知、惠統、淸唯、玄胤等人師資相承，遂成一派，世稱愚中派。

本派派勢鼎盛時，擁有堂舍五十餘宇，末寺遍及十二州。中世末期以後，逐漸衰退。明治九年（1876），臨濟宗諸派分立時，該派轄屬於天龍寺派。明治三十八年，脫離天龍寺派，獨立設置管長，自成佛通寺派。

佛種姓經（巴Buddha-vaṃsa）

南傳巴利聖典之一。屬《小部》經典。又稱《佛種姓》。係記載過去佛之種姓、經歷，以及釋尊之因行等事的經典。全經由二十八品組成。第一〈寶珠經行處品〉敍述：佛應梵天之請而造寶珠經行處，及應舍利弗之問而說過去世之因行。第二〈燃燈佛種姓品〉至第二十五〈迦葉佛種姓品〉敍述：燃燈佛等過去二十四佛之三會說法會座得果者之數、都城、父母、弟子、女弟子、常侍男女、菩提樹、身長、壽命、塔等，以及釋尊在各佛住世時的修習、受記等情形。第二十六〈瞿曇佛種姓品〉敍述：釋尊三會說法及壽命等。第二十七〈諸佛品〉略說：燃燈佛以前之作愛（Taṇhaṅkara）、作慧（Medhaṅkara）、作歸依（Saraṇaṅkara）等三佛，與前述二十四佛、釋尊、未來佛彌勒等，共二十九佛之名稱及出世之劫名。第二十八〈舍利配分譚〉述說：釋尊滅後，其舍利、資具等物的奉安處。

本經所說過去佛中之毗婆尸、尸棄、毗舍浮、俱留孫、拘那含牟尼、迦葉等七佛，也載於《長部》的〈大本經〉（Mahāpadāna-sutta）及〈阿吒曩胝經〉（Āṭānāṭiya-sutta），但是二十四佛之說未見於較古之經典。而常侍男女等記述也不見於古經之中。因此，本經被視爲與《譬喻》（Apadāna）及《所行藏》（Cariyā-piṭaka）同是巴利經藏中較晚出的經典。此外，佛音的《長部經註》曾謂：中部師以此經爲聖典。

本經之現行本有西元1882年由巴利聖典協會出版，英國語言學者摩里斯（R. Morris）整理的原典，以及日本・立花俊道的日譯本（《南傳大藏經》第四十一卷）。註釋書有佛授（Buddhadatta）所撰的《妙義悅意》（Madhurattha-vilāsini）。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一；M. Winternitz《Geschichte der indischen Literature》；B.

C. Law《A History of Pāli Literature》; G. P. Malalasekera《Dictionary of Pāli Proper Names》。

佛本行集經

六十卷。收在《大正藏》第三册。隋代開皇七年到十一年（587～591），闍那崛多譯，僧曇、費長房、劉凭等筆受。原有彥琮製序，今不存。本經是以曇無德部所傳的佛傳爲主，集合摩訶僧祇、薩婆多、迦葉維（一作迦葉遺，迦葉惟）、尼沙塞（一作彌沙塞）四部所傳，以及《譬喩經》等異說而成的一部綜合佛傳，並以曇無德部的《釋迦牟尼佛本行》的經名爲本書名，而稱爲《集經》。印度古來部派佛教中曇無德等五部戒律並行的地點大約在烏仗那等一帶（見《西域記》卷三、《南海寄歸傳》卷一），所以這樣綜合五部律師之說來集成一書，可能也在那些地方。現在還未發現它的梵本。

本經是佛傳中內容最繁博的一種，共六十品。大體分兩部分：第一部分三品，從〈發心供養品〉到〈賢劫王種品〉，敍述關於釋迦牟尼佛出身的兩種世系：(1)宗教中佛佛相傳的法統，(2)世俗中王室相傳的王統。第二部分五十七品，從〈上託兜率品〉乃至〈阿難因緣品〉，敍述釋迦牟尼佛的生平事蹟到成道後行化六年爲止，以及一些過去因緣，連帶敍述六年中所化弟子的事蹟和因緣。

第一部分法統中又集合四個系統：

(1)從三十億同號「釋迦如來」的一組起直到一位名「示誨幢如來」的一組止，除中間八萬八千億辟支佛不計外，共列十六組佛的法統，大都是釋迦佛往昔作轉輪聖王時所遇到而曾經供養的。這裏也有彌勒菩薩往昔所供養的。這一系統，是因目犍連請問而說的；與後來宋·施護譯《佛說諸佛經》頗有相似之處，僅先佛的名號和數量上有異。明人智旭說《佛說諸佛經》和《佛本行集經》的初品出於同一個原本（《閱藏知津》卷二十九），不爲無據。這一系也見於《大事》第一卷。

(2)從帝釋幢如來到勝上如來共九十九組佛的法統，次第授記。其中除憍陳如組爲一百佛，尸棄組爲六十二佛和勝王組爲三百佛外，其餘各組都是一佛。這是答阿難之問而說的。《大事》卷三也有其說。

(3)說釋迦清淨天眼見十方佛刹諸菩薩發心乃至授記成道度生等，於中特別說到燃燈菩薩供養寶體如來事和得到能作光明如來的授記作佛、說法、化生等事。這是根據《燃燈菩薩本行經》之說，《大事》也有燃燈佛的本生，但較略。

(4)釋迦牟尼佛的前身雲童子供養燃燈如來得到授記，又從燃燈到迦葉的十五世佛，釋迦前身也都一一供養得到授記（關於這十五世的佛名，本經前後文翻譯略有出入）。這十五世裏包含著賢劫四佛中過去三佛（拘婁孫、拘那含牟尼、迦葉），又和南方佛教所傳二十四佛（見於巴利文本《佛種姓經》、《大史》等）大體相同。本經在十五世佛之後還提到曾供養過彌勒菩薩，這樣過去的十五世佛和現在的釋迦牟尼以及將來的彌勒，三世諸佛就都聯繫起來了。

第一部分中的王統，先敍從大衆平章王到大須彌王的三十世轉輪聖王止；次從大須彌的子孫一〇一小轉輪王爲一組起，到大自在天王的子孫八萬四千王爲一組止，共十七組小轉輪王；次從各各轉輪聖王所有散粟諸王中眞生王到大茅草王三十六世，大茅草王傳一〇八世，最後的一個大茅草王沒有兒子，通過出家被射滴血生甘蔗的神話才有甘蔗王，又通過嫡庶相爭四子被逐的故事才開始有釋迦族，第四個兒子傳了五代就到釋迦牟尼。這個王室的譜系也以或同或異的形式出現於《大樓炭經》卷六、《起世經》卷十、《四分律》卷三十一、《有部毗奈耶破僧事》卷一至二和《衆許摩訶帝經》卷一至二等文獻中。

本經的第二部分敍述釋迦牟尼托胎、降生、學藝、競婚、出家苦行、降魔成道、受天請轉法輪、以及六年中敎化弟子耶輸陀、富樓那

、那羅陀、娑毗耶、迦葉三兄弟、優婆斯那、大迦葉、跋陀羅、舍利弗、目犍連、五百比丘、優陀夷、優婆離、羅睺羅、難陀、婆提唎迦、摩尼婁陀、阿難等事蹟，及其過去因緣。所說事蹟雖和其他佛傳大致相同，但本經隨處舉出各部師的異說，並還詳敘本生、本事（即過去因緣），可謂獨具特點。

在列舉各部異說中，本經特別指出五個部派各有其不同名字的佛傳：摩訶僧祇師名之為大事，薩婆多師名之為大莊嚴，迦葉維師名之為佛生因緣，尼沙塞師名之為毗尼藏根本，曇無德師名之為釋迦牟尼佛本行（見本經第六十卷）。這一說法，旁證以現存梵本《大事》可以肯定《大事》是摩訶僧祇部別系說出世部的傳本。又唐譯《方廣大莊嚴經》帶著薩婆多部的色彩，也是確實無疑的。至於所舉各部異說，綜計：摩訶僧祇師有十二條，薩婆多師有一條（此部異說較少，大概是因為和本經基本部分曇無德部之說相近似的原故），迦葉維師有十一條，尼沙塞師有五條，四師同說（諸師）有五條。其曇無德師主張雖未明白舉出，但從以上所述也可看得出來。

這些異說，從所聯繫的事蹟來看，大要如下：

(1)薩婆多以外的四師說，太子既已誕生，母摩耶夫人更不能得諸天威護和也不能得太子在胎時所受快樂，因而其形羸瘦，遂便命終。或有師言，摩耶夫人壽命算數只限於七日所以命終。薩婆多師復言，菩薩母見所生子端正，喜不自勝即便命終（卷十一）。

(2)佛從優婁頻螺迦葉邊受食訖，往差梨迦林經行而住。尼沙塞師說，知優婁頻螺迦葉心之所念，不欲佛在祭祀集會衆中示現神通奪他利養，即至郁單越乞食。摩訶僧祇師說，優婁頻螺迦葉恐人民因觀佛而不為彼等作齋食，對佛避喧移至清淨空閑之處而住（卷四十一、四十二）。

(3)尼沙塞師說，頻頭娑羅王施佛招提僧等竹園；迦葉維師說，是迦蘭陀長者所施（卷四十一、四十五）。

(4)摩訶僧祇師說，長老阿濕波踰祇多告優波低沙說：我彼大師說因緣法，談解脫路，我師偈說，如是之法。迦葉維師說，阿濕波踰祇多說：我師說是法句，諸法從因生，諸法從因滅，如是滅與生，沙門說如是。餘師說：諸法因生者，彼法隨因滅，因緣滅即道，大師說如是。（卷四十八）

(5)度羅睺羅因緣中，本經依曇無德等所說，羅睺羅在佛出家六年以後始生，故佛還家之日，年始六歲，即令出家。摩訶僧祇師說，羅睺羅持戒第一。又迦葉維師說，羅睺羅時年十五，出家為沙彌。又五師中有說（未詳何部），羅睺羅生二年後，菩薩方始出家，苦行六年然後成道，成道七年後方向迦毗羅城（如是計算，羅睺羅出家時年正十五）。或有諸師說，世尊已證無上菩提，過十二年方還迦毗羅城（卷五十五）。此外，還有關於佛成道後，樹下思維七日的異說等。

本經保存了這些各部律有關佛傳的異說，對於鑒別現存不明部屬的各種佛傳來說，是很有用處的。如馬鳴的《佛所行讚》說摩耶夫人見所生子端正如天童，過喜不自勝，命終生天上（卷一），與本經所舉薩婆多師之說相似，可能是薩婆多師所傳。《過去現在因果經》說佛知優婁頻螺迦葉心念，往詣北郁單越七日七夜停彼不現，及頻毗娑羅王施佛竹園（均見卷四），和尼沙塞師說相同，可能是尼沙塞師佛傳。又《中本起經》說迦蘭陀施佛竹園（卷上），則和迦葉維師說相似，可能是迦葉維師佛傳。即此三例，已可見其一斑了。（李安）

〔參考資料〕 神林隆淨《菩薩思想の研究》第四章；池田澄達〈佛本行集經と摩訶婆羅他〉；平等通昭〈佛所行讚と佛本行集經との關係〉（《宗教研究》雜誌第一二三期）。

佛法金湯編

十六卷。明・洪武年間（1368～1398）岱宗心泰編。收於《卍續藏》第一四八冊。《嘉

興藏》（新文豐版）第二十一册。內容集錄自西周昭王至元順宗之間，約一千七百年間之歷代帝王、宰臣、名儒、碩學等三九八位護法者的傳略與護教言論。

作者心泰幼於鄉校習儒學。稍長，至國清寺師事夢堂噩禪師，研修佛學。嘗說法於郡之東山禪寺，從學者衆。當時佛教式微，而儒道排佛論亦盛，故心泰撰此佛教外護者之史傳，以反駁排佛者，振興佛教。

本書於洪武二十六年（1393）刊行時原爲十卷，至萬曆二十八年（1600），天台山慈雲禪寺的如惺重刻，編成十六卷。收錄在《嘉興續藏經》中。卷首有宗泐、清濬、守仁、蘇伯衡等人的序，以及俞汝爲的重刻序。此外，又有日本承應二年（1653）的刊本。

佛般泥洹經

二卷。西晉・白法祖譯。收於《大正藏》第一册。全經內容分成六段，敍述釋迦牟尼佛入滅前後的事蹟，即：

(1)第一段敍佛在王舍城時，摩揭陀國與跋祇國不和，阿闍世王令雨行大臣修兵備，並問佛意，佛爲說護國之法。

(2)第二段述佛至拘利村、毗舍離的遊化事蹟。

(3)第三段說佛在遮婆羅塔時，魔王勸佛入涅槃，佛告以三月以後入滅。

(4)第四段述佛對毗舍離城作最後的眺望，復至波婆城，受淳陀供養而致病，遂止住於樹下，令阿難取水。

(5)第五段說佛在拘尸那城外的娑羅樹下示現滅度時，善賢請求歸依，佛乃教誡之。

(6)第六段述佛訓誡諸弟子後，謂有疑問者當速問，衆皆默然，佛遂入滅。末羅族人乃商量葬送大事，移金棺至天冠寺，待大迦葉前來即行荼毗。又分佛舍利予八國，八國乃各起塔供養。

本經與北涼・曇無讖譯《大般涅槃經》四十卷相較，兩經名稱類似，內容共通之處頗多。然本經屬小乘經，曇無讖所譯則爲大乘經典。又，本經別譯本有《遊行經》三卷、《般泥洹經》二卷、《大般涅槃經》三卷（東晉・法顯譯）、《有部毗奈耶雜事》卷三十五至卷三十九等五部。其中，法顯所譯之《大般涅槃經》，缺上述六段中的第一段。

佛教天文曆

又作「梵曆」或「梵國之曆」。所謂「梵」或「梵國」，本來不是指印度，由於佛教徒相傳，以印度的悉曇字爲梵天所造，遂稱該文字爲梵字。此後，「梵」字乃成爲印度的代名詞。

「梵曆」一詞的使用究竟起於何時？目前仍不太清楚。在日本，圓通（1834年歿）等人，曾針對當時逐漸流行的西洋曆而採用「梵曆」一詞，强調梵曆爲所有曆法的根本。並作《佛國曆象編》詳細論述。其後又撰《梵曆策進》一書。故嚴格說起來，他們所說的梵曆，並不是印度的曆法，而只是佛典中的天文曆法。因此，正式地說應是佛教天文曆。

在論及印度曆法的佛教經典中，年代最古、天文曆法最詳者，爲紀元三世紀中葉所譯出的《摩登伽經》二卷，《舍頭東太子二十八宿經》即其異譯本。該經原本《Śārdūlakarṇāvadāna》，今有三種刊行本及完整的藏譯本，是了解梵曆所不可或缺的文獻。

此外，《大集經》的〈日藏分〉及〈月藏分〉，自古即以引用《摩登伽經》梵本的系統而有名。其所載曆法中，有印度曆法所無而富於西方天文學知識的十二宮、七曜的制度及將春分點置於歲首的曆法。又，將二十八宿配屬於四方，顯然是受中國的影響。這種情形可說是把當時通行的曆法實用化的例子。此外，《立世阿毗曇論》與《大智度論》內，零星介紹印度古來有關閏月的安排方法及以星宿月爲首的四個月名，也是彌足珍貴的文獻。

其後，隨著密教的隆盛，巧妙組合二十八宿與七曜的占星術大爲發達。代表性著作有不

空所譯的上下二卷《宿曜經》。此後，呪法方面的著作也大爲興盛。同時，純粹印度曆法的九執曆也帶給中國很大的影響。在唐代開元年間，有一行所撰的《七曜星辰別行法》和《梵天火羅九曜》、西天竺婆羅門僧金俱吒所撰《七曜攘災決》、金剛智所譯《北斗七星念誦儀軌經》。但坊間仍以具有占星性質的舊來曆法爲實用曆。這種舊來曆法有二種，其一是以滿月到滿月爲一月的印度固有曆法，如前記《舍頭東經》及《大集經》即此系統。相對於此的漢譯《摩登伽經》及《宿曜經》是以新月到新月爲一月，這種曆法則兼容西方與中國的天文常識。

◉附：陳觀勝著．古鼎儀譯〈佛教對中國文化的貢獻〉（摘譯自《Buddhism in China》）

佛教對中國天文學和曆法的影響

在科學領域方面，僧人亦有不少貢獻。首先，中國的天文和曆法在唐代曾受過印度影響。楊景風是不空（Amoghavajra）的學生，他在西元764年提到：取用印度曆法，可知五大行星運行時所經過的「宿」。當時在天文院任職的有三戶印度天文曆法專家，即迦葉（Kāśyapa）、瞿曇（Gautama）、鳩摩羅（Kumara）（參看李約瑟著《中國之科學與文明》卷三第二十章）。由此可知，印度天文學家在當時中國朝廷內所扮演的角色是如何重要。此中迦葉氏一位成員，編製了西元665年的曆法表。瞿曇家族則編製了西元697至698年的曆法。最著名的是瞿曇悉達（Gautama Siddhārtha），他在西元729年編纂了《開元占經》一書，將印度曆法翻譯過來，並在該書中搜羅了不少古代中國的天文學史料，堪稱爲自印度來華中最偉大之天文學家。至於鳩摩羅族，則與中國唐代著名的天文學和數學家一行（682～727）有密切的關係。

由於一行在數學方面的著作已全部失傳，因此我們對他的數學理論所知極爲有限。據說他曾經推算出中國棋子縱橫排列十七行的全部著法。又組織過探險隊遠渡南洋觀測中國所看不到的南部星空。從他們的觀測和所繪的星圖，可以知悉他們曾南至蘇門答臘之末端。更重要的是一項由一行所領導的測量中國的緯度計畫。他與同伴們由山西省萬里長城附近直至中南半島，共約三千五百多公里內設立九個測量站，利用一支八尺長的測量尺，記錄太陽分別在夏至和冬至日的投影，藉此來判別各站的正確緯度。

佛教文獻學

十八世紀以來，以西洋學術方法對佛典所作的系統性研究。內容包含對各種語文佛典的解讀、校勘、編目、翻譯、註釋及內容研究等。

〔佛典研究之肇始〕　在中國、日本的佛教傳統宗派中，大、小乘一切佛典，都被視爲釋尊一代的說法，而完全忽略佛典成立的事實。各宗派也將所有經典都認爲是釋尊親口所說，而選擇其中之某一經典爲自宗之所依。另一方面，不承認這種傳統的經典觀，而以爲經典不是釋尊說法的實錄，並以爲經典自有其歷史發展性，而率先以文獻方法研究經典的，是日本江戶時代的思想家富永仲基（1715～1746）。但是，當時佛教界並沒有接受他的方法。日本以學問性的研究方式研究佛典，是在明治時代，由歐洲所輸入的。

歐洲人中，最先接觸印度原典的，是蒙兀兒王朝第四代王賈漢格爾（Jahangir）的長子達拉沙可（Muhammed Daraschakoh）。他動員衆多學者將《五十奧義書》翻譯爲波斯語。此書其後由法國的培龍（A. Du Perron, 1732～1805）譯爲拉丁語，於1801至1802年出版。但是，歐洲人之從事印度研究，是在十八世紀後半就已經開始了。1784年，英國人威廉瓊斯（Sir W. Jones）設立「孟加拉亞洲協會」（Asiatic Society of Bengal），開始作正式的印度研究。首先是由英國的研究者，進行印度古典之翻譯與介紹。到了十九世紀，對

佛教的注意，逐漸昇高。在這種趨勢之下，首先從事佛典研究而留下成果的是，法國的布赫諾夫（E. Burnouf，1801～1852）。

英國駐尼泊爾公使赫吉森（B. H. Hodgson，1800～1894）於1833年開始在尼泊爾搜集梵語佛典寫本。布赫諾夫對這些寫本極爲重視，乃從事研究。布赫諾夫涉獵了不少梵文佛典，而於1839年完成《法華經》的法譯（Le lotus de la bonne loi, Paris）。而其力作《印度佛教史序說》（L'Introduction a' l'histoire du Bouddhisme indien, Paris，1844）一書，可說是其佛教文獻研究之金字塔。此外，在巴利語文獻的研究上，布赫諾夫也扮演開拓者的角色。在此領域上，在斯里蘭卡任職的突諾爾（G. Turnour，1799～1843），已在1837年刊行巴利原典《大史》（Mahāvaṃsa）最初三十八章並發表其所作的英譯。而英國傳教士哈代（R. S. Hardy，1803～1868）、羅馬天主教士畢岡迭特（P. Bigandet，1813～1894）也發表其依據緬甸資料所作的佛傳研究。

在佛教文獻研究的最初期，俄羅斯的傳教士兼喀山大學的漢學教授華西列夫（W. Wassiliew，1818～1900）著有《佛教》（Der Buddhismus，St. Petersburg，1860）一書，荷蘭的佛教學者克恩（H. Kern，1833～1917）也撰有《印度佛教綱要》（Manual of Indian Buddhism，Strassburg，1896），這兩部書是這一時期所發表的綜合研究成果。

〔中期文獻研究〕 此處仿照狄雍（J. W. de Jong，1921～ ）所訂，以十九世紀末期至二次世界大戰末期，爲佛教文獻學史的第二期。此一時期的特徵，是進行梵文文獻的原典研究，校訂出版甚多巴利原典。

首先，丹麥的印度學學者華斯勃爾（V. Fausböll，1821～1908）出版《本生經》（Jātaka，1877～1897）、德國的佛教學者奧登貝格（H. Oldenberg，1854～1920）校訂出版《律藏》（Vinayapiṭaka，1879～1883）。1881年，英國佛教學者賴斯戴維斯（T. W. Rhys Davids，1843～1922）設立「巴利聖典協會」（Pali Text Society），開始校訂出版「五尼柯耶」等巴利原典。

梵文佛典方面，西那爾（É. Senart，1847～1928）刊行《大事》（Mahāvastu，1897）、馬克斯．穆勒（F. Max Müler，1823～1900）刊行《金剛般若經》（Vajracchedikā, Oxford，1881）、《無量壽經》、《阿彌陀經》（Sukhāvati Vyūha, Oxford，1883）。對二十世紀日本的文獻學研究有大貢獻的高楠順次郎，在當時即就讀於英國的牛津大學。這些大乘經典，就是穆勒與高楠二人所共同校訂的。

在十九世紀末期出版的佛典，除了前面所提到的以外，另有英國的印度學學者柯衛爾（E. B. Cowell，1826～1903）與奈爾（R. A. Neil）的《天業譬喻》（Divyāvadāna，Cambridge，1886）、克恩的《本生鬘》（Jātakamālā or Bodhisattvāvadānamālā, Boston，1891）、明那耶夫（I. P. Minaev，1840～1890）的《入菩提行經》（Bodhicaryāvatara，St. Petersburg，1889）、法國普辛（L. de la Vallée Poussin，1869～1938）的《入菩提行經細疏》（Bodhicaryāvatara-pañjikā，Calcutta，1901～1914）、柯衛爾的《佛所行讚》（The Buddhacarita of Aśvaghoṣa，Oxford，1893）、德國佛教學者雷夫曼（S. Lefmann，1831～1912）的《普曜經》（Lalitavistara，Halle，1902）。

對佛教教祖釋尊，作歷史性的考察，是此一時期文獻研究的結果。首先提起問題的是法國的東洋學者西那爾。西那爾校訂佛傳經典《大事》，並根據巴利語的《因緣故事》（Nidānakathā）、《佛種姓》（Buddhavaṃsa）等書，進行佛傳研究。而發表其所撰〈佛陀傳說之試論〉（Essaisur la légende de Bouddha，Journal Asiatique，1873～1875）。西那爾將佛傳中的傳說部分去除後，主張

釋尊是太陽神、大丈夫、轉輪聖王，並非實在之人物。對於西那爾這種主張，奧登貝格在《佛陀及其生涯、教義、教團》（Buddha, Sein Leben，Seine Lehre，seine Gemeinde，1881）一書中加以否定。奧登貝格從判定資料新舊著手，再從最古的資料中，選取屬於歷史事實的資料，而論證釋尊爲實有其人。

〔中亞寫本之研究〕 十九世紀的後十年，中亞地區的梵語等多種語言佛典陸續出土，學術界也開始著手研究。駐喀什噶爾的俄國領事培措夫斯基（N. F. Petrovskij，1837～1908），在和闐獲得由數種語言寫成的寫本，並將之贈予聖彼得堡的東洋學者歐登柏格（S. Oldenburg，1863～1934）。1892年，歐登柏格出版一頁庫車語原典的照相版。1900年，琉曼（E. Leumann，1859～1931）也刊行了相同的資料，並刊行喀什噶爾出土的梵文斷片。同一時期，洪里（A. F. R. Hoernle，1841～1918）則提出有關和闐、喀什噶爾出土寫本的學術報告。

二十世紀時，受中亞地區出土物的刺激，各國紛紛組織中亞探險隊。其中，最早進行的，是斯坦因（Sir A. Stein，1862～1943）所率領的探險隊。從1900年至1916年間，一共進行三次探險。其次較主要的有四次。德國方面第一次（1902～1903）是由格倫威德爾（A. Grünwedel，1856～1935）及胡特（G. Huth，1867～1906）率領。第二次（1904～1905）由里克（A. Von Le Coq，1860～1930）帶隊。第三次（1905～1907）由格倫威德爾與里克率領。第四次（1913～1914）由里克帶隊。法國方面，是由伯希和（P. Pelliot，1878～1945）帶領。日本則自1902至1913年之間，進行三次。又，自1898年至1915年之間克雷孟兹（D. Klementz）、歐登柏格也進行過三次的探險。

這些探險活動對佛教文獻的研究，有極大的影響。由於這幾國學者的探勘蒐尋，才使梵文、藏語、漢文、庫車語、阿耆尼語、和闐語、粟特語、維吾爾語的寫本，大量流入巴黎、倫敦、柏林、聖彼得堡、日本等地。各國學者並開始進行研究。其研究成果中，具代表性的，有斯坦因的《Serindia》（五卷，1921，其第一卷中，含中亞研究文獻目錄），以及華德史密特（E. Waldschmidt）的《吐魯番出土的梵文寫本》（Sanskrithandschriften ausden Turfanfunden l，Wiesbaden，1965）。華氏此書，是1904年至1964年間，德國學者所出版的梵文斷片目錄。此外，另有許溫特那（E. Schwentner）的庫車語、阿耆尼語寫本，德瑞斯登（M. J. Dresden）、葛千柏格（L. G. Gercenberg）的粟特語、和闐語寫本，羅文達爾（R. Loewenthal）的維吾爾語寫本的目錄，或語言、文獻的研究。

〔法國的佛教文獻研究〕 法國的巴利語、梵文、藏語、漢譯佛教文獻的研究，開始得相當早。十九世紀中期，朱利安（S. J. Julien，1797～1873）已將《大慈恩寺三藏法師傳》（Paris，1853）、《大唐西域記》（Paris，1857～1858）譯成法文。此外，另有佛庫（É. Foucaux）刊行藏譯本的《普曜經》（Paris，1847～1848）原典，並於1853年刊行法譯本。

佛教文獻研究的業績對日本學界影響最大的是，烈維（S. Lévi，1863～1935）、普辛及其門弟。烈維自1885年以來，在高等研究院（École des Hautes Étude）教授梵文，1894年任法蘭西學院的教授。他三次赴尼泊爾，每次都曾發現新寫本，其後也都加以校訂、刊行。計有無著《大乘莊嚴經論》（Mahāyāna-sūtrālaṃkāra）的梵文校訂本（Paris，1907）與法譯本（Paris，1911）、世親《唯識二十論》（Viṃśatikā）、《唯識三十頌》（Triṃśikā）的刊行（Vijñaptimātratāsiddhi，Paris，1925）。在烈維所發現的尼泊爾寫本中，安慧的《中邊分別論釋疏》（Madhyān-tavibhāgaṭīkā），係由其弟子山口益（1895～1976），於1934年在日本刊行。這些都是有

關唯識思想的重要文獻，對日本的唯識學研究影響頗鉅。烈維曾三次赴日本，與日本學界的關係甚深。日本學者中，以研究印度學、佛教學爲目的，而留學法國的，幾乎都是在烈維門下作研究。因此，烈維被推擧爲日本帝國學士院的名譽會員。

烈維的弟子普辛，專研大乘佛教之各個哲學學派。曾刊行月稱《淨明句論》（Prasannapadā，龍樹《中論》的註釋）的梵本校訂本（St. Petersburg，1903～1913）、《入中論》（Madhyamakāvatāra）的藏譯校訂本（St. Petersburg，1907～1912）、般若伽羅末提《入菩提行經細疏》的梵本校訂本。普辛對漢譯文獻也有研究。他曾參考稱友（Yaśomitra）的梵文註釋、藏傳的各種註釋、普光、法寶等人的漢文註釋、眞諦譯《俱舍論》、日本佛教學者的研究成果，而將玄奘譯《俱舍論》全書三十卷譯成法文刊行（L' Abhidharmakośa de Vasubandhu）（6 vols, Paris，1923～1931）。又譯有中國、日本唯識學法相學的重要文獻《成唯識論》（Vijñaptimātratāsiddhi, 2 vols, Paris，1928～1929）。同樣是烈維弟子的普集魯斯基（J. Przyluski，1885～1944），曾與拉露（M. Lalou，1890～1967）合作出版《佛教文獻目錄》（Bibliographie bouddhique）。在烈維的弟子中，最有名的是拉莫特（É. Lamotte，1903～1983）。他曾將《解深密經》（Saṃdhinirmocana, Louvain，1935）、世親《成業論》（Karmasiddhaprakaraṇa，1936）、無著《攝大乘論》（Mahāyānasaṃgraha, 2 vols, Louvain，1938～1939）、《大智度論》（Louvain，1944，1949，1970，1976，1980）、《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa, Louvain，1962）、《首楞嚴經》（Śūraṅgamasamādhi, Bruxelles，1965）等書譯成法文刊行。

〔列寧格勒學派等〕 聖彼得堡（列寧格勒）也有東洋學、佛教學的研究傳統。瑞士的佛教學者瑞格昧（C. Regamey）將那些以聖彼得堡爲研究據點的歐登柏格、明那耶夫、謝爾巴斯基（F. I. Stcherbatskoi，1866～1942）等人，稱爲「列寧格勒學派」（Die Leningrader Schule）。謝爾巴斯基的業績中，以有關後期的佛教論理學者法稱（Dharmakīrti）、法上（Dharmottara）的論理學、認識論最爲重要。他首先刊行法稱的《正理一滴論》（Nyāyabindu），及法上之註釋的俄文譯本（1903）。接著出版其梵文原典及藏譯本（Petrograd，1918）。又以俄文撰寫有關佛教論理學、認識論的問題（1909），隨後又譯之爲法文（1924）、德文（1926）。最後以英文出版其增補版《Buddhist Logic》（2 vols, Leningrad，1930，1932）。他的弟子歐柏密勒（E. Obermiller，1901～1935），曾將藏譯本《究竟一乘寶性論》譯成英文刊行（1930）。

二十世紀的歐洲各國，在對佛教各哲學學派的文獻研究中，有謝爾（S. Schayer，1899～1941）與突克先（P. Tuxen，1880～1955）對月稱《淨明句論》的研究、圖奇（G. Tucci，1894～1984）對佛教論理學之相關文獻的翻譯、弗勞瓦爾那（E. Frauwallner，1898～1974）的佛教論理學、認識論的研究。在佛傳文學方面，有烱斯頓（E. H. Johnston，1885～1942）發表馬鳴《孫陀利難陀》（Saundarananda, Calcutta，1928，1932）、《佛所行讚》（Calcutta，1935～1936）等書的校訂本及英譯。另有威勒（F. Weller，1889～？）對《佛所行讚》（Das Leben des Buddha Van Aśvaghoṣa, Leipzig，1926～1928）的校訂與翻譯。威勒不僅通曉梵、藏語，也擅長中文與蒙古語。曾校訂、翻譯不少蒙古語佛典。

藏語資料的佛教研究，起步也很早。首先，洛克希爾（W. W. Rockhill，1854～1914）曾有藏譯本《Udānavarga》的英譯（London，1883）。胡特有《蒙古佛教史》（Horchos

ḥbyuṅ）的校訂及德譯（Strassburg，1892～1896）。柯廸葉（P. Cordier，1871～1914）也有西藏大藏經論疏部目錄的出版（Paris，1909～1915）。此外，另有勞弗耳（B. Laufer，1874～1935）及圖奇的研究。

〔**日本的佛教文獻研究**〕 1876年（明治九年），南條文雄、笠原研壽（1852～1883）二人，以眞宗大谷派留學生身份赴英國牛津大學留學，在馬克斯．穆勒門下研究梵文佛典。此二人跟隨穆勒的弟子馬克都尼爾（A. A. Macdonell）學習梵文，並協助穆勒校訂梵文佛典。南條氏在牛津大學的研究成果，是日本文獻研究之嚆矢。他回到日本後，在東京大學開設梵文課程。自此之後，日本始有梵本佛典研究。爾後，其他的大學也開設梵文、巴利語與藏語課程。在這種基礎之下發展一百餘年，乃使日本的佛教文獻研究圈，成爲足以傲視國際的學術重鎮。（菅沼晃《佛教文化事典》第十四章）

〔參考資料〕 塚本啟祥譯《インド文化研究史論集．歐美のマハーバーラタと佛教の研究》；湯山明〈西洋人の大乘佛教研究史〉（《講座．大乘佛教》⑩）；山口益《フランス佛教學の五十年》；鷹谷俊之《東西佛教學者傳》；山田龍城《梵語佛典導論》（《世界佛學名著譯叢》⑲）；J. W. de Jong著．霍韜晦譯《歐美佛教研究小史》；W. Peiris著．梅迺文譯《西洋佛教學者傳》（《世界佛學名著譯叢》㉞）。

佛教統一論

書名。五卷。日本．村上專精（1851～1929）著。

村上專精號不住道人、舟山。兵庫縣人。曾於東本願寺大學寮，從學於桶口龍溫、雲英晃耀等人。歷任東京麻布曹洞宗大學林講師、哲學館講師、東京大谷教校校長、帝國大學印度哲學科講師等職。

明治三十四年（1901），因主張大乘非佛說而與教團對立，遂脫離僧籍。至四十四年（1911）始復籍。師從歷史主義的立場，戮力結合宗學與大乘教學，並以歷史學和比較思想的眼光，來探討佛教思想的發展，試圖調和教理的統一性。著作除本書外，另有《眞宗全史》、《大乘佛說論批判》、《日本佛教史綱》等。

本書與前田慧雲的《大乘佛教史論》、姉崎正治的《根本佛教》同爲研究佛教學的指南。其內容分：

第一卷〈大綱論〉：敍述各宗皆奉釋迦牟尼佛爲始祖，皆以涅槃爲教理的最終理想，雖然後來分裂成各門各派，但猶如衆水一味，於差異中仍有平等之理。

第二卷〈原理論〉：是考察各派別產生的原因。即比較產生於婆羅門教、釋尊、釋尊滅後三時期內之諸派的眞理觀。並在教理史方面，闡明具統一性系統的理由。

第三卷〈佛陀論〉：分爲歷史的佛陀論與宗教的佛陀論，且以後者爲重。主要是論述釋迦牟尼佛。

第四、五卷〈實踐論〉：以比較研究道元和親鸞的思想、行實爲主。並從佛教的哲學性理解，進而闡明佛教的實踐性。

佛教詮釋學（Buddhist Hermenutics）

㈠指二十世紀下半葉西方學術界新創的佛典研究法：此詞中之「Hermenutics」一詞，可譯爲「詮釋學」。原意係指基督教會對聖經之詮釋。此等詮釋，原爲基督教會獨攬之權責，直至近世，由於受路德派新教的影響，遂有主張打破教會之專擅解釋，讓原典文獻自己說話的呼聲出現。在此一趨勢之下，西方佛學研究者亦立足在「文獻中心（text-centered）論」之觀點上，擬透過文獻以探求經典之本義。在此一動機主導之下的佛典研究法，即爲佛教詮釋學。

對於經典或法義的詮釋，在我國古代各宗派中曾有相當豐富的發展。譬如天台宗有「四種釋義」，即因緣釋、約教釋、本迹釋、觀心釋。智者大師曾用這四個觀點解釋《法華經》

。密宗也有「四重祕釋」，內含淺略釋、深祕釋、祕中之深祕釋、祕祕中之深祕釋等四重詮釋方法。此外，三論宗也有依名釋義、教理釋義、互相釋義、無方釋義之「四重釋義」。甚至於推而廣之，天台、華嚴等宗的某些判教理論，也都可以視之爲古代的「佛教詮釋學」。

因此，「佛教詮釋學」雖然是二十世紀下半葉才發展出來的嶄新學科。但是其類似內容，在古代中國早已蔚成若干體系。故不論「佛教詮釋學」是否可能在此後發展成重要之方法學，至少，古今佛教詮釋學歷史之值得作深入探討，則是另一項學術界所應矚目的課題。

㈡**書名**：一冊。洛普滋（Donald S. Lopez, Jr.）主編。1988年，夏威夷大學出版。全書所收，係發表於1984年洛杉磯佛學會議中之部分論文。所論及的範圍，涵括淨土、華嚴、禪、眞言等各個宗派。全書所收各文，旨在揭示佛教釋經者在註釋經典時所遭逢的問題，以及彼等爲回應這些問題所擬定的規則。

◉**附：傅偉勳〈創造的詮釋學及其應用〉**（摘錄自《從創造的詮釋學到大乘佛學》）

詮釋學又稱「解釋學」，兩者皆係英文「hermeneutics」一詞的中文譯名。（中略）據說中國大陸的學術圈內對於兩者的優劣問題，這幾年來一直辯論不休，仍無定見；臺灣的學術界與文化界亦是如此。現攻斯丹佛大學宗教研究所博士班而行將畢業的殷鼎（又名殷路君）在他近著《理解的命運》說道：「顯然，把Hermeneutics譯作『解釋學』，不僅難以盡意，也有以偏概全之缺憾。然而，譯爲『詮釋學』或『闡釋學』，似乎更不妥當。無論是『詮釋』或『闡釋』，都使人容易誤解『Hermeneutics』僅是一種類似中國傳統文化中詮釋經典的學問；或是註疏章句的技巧。『詮釋』或『闡釋』二詞也難以彰現『理解』的哲學意境。」（該書第四十四頁）殷氏所說確有某些道理，但「解釋」一詞亦常與「說明」混用，故「科學的說明」常被講成「科學的解釋」。我雖認爲，無論使用「解釋學」或「詮釋學」，祇要大家約定俗成，皆可成立，然須嚴予分辨「explanation」（說明）與「interpretation」（解釋或詮釋），否則容易滋生誤解。我最近所以偏好「詮釋學」的譯名，主要的理由是，此一譯名較能表明嚴肅的學術性涵義，而「解釋」一詞則不但常與「說明」混用而未予分辨，且已成爲一般性的用語之故。（中略）

廣義地說，詮釋學的研究範圍，涉及宗教（尤其《聖經》等經典的詮釋）、哲學、文學、藝術等人文學科乃至一般社會科學的理論研究，也形成現代科際整合運動中不可或缺的一項方法論訓練，不少西方學者已將結構主義、文藝鑑賞與批評、現象學（故有海德格的詮釋學的現象學）、歷史研究、弗洛依德的精神分析理論、哲學人類學、存在論（ontology）等等，都看成廣義的詮釋學理論。我個人就認爲，歷史學基本上並非專研歷史因果的純粹科學，毋寧說是對於已經形成的歷史事實或現象予以了解並詮釋的一種德國哲學家狄爾泰所云「精神知識學」（Geisteswissenschaft）。我在評論金觀濤夫婦的主著《興盛與危機——論中國封建社會的超穩定結構》的一篇拙文曾提出問題說：「我雖多少能夠了解並接受，作者試圖建立貫通自然科學與社會科學兩個研究領域的統一方法論，如控制論、系統論，然而自然事件與歷史事件基本上仍有相當的差異，我們是否能夠等同自然界的（因果）規律探索，與歷史社會中的（因果）規律探索？歷史事件既屬一回性，就無法重現於實驗操作，遑論實驗的重複；則我們運用現代科學中的控制論、系統論，去研究歷史，難道只能說是運用科學方法來建構假說，藉以發現歷史發展的因果規律而已嗎？我們是否可說，所謂歷史規律的科學探現，深一層地看，其實是我們當代人爲了『走向未來』，回過頭來重新探索、重新了解並重新詮釋以往歷史的意義或蘊含呢？我們的歷史研究，究竟是對於歷史事實的一種科學說明

（ a scientific explanation ），或毋寧是一種詮釋學的探討（ an hermeneutic inquiry ）呢？」

狹義地說，詮釋學的研究起源於《聖經》的詮釋研究（特稱「詮經學」），此一學問的研究對象，首先就是已經構成歷史傳統的宗教以及哲學的古典作品；基於此故，狹義的詮釋學可以說是了解並詮釋哲學與宗教的作品及其思想的一種（哲理詮釋的）方法論。經過海德格對於詮釋學進行現象學的存在論化（ phenomenological onto ogization ），再經他的高弟伽達瑪予以方法論的深化與豐富化（ methodo-logical deepening and enrichment ）之後，詮釋學在現代西方哲學已儼然構成極其重要的哲學方法論之一。問題是在：「做爲哲學方法論的詮釋學，是否不應與特定的哲學（或神學）思想强予劃分，而祇當做方法論而已？」這就涉及兩種哲學方法論的問題。

〔參考資料〕 Peter N. Gregory《Tsung-mi's Inguiry into the Origin of Man：A Study of Chinese Buddhist Hermeneutics》。

佛馱跋陀羅（梵Buddhabhadra；359～429）

簡稱佛馱跋陀，意譯「覺賢」，北天竺迦毗羅衛國（今尼泊爾境內）人，他原是釋迦族甘露飯王的後裔，住劫比羅伐窣堵；因祖父在北天竺一帶經商，遷居出來。五歲時，父母相繼病故，寄養於舅家。十七歲出家，在誦經時顯出異常的聰明，一天讀完一個月的功課，受了具足戒後，更加勤學，博通經典，以精於禪定和戒律出名。其後去罽賓，跟當時大禪師佛大先進修；在那裡遇中國僧人智嚴。智嚴請他到中國弘法。這正符合他的素願。他倆在旅途中歷盡艱難，先走雪山，繼改走海道，輾轉三年，才到達中國青州東萊郡（今山東掖縣）。晉・義熙四年（408），他倆聽到鳩摩羅什在長安，就前去拜見。住長安的宮寺（一稱齊公寺），初和羅什相處甚好。在學問上，他們互有商量，發揮奧義。但他們的學風不同，師承淵源也各異。羅什專弘經教，特別是龍樹一派的大乘學說，得著姚秦統治者姚興的信任。羅什和門下兩千多人，出入宮廷，聲勢顯赫。佛馱跋陀謹守聲聞乘上座部的教學規模，修禪習定，聚徒數百人（像智嚴、寶雲、慧觀等有名人物都在內），甘於淡泊，不喜繁華。羅什也傳授禪法，不過只介紹了上座部舊師各家禪要，還沒有很好的組織；而佛馱跋陀的禪法是從上一派相承，保持了它的純粹性（關於佛馱跋陀的師承，僧祐有記錄，見《出三藏記集》卷十二）。由於這些分歧，發生了隔閡。義熙七年，佛馱跋陀偶然說了一些自炫神異的話頭，便掀起了風波。當時羅什門下僧䂮、道恒等指摘佛馱跋陀犯了妄語戒，藉著羣衆的勢力，逼他離開關中。佛馱跋陀的門徒一時感到威脅，幾乎全部都散了，只剩下慧觀等四十餘人隨從佛馱跋陀南下去廬山。那時慧遠住在山中，早就聽到佛馱跋陀的聲名，及相見，異常歡喜。慧遠又了解到佛馱跋陀被驅逐的不合情理，特爲寫信給姚興和關中僧衆，替他解釋並要求取消了判他爲犯戒的處分。

佛馱跋陀在廬山爲慧遠譯出了有關修禪的專著《修行方便禪經》二卷，這對慧遠的修持給予很大幫助。佛馱跋陀的志願是要往各處弘化，一年後，義熙八年秋，他便離開廬山西遊，到了荊州，受到當時逗留在那地方的太尉劉裕的尊敬。不久他隨劉裕去揚都（今南京），住道場寺（在南京中華門外，一稱鬥場寺；寺爲司空謝石所建，後人又稱謝司空寺）。他儀表樸質有涵養，深受當地僧衆欽佩。

佛馱跋陀到揚都後，依舊傳習禪法；所住道場寺，一時成了「禪師窟」。不久，法顯遊歷印度歸來，他們開始合作，從義熙十二年到十四年，先後翻譯了法顯攜歸的梵本經律《大般泥洹經》六卷，《摩訶僧祇律》四十卷，《僧祇比丘戒本》一卷，《僧祇比丘尼戒本》一卷，《雜藏經》一卷。他積累了好些翻譯經驗，到義熙十四年受孟顗、褚叔度的啓請和沙門法業、慧嚴等一百餘人於三年中譯出《大方廣

佛華嚴經》五十卷（後來改分六十卷，稱爲《六十華嚴》）。這一大部經典的梵本有三萬六千偈，原來是西晉沙門支法領從西域于闐取回來的，一向無人翻譯。直到佛馱跋陀才完成這一大譯事（羅什先翻了《華嚴經》中的〈十住品〉，佛馱跋陀譯本就完全採用它的譯文；其餘各品和它配合，當然也受到了羅什譯文風格的影響）。大體上斟酌文義，符合原本的意旨。這部經文對後來佛教義學的發展關係甚大。翻譯地也以「華嚴堂」爲名以示紀念。佛馱跋陀於劉宋・元嘉六年（429）圓寂，年七十一歲。

佛馱跋陀的翻譯除了以上七種外，現存的還有：《出生無量門持經》一卷、《大方等如來藏經》一卷、《文殊師利發願經》一卷、《觀佛三昧海經》八卷。此外有缺本一種，《淨六波羅蜜經》一卷。總計佛馱跋陀所譯共十二部，一一三卷（《高僧傳》說他譯經十五種，一一七卷，計算有誤。又，《開元釋教錄》刊定他的譯本裡有《新無量壽經》二卷，即寶雲譯本的重覆記載；《方便心論》一卷，即《修行方便禪經》的誤傳；《過去因果經》一卷，出處有疑；都不計入）。

佛馱跋陀的翻譯雖有多方面，但專精禪法。慧遠〈禪經總序〉載，佛馱跋陀曾譯達摩多羅和佛大先兩家的法門，現存《禪經》僅介紹了佛大先的漸修一法。這就是從二甘露門（數息和不淨觀）方便、勝進兩道各別的退、住、升、進、決定四分開始，進而觀界，修四無量，觀蘊、處，以至暢明緣起，達到禪定的成就。至於達摩多羅禪觀的詳細內容已無可考（後人仍稱佛馱跋陀譯本爲《達摩多羅禪經》）。又佛大先所傳禪法次第本屬上座部瑜伽師地（舊譯修行道地）一類，從安世高以來已傳入中國。到了佛大先，更推進一步，「搜集經要，勸發大乘」而接近了大乘瑜伽系。佛馱跋陀的傳譯就爲稍後的大乘瑜伽學說東流開了先河。這在中國佛教義學的歷史上是有意義的。（呂澂）

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十章（摘錄）

佛馱跋多羅，此云覺賢，生於天竺那呵梨城。以禪律馳名。遊學罽賓，受業於大禪師佛陀斯那。秦沙門智嚴西行，苦請東歸。於是踰越沙險至關中。得見羅什，止於宮寺。教授禪法，門徒數百。名僧智嚴、寶雲、慧叡、慧觀從之進業。乃因弟子中頗有澆僞之徒，致起流言，大藏謗黷。秦國舊僧僧䂮、道恒謂其違律，擯之使去。賢乃與弟子慧觀等四十餘南下到廬山，依慧遠。計賢約於秦・弘始十二年（410）至長安，當不久即被擯。停廬山歲許，慧遠爲致書姚主及秦衆僧，解其擯事。晉・義熙八年（412）乃與慧觀至江陵，得見劉裕。其後（415）復下都，譯事甚盛。

覺賢與關中衆僧之衝突，慧遠謂其「過由門人」。實則其原因在於與羅什宗派上之不相合。《僧傳》云，什與賢共論法相，振發玄微，多所悟益。賢謂什曰：「君所釋不出人意，而致高名何耶。」什曰：「吾年老故爾，何必能稱美談。」覺賢對於羅什之學，可知非所伏膺。蓋賢學於罽賓，其學屬於沙婆多部。羅什雖亦遊學罽賓，精一切有學，但其學問則在居沙勒以後，已棄小就大。據當時所傳，佛教分爲五部。不惟各有戒律，且各述讚禪經。羅什於戒律雖奉《十誦》，但於禪法則似與覺賢異趣。什公以弘始辛丑（401）十二月二十日至關中，僧叡即於二十六日從受禪法。什尋抄究摩羅羅陀、馬鳴、婆須密、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘等家禪法譯爲《禪要》三卷。後又依《持世經》益《十二因緣》及《要解》二卷。至弘始九年（407）復詳校《禪要》，因多有所正，而更詳備，當與第一次所譯極不同。什公之於禪法，可謂多所盡力。《晉書》〈載記〉云什公時沙門坐禪者恆有千數。《續僧傳》〈習禪篇〉論曰：「曇影道融厲精於淮北。」則什之門下坐禪者必不少。但約在弘始十二年（410），覺賢至關中，大授禪法，門徒數百。當什公弘三論鼎盛之時，「唯賢

守靜，不與衆同」。而其所傳之禪法，與什公所出，並相逕庭。於是學者乃恍然五部禪法，固亦「淺深殊風，支流各別」。而覺賢之禪，乃西域沙婆多部，佛陀斯那大師所傳之正宗。其傳授歷史，認爲灼然可信。覺賢弟子慧觀等，必對於什公先出禪法，不甚信任。慧遠爲覺賢作所譯〈禪經序〉，謂覺賢爲禪訓之宗，出於達摩多羅與佛大先。羅什乃宣述馬鳴之業，而「其道未融」。則於什公所出，直加以指摘。按什公譯《首楞嚴經》，又自稱爲「菩薩禪」。而覺賢之禪則屬小乘一切有部，其學不同，其黨徒間意見自易發生也。

覺賢所譯《達摩多羅禪經》，一名《修行道地》，梵音爲「庾伽遮羅浮迷」，此即謂《瑜伽師地》。按大乘有宗，上承小乘之一切有部。則有宗之禪，上接有部之法，固極自然。覺賢所處之時，已當有部分崩之後，其學當爲已經接近大宗之沙婆多也。《僧傳》云：

「秦太子泓欲聞賢說法，乃要命羣僧，集論東宮。羅什與賢數番往復。什問曰：『法云何空。』答曰：『衆微成色，色無自性，故唯色常空。』又問：『既以極微破色空，復云何破一微。』答曰：『羣師或破析一微，我意謂不爾。』又問：『微是常耶。』答曰：『以一微故衆微空，以衆微故一微空。』時寶雲譯出此語，不解其意。道俗咸謂賢之所計微塵是常。餘日長安學僧復請更釋。賢曰：『夫法不自生，緣會故生。緣一微故有衆微。微無自性，則爲空矣。寧可言不破一微，常而不空乎。』此是問答之大意也。」

據此賢之談空，必與什公之意不同。而其主有極微，以致引起誤會，謂微塵是常。而什言大乘空義說無極微，則似賢之學不言畢竟空寂，如什師也。又按賢譯《華嚴經》，爲其譯經之最大功績。而《華嚴》固亦大乘有宗也。總之覺賢之被擯，必非僅過在門人。而其與羅什學問不同，以致雙方徒衆不和，則爲根本之原因也。

〔參考資料〕《高僧傳》卷二；《歷代三寶紀》卷七；《華嚴經傳記》卷一；任繼愈編《中國佛教史》第三冊第二章；鎌田茂雄著．關世謙譯《中國佛教通史》第三冊第一章；高峯了州著．慧嶽譯《華嚴思想史》第六章。

佛祖正宗道影

四卷。守一空成重編。清．光緒六年（1880）刊。明．萬曆十七年（1589）紫柏老人將收藏在牛頭山、繪於洪武年間（1368～1398）的一百餘尊祖師畫像，附序刊行。崇禎十一年（1638）眞寂院元賢追補刻印成一三〇尊。此書即守一空成將清．康熙十五年（1676），靜熙所編輯的《宗門正脈道影》一六六尊合併前書，整理成四卷二四〇尊，加以重刊翻刻者。卷一收佛祖正宗三十九像，附傍支、牛頭支；卷二收南岳正宗六十八像，列臨濟脈、溈仰脈；卷三收青原正宗八十五像，列曹洞脈、雲門脈、法眼脈；卷四收教律淨宗四十八像。

佛祖歷代通載

二十二卷。元．念常撰。又稱《佛祖通載》。收於《大正藏》第四十九冊。

念常，俗姓黃。號梅屋，世居華亭。爲元代禪宗名僧。元仁宗延祐年間，爲嘉興祥符寺住持。其事蹟見本書卷一前覺岸序。

本書是一部有關中國及印度之佛教傳播的編年體佛教史。自七佛偈、宇宙初始、盤古、三皇等事敍述起，迄元順帝元統元年（1333）爲止。依各朝代帝王紀元之年月記事。所含史事甚多，因此卷帙亦大。

卷一：含七佛偈與《彰所知論》若干品。前者所述之七佛中，前六佛（毗婆尸佛迄迦葉佛）事蹟，悉錄自《景德傳燈錄》。《彰所知論》爲元朝國師八思巴（Hphags-pa，又譯發合思巴）所撰。此處摘錄其書之器世界品、情世界品等，敍述佛教之宇宙觀、世界觀，並敍及蒙古歷史。

卷二：敍述盤古、三皇五帝，以迄周康王時代之簡史。皆與佛教無關。

卷三至卷八：起自周昭王至南朝齊滅爲止。除記載中國佛教大事外，並敍及釋迦牟尼，及印土二十七祖事蹟。

卷九至卷二十二：起自梁武帝，迄元順帝即位爲止。記載中國佛教大事，間及儒道及世俗之大事。

古人之著史書，常有襲用前人同類著作之某部份之情形。如班固《漢書》中，即有沿用司馬遷《史記》內之文字者。佛教史書、目錄書亦然。而此書沿襲前人之處尤多。近代著名史家陳援庵曾加指摘。並指出其書之多處訛誤。（參見附錄）

◉附：陳援庵〈佛祖通載〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷六）

本書爲編年體。先是有隆興府石室沙門祖琇撰《僧寶正續傳》，又撰《隆興佛教編年通論》二十八卷，附一卷。始自漢明帝，終於五代。曰隆興者，作書之時地；曰佛教者，書之內容；曰編年者，書之體製；曰通論者，每條之後，多附以論斷也。其書採摭佛教碑碣及諸大家之文頗備。編纂有法，敍論嫺雅，不類俗僧所爲，然不甚見稱於世，遂爲《佛祖通載》所掩襲。

今《通載》前數卷，二十八祖悉抄《景德傳燈錄》，自漢明帝至五代十餘卷，悉抄《隆興通論》，其所自纂者，僅宋元二代耳。其抄《通論》，不獨史料抄之，即敍論亦抄之。計所抄敍論三十八段，明著爲石室論者，僅藏本卷五及卷十一等三段，其中有有立論主體者，如〈五代敍〉云：「予嘗以唐新舊本紀參校，粗見文忠師仰春秋紀事褒貶之妙，因采數十端著新唐史本紀略例一篇。及得五代史，閱其自發述作之意，與予亦頗合。」

此所謂予，祖琇自謂也，今抄之於《通載》，而不明著爲琇敍，則所謂予者，念常自謂乎？念常亦嘗著《新唐史本紀略例》乎？「作奏雖工，宜去葛龔」，此《笑林》之所以爲笑也。而卷首凡例，並未明言本書敍論悉採《通論》。又五代以後，漢明帝以前，不復見一敍論，不啻表暴其除抄襲外，不能自撰一論也。

至其自纂一部分，體例亦多可議。《通論》編年，悉依「正史」本紀之法，《通載》則改之，只以甲子二字標題，而不盡著年號及年數，每條起始，多以「某月」或「是歲」等字冠之。欲知其事在何年，輒翻數葉或十數葉而未得其確數，此本書之大病也。

又《通論》所採諸家之文，如《牟子理惑》三十七篇，採二十篇，已覺繁冗。《通載》於卷首載八思巴《彰所知論》，於金代載李屏山《鳴道集》，於元代載《至元辨僞錄》，連篇累牘，不知所裁。凡此諸書，在當時皆有單行本也。

又如《元遺山集》〈紫微觀記〉，撰於金亡以後，時遺山年四十七八，今乃繫於泰和四年，時遺山年才十五。又瀛國公學佛法於土番，在至元二十五年，見《元史》十四〈世祖紀〉，時瀛國年十八，今乃繫於至元十四年，時瀛國才七歲，此失之移前者也。

又天竺三藏吽哈囉悉利，卒於金·大定五年，無著妙總卒於宋·乾道六年，今亦統繫於嘉泰四年之末，此則失之移後者也。又元·至大三年庚戌條，有元太祖、木華黎及耶律楚材紀事，移後且八九十年，昏亂至此。卷首虞集序乃謂其「參考訛正，二十餘年，始克成編」，不知二十餘年中，其所考正者何事也。

虞集序爲《道園學古錄》所未載，抑《佛祖統紀》而揚《通載》。吾嘗見崇禎七年董其昌撰〈佛祖綱目序〉則反之，曰：「宋僧志磐撰佛祖統紀，以天台爲統。元僧念常復作通載，名依統紀，而立例則殊。始用史家編年之法，以宗爲主，以教爲輔，凡淨行神足，性相義觀，無所不備，而識者摘其漏誤，至不可實辨，蓋史之難如此」云云。則《通載》之謬誤，明人已先有言之者。

清初費隱容撰《五燈嚴統》〈辨惑編〉，乃極力推崇之，謂：「通載梵本，計卷三十有六，久入北京皇藏我字函中，元朝華亭念常禪

師所集，歷今幾四百年」云。則以其載丘玄素僞碑，信有兩天王道悟，謂雲門、法眼二宗，皆出馬祖，與費隱臭味相同，意有所偏，則好而知其惡者鮮矣。

惟此書撰自元代，時有佚聞，如瀛國公之死，宋、元史皆闕載，此書於卷末至治三年條，載是年四月賜瀛國公合尊死於河西，與洪武初無慍撰《山菴雜錄》同，此釋典之有補世典者。

《雜錄》言：「瀛國公爲僧後，至英宗朝，適興吟詩云：『寄語林和靖，梅開幾度花，黃金臺上客，無復得還家。』諜者以其意在諷動江南人心，聞之於上，收斬之。既而上悔，出內帑黃金，詔江南善書僧儒，集燕京書大藏經」云。

《宋稗類抄》二亦載此詩，然未載其死。《元史》二十八〈英宗紀〉雖未載其死，然載：「至治三年四月朔，勑天下諸司，命僧誦經十萬部，同月又勅京師萬安、慶壽、聖安、普慶四寺，揚子江金山寺，五臺萬聖祐國寺，作水陸佛事七晝夜。」皆似與此事有關。特恐瀛國公之死，在四月以前，念常以是年五月入燕，其入燕即爲繕寫金字大藏，故載瀛國公之死爲四月，然則瀛國公之不得其死，殆可信也。

《四庫提要》謂念常所見之帝師爲八思巴，誤已見前。又誇其能自彌罅漏，如論唐憲宗、懿宗之迎佛，爲崇奉太過，不知此祖琇《通論》二十七之言也。又謂其論王縉、杜鴻漸，但言福業報應，故人事置而不修，不知此《通論》十八引《新唐史》之言，非念常之論也。又謂韓愈爲一代偉人，乃引西蜀龍氏之言，詆其言行悖戾，不知此《通論》二十一所引，非念常自引也。

江南釋教總統楊璉眞加，發掘有宋諸陵，事載《元史》〈釋老傳〉及〈世祖紀〉至元二十一年九月條，而《通載》不載。惟至元二十五年楊璉眞加集江南禪教朝覲登對事，《通載》載之，凡二千餘言。此徑山長老雲峯妙高與教家在元世祖面前辯論禪宗之旨，與楊璉眞加無涉。楊固不知禪，亦未隨同至京。蓋其時釋道之爭甫完，又有教家讒毀禪宗之事，故令楊傳集禪教諸僧，到京庭辯。妙高年已七十，不惜跋涉一行，禪宗賴以安堵，此禪宗史一重要公案也。

《提要》徒見卷端有「楊輦眞加」四字，遂謂「楊璉眞加窮凶極惡，《通載》乃沒其事迹，但詳述其談禪之語，儼然古德宗風」云云。此誤認雲峯妙高之言爲楊璉眞加之言，自是選《提要》者閱書疏忽之咎，以此譏《通載》，《通載》惟有敬謝而已。

佛教混合梵語

即佛教經典所採用的特殊梵語。亦譯爲「佛教混合梵文」。就文法、語形、發音而言，與波你尼等古典文法家所規定、確定的古典梵語（Classical Sanskrit）不同。其意義、用法及獨特的語彙，未見於正統婆羅門系統的各種文獻中，因此，近代學者通常稱之爲「佛教梵語」（Buddhist Sanskrit）。近代美國學者艾澤頓（F. Edgerton）則稱之爲佛教混合梵語（Buddhist Hybrid Sanskrit）。

佛典所使用的印度語文可大別爲三類：

(1)馬鳴（Aśvaghoṣa）等著作中所採用的標準梵語（古典梵語）。

(2)中期印度語（Middle Indic），包括巴利（Pāli）語及普拉克利特（Prākṛta，或稱Prākṛit）語。巴利語爲現存南方佛教聖典語中的重要語文。普拉克利特語是吠陀梵語（Vedic Sanskrit）經過歷史變遷而俗語化、方言化的語言總稱，爲今日印度語之對稱。原本使用於印度西部及中部。按，釋尊說法大多使用各地方的俗語，而佛弟子，以及後來各部派也都以其根據地的方言說法，或記載文獻。

(3)佛教梵語，北方佛教文獻大部分均使用此語文。係根據數種北印度方言，再摻雜巴利語、梵語及其他方言，而由普拉克利特語發展成佛教教團特殊的宗教語，並非一般之日常用語。

準此可知，初期佛典多使用俗語，其後隨著時代的變遷而逐漸梵語化。降至後期，佛教經典除特殊術語及特殊意義之語詞外，已完全使用古典梵語。後期佛教之所以不拘釋尊之敎而採用雅語，係爲了因應從西元前後以迄笈多王朝，北印度的社會情勢，以及對抗婆羅門敎的勢力。

關於現存佛教梵語文獻的梵語化程度，依艾澤頓（F. Edgerton）之論，可分三期：

(1)第一期：韻文、散文均保有中期印度語的色彩。如《大事》（Mahāvastu）及《Sikṣā-samuccaya》所引用的Bhikṣu-prakirṇaka斷片、刊本《Jātaka-mālā》所附錄的Jātaka斷片即屬此類。

(2)第二期：韻文部分同前期，含有頗多中期印度語的成分。散文部分多呈梵語化，而語彙中包括一般用語及可視爲佛教梵語者亦甚多。如《法華經》、《華嚴經》〈入法界品〉、《寶積經》、《十地經》、《護國尊者所問經》、《無量壽經》等即屬此類。

(3)第三期：基本上以古典梵語書寫韻文、散文，但多使用佛教梵語特有的語彙。如《有部毗奈耶》、《文殊師利淨律經》、《菩薩地持經》、《八千頌般若》、《十萬頌般若》、《大孔雀明王經》等即屬此類。

其中，屬第一期的古典文獻，其年代最遠可溯自西元前。另一方面，《八千頌般若》全爲散文所構成。自其思想內容來看，乃早期的大乘經典之一，但已古典梵語化。又笈多王朝以後，新文獻除一部分術語外，餘皆爲純粹梵語。故世親的《俱舍論》，以及《中論》等其他大乘諸論，原則上不應屬佛教梵語文獻。

◉附：F. Edgerton著・陳美冶譯〈佛教混合梵文導論〉（摘錄自《Buddhist Hybrid Sanskrit —— Grammar and Dictionary》導言篇。每段文字之前的阿拉伯字，為原書所附的章節符號）

佛教混合梵文

1.33. 這種語言最特別的地方在於：從最早的發源時期，乃至後來的演進，持續著以梵文爲基礎的發展方向，却也一直保留其中世紀印度語的本色。以我們所接觸過的經典（各種版本與手稿）而論，梵文的語言特色和中世紀印度語有密切的關係。同樣的，混合梵文也和梵文有類似的地方，可是它既不是梵文也不是中世紀印度語。混合梵文中屬於梵文的特色和中世紀印度語向梵文借字的情況相當類似。

1.34. 漢學家目前已可認定：某些混合梵文著作中譯本的年代是西元二世紀。至於最早的混合梵文著作則應早在西元前，也許是西元前一世紀。也就是說，在相當早的時候，某些北印度的佛教徒就已放棄使用方言的原則，部份地採用婆羅門古典而學術化的語言。但他們也並不是全然翻譯梵文。混合梵文的著作，尤其是最早期的，在各方面都淸楚地保存著其曾爲某種中世紀印度語的證明。梵文化的現象反而只是偶爾出現而已。

1.35. 以我的看法，這種混合語不應該是眞正運用在口語上的方言。然而好幾世紀以來，它一直被當作宗教語言。而且，似乎成爲北印度佛教徒在宗教場合上所普遍使用的語言。至少，現存的經典中很少有例外的情形，正統的標準梵文作品尙屬少見。

1.36. 梵文化的情形在各個時代裏有很大的變化，甚至同一部作品的不同段落裏也有相異之處。混合梵文的作品一般都是韻文和散文混合的文體。在《大事》裏，梵文化的現象相當輕微，韻文或散文的各部份都如此（該書大概是混合梵文最早期的著作）。

1.37. 在其他混合梵文的作品裏，比如《妙法蓮華經》、《普曜經》、《大方廣佛華嚴經》、《最勝金光明經》、《禪定王經》，韻文部份與中世紀印度語有許多相似之處，語言上的特色很像《大事》裏的語言。但是散文部份則很明白的是屬於梵文系統，在某些方面，如果就表面看來，無論在音韻或形態上，幾乎是標準的梵文。不過，即使如此，散文之中仍可尋出中世紀印度語的基礎。首先，有時候會

有非梵文的型式出現；其次，所用的字彙就和韻文中一樣，是屬於中世紀印度語的。也就是說，其中包含了大量在標準梵文中從未出現過或相同意義的字。這些字縱使外觀上很像梵文，但仍屬於中世紀印度語的傳統，其中包含許多佛教上的專用名詞，也有大量「世俗」的字眼，表示這些作品的語言包含著梵文以外的方言。

1.38. 但在韻文之中，也有部份有梵文的特色。《大事》的散文部份或其他經典的韻文部份都有這樣的例子。比方說，子音羣在中世紀印度語裏通常是被同化或變音，但却常寫成梵文的形式。字尾的子音（在中世紀印度語中常被省略）却也保留了下來。不過，仔細研究韻體的結構，會發現某些梵文系統的字，在拼法上却拼成中世紀印度語的形式。比方說，依音韻的關係，一字起首的子音羣應該發成單子音；例如：sthitah應唸成thi-或ṭhi-。其實，韻體的規則在某些特例上是不足爲訓的，梵文的ucyate和中世紀印度語的（v）uccati都一樣可以合韻。不過（v）uccati這個字常常出現，我們自然會懷疑ucyate是拼法上的謬誤。並且，如果韻文全部以中世紀印度語來發音，而將小部份梵文的拼法忽略而過，那麼，同一作品的散文部份也用這種方式發音，對於較大比例的梵文拼法略而不見，不也是相當合理的假設嗎？（中略）

1.49. 諸如以上的例子不勝枚舉，暫時不再贅述。以下將混合梵文的特點做一簡短的整體說明。

1.50. (1)概括而言，佛教混合梵文出現於佛教最早期的經典，或類似於經典的語錄。所使用的不是梵文，而是中世紀印度語，可能融合著當地的俗語。

1.51. (2)佛教最早期的經典，有些是用佛教混合梵語寫的，但是形式又頗不一致。就這一點而言，在各經典裏，任何非梵文的語言特性，無論在形式或字彙上，都更接近原始的形式，比較不像標準梵文。

1.52. (3)基本而言，佛教混合梵文的經典中，韻文部份是半中世紀印度語（semi-Middle-Indic），是一種混合語。也就是說：它們是佛教混合梵文最純粹的形式。至於散文部份，則無論在音韻或拼法上都近似於梵文。字彙方面，則散文與韻文都保持著中世紀印度語的特色。

1.53. (4)所有佛教混合梵文的經典裏都有許多屬於標準梵文的字彙或文法形式。有些形式是中世紀印度話裏從來沒有出現過的。這表示，此種變化所發生的時期，是在中世紀印度語的原始經典出現之後。並且，隨著歷史的發展，有逐漸梵文化的趨向。但是佛教混合梵文的傳統也仍然存在，北印度一帶的佛教徒以它爲宗教用語，持續了好幾個世紀。混合梵文與標準梵文最大的分野在於字彙。不只是宗教上的專門術語，一般世俗用語也有許多是標準梵文裏沒有出現過的。佛教混合梵文經典的特色很突出，即使文法上是梵文系統，字彙上還是可以肯定的區分出來。

1.54. (5)有些相當清楚的證據顯示：某些經典中原來是梵文的字，在同一部經的晚期版本裏，被改成更古老的、非梵文系統的字。也就是說：這些作品比現存手稿裏的語言更加原始，更接近於中世紀印度語。譬如《妙法蓮華經》的某些版本裏，梵文化的是這羣字，在另一個版本裏，則是另一羣字。而《妙法蓮華經》的原始版本，應該比這些版本都老，並且梵文化的程度比較低。

1.55. (6)如果手稿的資料可信的話，任何佛教混合梵文的經典都能展現出：中世紀印度語受到梵文影響而產生的變化。

1.56. (7)然而，有些梵文化的特點只是拼字上的；唸法還是屬於中世紀的印度語。這一點由混合梵文經典韻文部份的音韻結構可以證明。梵文被誤拼的現象不知道起源於何時，在各個手稿裏，普遍存在著這種現象。而猜測散文部份也有同樣的情況是很合理的，至少沒有直接的證據可以說明：散文部份的發音和寫法

不同。（中略）

1.76. 有些學者認爲佛教混合梵文就是梵文。比如路易斯（Louis Renou），在其著作《梵文文法》（Grammaire Sanscrite）裏，曾提到：「大事與普曜經都顯示出梵文的語言特徵。」當然，大家也都公認，如果說這種語言是「梵文」，那也是梵文中很特別的一種。梵文本身就有許多類別，相當複雜。比如著名的大戰詩《摩訶婆羅多》（Mahābhārata），就包含著中世紀印度語的成份，不過，在這個例子裏，沒有人會懷疑它基本上是「梵文」（雖然它與梵文波尼尼文法有些出入）。

1.77. 著名的語言學者伯特荅克（Boehtlingk）也曾在其著作《梵文字典》（Sanskrit Wörterbuch），與《簡明版梵文字典》（Sanskrit Wörterbuch in Kürzerer Fassung）裏收載了許多混合梵文的字，（主要取材於《普曜經》，《翻譯名義大集》，《金剛經》，《本生鬘》，《大寶莊嚴寶王經》，與《天業譬喻》）。但在《簡明版梵文字典》最後一册的序言裏，伯特荅克又提到這些字「幾乎不能算是梵文」。該册出版年份是1889年，而瑟那（Senart）發行《大事》第一册是在1882年，但伯特荅克從來沒有提過《大事》，或從中引用字例。是否他在完稿之前沒有看過瑟那發行的書呢？如果他讀過，而略去不提，我相信他也會有所說明。如果其他的混合梵語文獻都像《大事》一樣，不論散文或韻文部份，中世紀印度語或混合方言的特色都非常濃厚，我不相信還有人會認爲混合梵文就是梵文，或者，其字彙竟會被收入梵文字典。當然，也有人會把巴利文或俗語的字收到梵文字典裏。依我的推論，《梵文字典》和《簡明版梵文字典》裏所採用的混合梵文字彙，大部份是取自經典的散文部份，而非韻文。因爲散文的形式很容易被誤認爲梵文。但是，依我的意見，它們仍然分屬於不同的語言發展系統。

〔參考資料〕《荻原雲來文集》；《佛教語言論集》（《世界佛學名著譯叢》㉒）。

佛教傳道協會

日本民間布教團體。西元1965年十二月，沼田惠範所創。總部設在東京都港區。創設理想是促進佛教精神之現代化、加強國際佛教徒之交流，進而促進世界大同。主要活動內容包括：贈送《佛教聖典》、刊行英譯大藏經、在世界各主要大學設立佛教講座、調查研究佛教傳播的情形、頒發佛教傳道文化獎、召開實踐布教研究會、推廣佛教音樂現代化以及主辦佛教演講、佛教聖典講座等。

茲列財團法人佛教傳道協會組織如次：

⑴佛教聖典改訂委員會、佛教聖典翻譯、編輯委員會

⑵佛教聖典普及委員會

⑶英譯大藏經刊行會

⑷南傳佛教傳播史編輯委員會、西傳佛教傳播史編輯委員會

⑸國際佛教傳道實踐委員會

⑹佛教傳道文化賞選定委員會（佛教傳道文化獎選拔委員會）

⑺實踐布教研究會開催委員會（實踐布教研究會主辦委員會）

⑻佛教音樂普及委員會

⑼佛教聖典活用委員會

⑽佛教文化推進委員會

⑾佛教傳道活動支援委員會

⑿BDK（佛教傳道總部）センタービル運營委員會

佛制比丘六物圖

一卷。宋・元照撰於元豐三年（1080，一說元照之師慧鑑著）。略作《六物圖》。係律藏中比丘所必持之六種生活用具（僧伽梨、鬱多羅僧、安陀會、鉢多羅、尼師壇、漉水囊）的圖解。收在《大正藏》第四十五册。此書流布甚廣，註釋書有宋・妙生《佛制比丘六物圖辯訛》一卷（收於《卍續藏》第一〇五册），以及日本的湛堂慧淑《佛制比丘六物圖依釋》四卷、正直宗覺《佛制比丘六物圖纂註》四卷

、普寂《佛制比丘六物圖辯》一卷、祖淳《佛制比丘六物圖輯釋》四卷等。

佛所護念會教團

日本日蓮系新宗教教團，爲關口嘉一（1897～1961）於昭和二十五年（1950），脫離靈友會所創。其名稱係根據《法華經》的「平等大慧、教菩薩法、佛所護念」而來，以《法華經》乃釋尊出世的本懷，並以將《法華經》眞理具體實現於社會生活爲宗旨，教人尊崇神佛，實踐祖先供養，依《法華經》而正行精進。且曾從發揚祖先道德與美好風氣的立場，主張神宮參拜及靖國神社護持等活動而受人矚目。本尊爲久遠實成的釋迦牟尼世尊與大日本國衛護的曼荼羅，本部設於東京都港區白金台。

佛教星期日學校（Buddhist Sunday School）

南傳佛教國家特有的教育機構。錫蘭、泰國等地均有設立，情形大致相同。錫蘭的「佛教星期日學校」成立於西元1885年，主要設在各地佛寺，由寺院住持管理。最初是歸「錫蘭青年佛教會」管轄。其設立的目的，在使青年們知道佛法、佛教歷史，並以佛法修養身心，做一位優秀的佛教徒和國民。

凡適齡男女學童或青少年，均可報名就讀；從初級至高級，共分七級，每級一年。上課時間，是每星期日上午八時至十二時，因此稱爲「佛教星期日學校」。其教師是由資深的出家衆及在家信徒擔任。但在家衆須先獲得「青年佛教會」的結業證書及許可。

學校所授課程，是依教育程度高低編訂的。有禮頌偈、吉祥經、三寶經、佛行讚、守護經偈、佛功德莊嚴經、念住經、法句、阿毗達磨、大史等。上課前，先集合全體學生，由比丘領導舉行簡短的佛教儀式，即授與五戒和讀誦三寶恩德的經文。之後，學生即各自進入自己的教室上課。

各佛教星期日學校，均編有各級學生名冊。每年舉行大考一次，考題由「青年佛教會」延請各學校資深出家教師統一擬訂；考後呈送「青年佛教會」審閱、公佈。及格者，發給證書；名列前茅者更頒給獎勵。讀完最高級的學生，即有資格擔任「佛教星期日學校」的教師。學生進入佛教星期日學校就讀，不收任何費用。學校所出版的各種課本，售價特別低廉；貧困的學生，則由「青年佛教會」和學校贈予或借用。總之，該校的目標在普及佛教教育，使畢業的學生都具有健全身心及人格，並實踐佛教教義、造福社會大衆。（取材自淨海《南傳佛教史》）

佛母大孔雀明王經（梵Mahāmayūrī vidyā-rājñī）

本經又有《佛母大金曜孔雀明王經》、《孔雀明王經》、《大孔雀明王經》、《孔雀經》等異名。收在《大正藏》第十九冊。分上中下三卷，此外，另有序文與讀誦《佛母大孔雀明王經》的啓請法。序文作者不詳，內容敍述不空三藏周遊五天竺歸唐後迻譯《佛母大金曜孔雀明王經》的由來，文中另以細字述說此經有大神力，甚爲靈驗。五天之地、南海十洲及北方吐貨羅（Tukhāra）等二十餘國之人，不問道俗，皆共尊敬。讀誦願求，咸蒙福利。並云舊譯經文有闕，神洲內不廣流布，遭厄難而讀誦者亦不多，故綜尋諸部梵本，譯成三卷，並記畫像壇場軌式云云。

啓請法是本文的一部分，由不空譯出。文中先皈依三寶與七佛，敬禮慈氏等諸大菩薩，並謂今讀誦《摩訶摩瑜利（Mahāmayūra，大孔雀）佛母明王經》，所求諸願皆如意滿足，所有一切諸天靈祇，或居地上諸神，或處虛空天神及諸蠱魅人或非人等，皆來此道場，聽我讀誦《佛母大孔雀明王經》，捨暴惡心，咸起慈心，於佛法僧，生淸淨信，今施設香花飲食，願生歡喜，咸聽我言云云。其次說神呪。

卷上述及世尊居室羅伐（Srāvasti，舍衛）城逝多林給孤獨園時，有一名爲莎底（Sva-

ti）的比丘，出家不久，執掌砍柴、澡浴之事。適逢大黑蛇自朽木之孔出，螫其右足拇指，毒氣遍行全身，倒地悶絕、口中吐沫、兩目上翻。阿難見狀，疾往佛所稟佛。佛告訴阿難摩訶摩瑜利佛母明王大陀羅尼有大威力，能滅一切諸毒怖畏災惱，攝受覆育一切有情使得安樂。又令阿難誦此神呪救護該比丘。並述說陀羅尼。

由於此一緣起，世尊乃告訴阿難過去世有關孔雀明王咒的靈驗故事，及持誦此咒的種種功德。並述及過去七佛、諸神、護法等護持此咒之誦持者之情形。

此經是日本眞言宗所重視的密教經典。依此經而修的密法，謂之「孔雀明王經法」，略稱「孔雀經法」。修法時所用的曼荼羅，謂爲「孔雀明王經曼荼羅」。

在日本佛教界，孔雀經法是鎭護國家的大法之一。相傳日本修驗道始祖「役行者」，也是修習此法而有靈驗的見證者之一。

◉附一：郭元興〈佛母大孔雀明王經之勝利〉

（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉝）

將述本法勝利，略以五門分別：㈠略釋名號，㈡威德無極，㈢持驗開宗，㈣本尊形像，㈤略辨其餘。

㈠略釋名號者：佛母大孔雀明王，亦作摩訶摩瑜利佛母明王，勘梵本作Mahāmayūrī vidyā rājñī，直譯大孔雀母明妃，原作佛母大孔雀明王者依功能增字譯文也。原夫密部眞言依蘇悉地教總有三部：(1)如來部，(2)蓮花部，(3)金剛部。三部各有部尊、部母、明王、忿怒及明妃等。佛部之中：部尊爲大日如來，部母則佛眼佛母，明王則金輪佛頂，忿怒則不動明王，明妃則無能勝金剛。蓮花部中：部尊則無量光佛，部母則大白菩薩，明王則馬頭金剛，忿怒則摩訶鈎，明妃則多羅菩薩。金剛部中：部尊則阿閦如來，部母則摩摩鷄，明王則降三世，忿怒則軍荼利，明妃則那利孫那利。三部諸尊雖各有定，然如準提亦稱佛母，大樂不空金剛亦稱金剛部母。艮以法身備含萬德，化身應機無方。分之則隨德立名，合之則寂然法界。凡情淺識固難逞其思議也。大孔雀佛母明王者，佛部之尊，雙具部母明王之德，故稱佛母明王也。

㈡威德無極者：密部有一字金輪佛頂者，八佛頂之導首，而一切眞言主之主宰也。若其眞言纔持誦時，五百由旬之內，一切世間出世間眞言悉不成就，一切諸尊悉不降赴。若有持誦其他世出世眞言不成就者，以一字頂輪眞言相和誦之，即得成就。若不成就，其眞言主即頭破如蘭香蕱。故知一字頂輪眞言爲密教至尊之大法也。然密典《大日如來劍印》有云：持一字頂輪王眞言，若以祈請所求作一切事者，應和誦孔雀明王陀羅尼。夫以輪王威德，最勝無極，祈請作事，猶資助成，宜其消除病毒，破諸障難，無不速疾立驗，如響斯應矣。

㈢持驗開宗者：日本有役小角者，以持誦孔雀明王眞言，念念不絕而得悉地，升天入地，役使百神，爲彼邦密教修驗派之開祖。曾因一腹行神（摩睺羅伽）違其勅令，即以孔雀明王咒，咒鐵索縛之深澗。後有越泰澄者，持觀音眞言而得悉地，欲試咒力解彼神縛，小角現身空中厲聲叱止。越泰澄，扶桑密教史中所稱爲觀音化身者也，其對持孔雀王咒而得悉地者，猶不敢違其教勅，則本尊威力從可知矣。

㈣本尊形像者：準不空譯《佛說大孔雀明王畫像壇場儀軌》云：「於內院中心畫八葉蓮華，於蓮華胎上畫佛母大孔雀明王菩薩，頭向東方，白色，著白繒輕衣，頭冠瓔珞，耳璫臂釧種種莊嚴，乘金色孔雀王，結跏趺坐白蓮華上，或青蓮華上，住慈悲相，有四臂，右邊第一手執開敷蓮華，第二手執俱緣果其果狀似木瓜，左邊第一手當心，掌持吉祥果如桃李形，第二手執三五莖孔雀尾。從佛母右邊右旋周匝蓮華葉上，畫七佛世尊，從尾鉢尸如來次第列布乃至釋迦及慈氏菩薩等，皆頭向外坐，各住定相，至西北角第八葉上畫慈氏菩薩，左手執軍持，右手揚掌向外，作施無畏勢。」本尊形

像，軌文廣明。檢密部經軌，諸尊壇場無不以佛陀爲主尊。最勝如頂輪，（此指釋迦金輪；若大日金輪，則與一印會之毗盧遮那同體）。亦以佛陀居中，而輪王傍侍。今曼荼羅，以本尊居中，而以七佛補處圍繞，豈非以其勝絕不共諸尊莫及哉？

㈤略辨其餘者：前文引密典《大日如來劍印》所述，持誦一字金輪，祈請所求者，應和誦孔雀明王陀羅尼。「孔雀明王」與「金輪佛頂」二尊之關係，經無明文。唯一字金輪佛頂一稱最勝佛頂，見《大日經》及《蘇悉地經》。此最勝佛頂梵文即Usnisa Vijaya，與尊勝佛頂之梵名同：「尊勝」、「最勝」不過漢語譯名不同耳。舊傳「尊勝」即「除障」，爲阿闍黎師說，驗之經文頗多難合，以除障佛頂準《大日經》所載眞言，即尾枳羅拏佛頂。而尾枳羅拏佛頂，《菩提場經》或譯「摧壞」，或譯「摧碎」，其功能依經文言之與「尊勝」迥不相牟。又藏傳尊勝以一字頂輪眞言爲心眞言。故就藏密而言，應亦視一字頂輪與尊勝同體也。考說尊勝咒有二會不同：一爲釋迦文佛在人間說，即唐傳尊勝咒是也；一爲無量壽佛在極樂世界說，本經趙宋・法天有譯本，所載眞言較唐傳爲廣，而與藏譯本一致，咒文中即有一字頂輪眞言。尋《文殊師利根本儀軌經》，一字頂輪眞言即係由無量壽智決定光明王如來傳出者。而藏傳無量壽即以一字頂輪眞言爲種子字。又藏傳無量壽幀像亦以尊勝旁侍。故就梵文原名而言，尊勝即最勝；又就八大頂輪之關係而言，最勝即金輪；更就藏密之傳授言，一字頂輪之眞言即尊勝佛頂之心眞言；又據漢譯密經，尊勝廣咒及一字頂輪咒同爲無量壽如來所說；故尊勝與金輪，就經文言之，其爲同體，當無可疑。舊傳尊勝即除障者，或係師弟授受之異說，驗之經文，頗覺齟齬也。尊勝金輪與無量壽之關係明，而孔雀明王與金輪之關係亦可得其消息矣。準藏傳無量壽（此無量壽即無量壽智決定光明如來，不空譯《法華經觀智儀軌》譯爲無量壽命決定如來，亦即《文殊師利寶藏陀羅尼經》中文殊八字咒前段歸命詞之佛名，近人譯爲長壽佛），即以一字金輪咒爲種子字，又藏傳尊勝亦以一字金輪咒爲種子字。而無量壽固以孔雀爲座與大孔雀佛母明王同也。持誦頂輪祈請所求須和誦孔雀明王陀羅尼者，就無量壽之幀像觀之非即一字頂輪以孔雀王爲乘之意乎。（又五台文殊之以尊勝眞言諄囑佛陀波利者，檢校上文，亦可得其因緣。蓋以八字咒之文殊，釋迦明謂其住於震旦之五頂山，而八字咒前之歸命詞又爲無量壽智決定光明王如來；尊勝陀羅尼又即此無量壽所說者；尊勝咒之心眞言所謂一字頂輪咒者，依《文殊師利根本儀軌經》又係無量壽展轉付囑文殊師利者；是則五頂山上之文殊其諄諄以尊勝之流傳漢土爲念者，豈無故哉？）

◉附二：S. Lévi著・馮承鈞譯《大孔雀經藥叉名錄輿地考》㈠（摘錄）

考《大孔雀明王經》（Mahā-māyūrī vidyā-rājñī），爲北方佛教所稱「五護」（Pañca-rakṣā）眞言之一，時雖逾千百年，而民衆之篤信如故也。中國自西元四世紀迄八世紀，此經已經四譯，西藏文亦有譯本，尼泊爾（Népal）亦鈔錄不絕。近人在中亞西亞最初之發見，曾獲有梵文原本二殘卷，可見其流傳之遠。此經惟有幻術的價值，而絕無文學的趣味。其內容，則以一舊有之呪語爲中心，復以諸呪附益其間。按孔雀之在印度，視爲蛇之勁敵，「大孔雀呪」自爲滅除蛇毒救護災害之良呪。相傳昔有孔雀王名曰金光（Suvarṇā-vabhāsa），居於雪山（Himālaya），誦呪自護，一時忘誦此呪，與衆多孔雀婇女，從林至林，從山至山，而爲遊戲，爲捕獵怨家所縛，旋誦呪得脫。巴利（Pāli）藏《生經》（Jātaka）曾利用此事，撰有《孔雀生經》（Mora jātaka），《大孔雀生經》（Mahāmora jātaka）二經，並附以無數小說神話。其最簡之編，惟存呪語。其結尾之處，與梵本《大孔雀呪》大致相符。其孔雀呪即名曰paritta，此言擁

護是也。註者釋其義爲rakkhā，亦即梵文之rākṣā，意亦爲護。此呪崇信既久，巴利派之佛教乃收入其parittā之中。吾人頗信孔雀呪之發源，可追溯至佛教最古之時。

《大孔雀經》於此原始中心金光孔雀故事之週圍，增入不少枝節之事。經首爲苾芻莎底（Svāti）破薪爲蛇所螫之事，阿難陀（Ānanda）見彼苦痛，疾往佛所白佛。佛告阿難陀有「摩訶摩瑜利」（Mahāmāyūrī，此言大孔雀）明王大陀羅尼（dhāraṇī，此言呪）有大威力，能滅諸毒。佛說此呪之後，歷數諸種神道不能惱害持此呪者。所說諸神，名稱之衆，實爲佛教神團之大動員，尤以民衆所信神團爲衆。佛所說者，有七佛世尊，四大天王（Mahārāja），矩吠羅（Kuvera）長子珊逝耶（Naravahana），各地護持佛法之諸大藥叉（Yakṣa），二十八藥叉大將（Mahāyaksasenāpati），薛室羅末拏天王（Vaiśravaṇa）并諸法弟（dharmabhrātṛ）。復次說菩薩處胎時初生時及生已守護之鬼女，有十二大畢舍遮女（Mahāpiśācī），八大女鬼，七大女鬼，五大女鬼，八大羅刹女（Mahārāksasī），十大羅刹女，十二大羅刹女，十二天母（Mātṛ），復有一大畢舍支女（Mahāpiśācī）一髻（Ekajaṭā），是大羅刹（Rākṣasa Rāvaṇa）婦，居大海岸，復有七十七大羅刹女（Mahārākṣasī）。次又說一〇八龍王（Nāgarāja），過去七佛，慈氏菩薩（Maitreya），大梵天王（Brahmā Sahāpati），帝釋天王（Sakra），三十九河王（Nadīrajñī），五十八山王（Parvatarāja），二十八星神（Nakṣatra），分爲四方，方各七宿（Graha）。復有六十七仙人（Rsi），十三大毒藥（Mahāpra jāpati）。佛說此大孔雀明王眞言無能違越者，常得遠離一切不善之事，獲大吉祥云云。阿難陀聞佛說已，往以大孔雀明王法爲莎底救護，遂苦毒散消，此經之內容，大致如此。

此經梵本原文，業經阿登布（Serge d'Oldenbour）君刊載於《俄國帝立考古學會東方部記錄》（Zapiski Vostocnago otdyeleniya imp. Ruask. Arkheol. Obstchestva, t. ⅩⅠ, 1897～1898, Petersburg, 1899, p. 218.）之中，附於其帛脫羅維司基（Petrovski）君所輯〈梵文疏勒文鈔本殘卷〉一文之後。此種殘卷，業經阿登布君識爲《大孔雀經》，故以梵本《大孔雀經》附焉。此本爲印度部（India Office）所藏鈔本（此後省稱爲阿本），此外阿登布君並鑒定波衞（Bower）氏之鈔本，其中有數頁，亦爲《大孔雀經》文。渡邊（譯者按似爲渡邊海旭）君曾在英國《東方學會報》撰有〈與波衞鈔本部份相對之一漢文經文〉（A Chinese text corresponding to part of the Bower manuscript, J. R. A. S., 1907, P.261.）一文，並聲明擬將全文從事對勘。

佛頂尊勝陀羅尼經

一卷。唐·佛陀波利譯。又作《尊勝陀羅尼經》、《尊勝陀羅尼》。收在《大正藏》第十九册。內容敍述佛爲善住天子宣說攘災延壽之法，以示尊勝陀羅尼之靈驗。關於本經翻譯的因緣，依經首序文所載，唐高宗儀鳳元年（676），罽賓僧佛陀波利至山西五臺山頂禮，祈覩文殊菩薩聖容。時，一神異老翁示現，曰：「當返西國取梵本尊勝陀羅尼經，流傳漢土，即示文殊師利菩薩所在。」師聞言，乃重返本國。永淳二年（683）攜該經梵本復至京師。高宗勅令日照及杜行顗譯之。譯成之後，存留於宮內，未流布於世。師乃請還梵本，與順貞於西明寺再譯，以供流布。此經譯出之後，其中之「尊勝陀羅尼」頗有傳習者。我國各地亦往往有造立「尊勝陀羅尼經幢」以資攘災延壽之風氣。

按宋、明本及高麗本大藏經均收錄本經。其中，宋、明二本所收者較短，高麗本所收則係後人據原本加以補綴而成。故篇幅較長。本經異譯本甚多。除上述二譯本外，另有：①後周·智稱譯《尊勝陀羅尼並念誦功能法》（已佚）。②唐·地婆訶羅譯《最勝佛頂陀羅尼淨

除業障經》。③唐・義淨譯《佛頂尊勝陀羅尼經》。④宋・施護譯《尊勝大明王經》。⑤宋・法天譯《最勝佛頂陀羅尼經》。本經註疏有唐・法崇《佛頂尊勝陀羅尼經疏》二卷等書。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九;《貞元新定釋教目錄》卷十二;牧田諦亮(等)編《敦煌と中國佛教》。

佛垂般涅槃略說教誡經

一卷。姚秦・鳩摩羅什譯。又作《佛垂涅槃教誡經》、《佛遺教經》、《遺教經》。收在《大正藏》第十二册。內容敍述釋尊在入涅槃前,對弟子最後的教誡,謂當守戒、抑制感官欲望、靜心不怠,並提出具體的實踐項目。禪門甚重此經,與《四十二章經》、《溈山警策》合稱「佛祖三經」。

本經梵本已佚。全經篇幅甚短,然譯筆流暢,廣爲歷代佛子所講讀翫味,故註疏甚多。其中,以《遺教經論》(印度・天親菩薩造,陳・眞諦譯,收於《大正藏》第二十六册)最受後世所重視。該論分序分、修習世間功德分、成就出世間大人功德分、顯示畢竟甚深功德分、顯示入證決定分、分別未入上上證爲斷疑分、離種種自性清淨無我分等七科,以闡述菩薩所修之教法。此外,另有《佛遺教經論疏節要》(宋・淨源節要,明・袾宏補註,收於《大正藏》第四十册)一卷、《遺教經論法住記》(宋・元照著)一卷等。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十四;《歷代三寶紀》卷八、卷十一;太虛《佛遺教經講要》。

佛華嚴入如來德智不思議境界經

二卷。隋・闍那崛多譯。又作《入如來智德經》、《華嚴佛境界經》、《佛華嚴入如來不思議境界》。收在《大正藏》第十册。內容敍述佛在菩提場普光堂上說法,衆聲聞比丘、比丘尼、無量菩薩及不可說八部衆等皆列於會座。爾時,曼殊尸利菩薩與遮塞諸蓋菩薩酬答,演說如來之無畏及不可思議法門,說明信者當得種種三昧陀羅,具有無上功德云云。本經異譯本有:①梁・曼陀羅、僧伽婆羅共譯的《度諸佛境界智光嚴經》一卷。②北周・闍那耶舍譯《入如來智不思議經》三卷。③唐・實叉難陀譯《大方廣入如來智德不思議經》一卷等書。(以上諸本皆收於《大正藏》第十册)。在各譯本之中,以闍那崛多本最富古味,然文句甚爲難解。

佑順寺

位於遼寧朝陽市南塔街。清・康熙三十七年(1698),聖祖行圍木蘭時,應綽爾濟喇嘛蘇住克圖的奏請,遂勅建一寺,賜名「佑順寺」及檀香佛像一尊,至康熙四十六年竣工。乾隆四十八年(1783),清高宗出古北口,由熱河至盛京謁陵時,途中曾駐蹕於此寺。乾隆、嘉慶年間亦多有修繕。

全寺佔地萬餘平方公尺,有殿宇一百五十多間,重要者有天王殿、藏經閣、大殿、東西配殿、戲樓、鐘鼓樓等。現除鐘鼓樓、牌樓被拆毀外,其餘部分保存尚好。此中,大殿爲全寺最大的建築,殿外四周有浮雕神像,爲一般寺刹所少見。本寺第一代住持爲綽爾濟喇嘛蘇住克圖。師早年曾從學於達賴喇嘛,並曾任北京白塔寺住持,頗受康熙賞識。

〔參考資料〕〈佑順寺碑記〉(張羽新《清政府與喇嘛教》附錄)。

佑寧寺(藏Dgon-lung byams-pa-gling)

位於青海互助土族自治縣威遠鎭東南三十五公里處。藏語稱郭隆彌勒洲,簡稱郭隆寺。明・萬曆十二年(1584),達賴三世至青海講經傳教、授記建寺;萬曆三十年,達賴四世自內蒙入藏坐床,途經此地,當地十三部落以達賴三世授記爲由,聯合要求達賴四世建寺,然未獲允准。至年底,又派代表入藏請求,仍未有結果。至萬曆三十二年始破土動工。時,完成嘉色寢宮、經堂及部分僧舍,並建顯宗學院,初具寺院規模。其後,不斷擴建,至清・康

熙年間（1662～1722），擁有大小經堂、僧舍等二千餘座院落，僧侶七千餘人，設有顯宗、密宗、時輪、醫明四大學院。屬寺衆多，被譽爲「湟北諸寺之母」。雍正二年（1724）遭清軍燒毀，雍正十年，清世宗敕令重修，賜額佑寧寺。此後，屢有興毀。文革期間，僅存李家昂院落一處，1980年七月重新開放，續有重建。

此寺法會活動甚多。如每年農曆正月初二日下午至十六日上午，舉行正月祈願法會。三月十五日至四月十五日爲全寺辯經期會。並於四月十五日釋迦牟尼誕生、出家、成道紀念日，舉行曬佛等活動。六月初二日下午至初九上午舉行六月法會，以紀念釋迦牟尼初轉法輪。臘月則舉行夏合多勒（騾子天王）經會。又，此寺自創建以來，名僧輩出（尤以章嘉三世、土觀三世爲著）。在近代黃教教史及西藏文學史上，佔有極重要地位。

〔參考資料〕 韓儒林〈青海佑寧寺及其名僧〉（《現代佛教學術叢刊》㊾）。

伽那（梵Gaṇa）

古代印度的部族共和制。在古代，此詞原指人的集合。後來逐漸成爲表示政治的集合。依《摩訶婆羅多》、波你尼所撰書籍、佛教經典、耆那教經典之記載，在佛教出現前，印度地區的小國分立時代有許多部族共和國。其共和制即稱爲伽那或僧伽。其最高機構的會議也稱爲伽那或僧伽。釋尊將此制度及會議形式吸收到他所建立的僧團中，故稱僧團爲僧伽。

S. A. Dange 在《India from primitive Communism to Slavery》（1951年出版）書中，認爲伽那是印度雅利安人的原始共產社會。與以同一祖先爲血緣團體的種姓（Gotra）同義。伽那社會（即種姓社會），在私有財產制階級社會成立之後，逐漸瓦解。

〔參考資料〕 R. K. Mookerjee《Hindu Civilization》；R. C. Majumdar、A. D. Pusalkar《The History and Cultures of the Indian peoples》；S. A. Latif《An outline of the Cultural History of India》。

伽陀（梵、巴gāthā，藏tshigs-su-bcad-pa）

㈠九部教、十二部經之一：又作伽他、偈佗、偈。意譯爲諷誦、諷頌、造頌、偈頌、頌、孤起頌、不重頌偈。係依動詞的gai（有謠之意）語根而來，廣義指歌謠、聖歌。狹義指韻文形式的經文。多置於敘說的一段落或經文之末。爲區別重複述說長行之經文的偈頌（祇夜，geya），因此譯爲孤起頌、不重頌偈。《順正理論》卷四十四云（大正29·595a）：「言諷頌者，謂以勝妙緝句言詞，非隨述前而爲讚詠，或二、三、四、五、六句等。」

依《中論疏》卷一所載，偈有通別二種：

⑴通偈：指不論長行（散文）、偈頌，凡經文之文字數至三十二字者，稱之爲首盧伽陀，此即通偈，爲胡人數經之法。

⑵別偈：指必以四句而文義具備者；即不問三言、四言、五言、六言、七言，必滿四句，此稱結句伽陀。

《中論疏》又說偈有二種：⑴路伽偈，謂頌長行之偈，⑵伽陀偈，謂孤起偈。

一般最常見的偈，是以四句二行爲一偈，亦即一行十六言者有二行，而以半偈八字爲一句，則成四句二行。而偈中的韻律係由短音、長音交錯而生。其中第一句與第三句韻律相同，第二句與第四句相同。而且，常以四句詮表完整的意義，並具備主詞、賓詞。此種部類亦有以三行六句爲一偈之異體，如《羅摩衍那》、《摩訶婆羅多》即是。其他，有每句同律的十一言四句、十二言四句、十三言四句、二十言四句、二十一言四句等，以一句中字數有異，其韻律亦有別。

古來認爲，諸經論中之所以用偈有八種理由。即⑴以少字收攝多義，⑵作爲讚歎之用，⑶爲利養衆生，⑷爲後來者要略而說，⑸衆生中有好偈頌者，⑹易於誦持，⑺爲反覆重說長行的意義，⑻爲顯示長行中未言及者。此外，禮讚、梵讚或和讚等諸讚（stotra），也是偈

頌的一種。

(二)指法會時以一定曲譜所諷誦的偈頌：如日本眞言宗在讀誦三經時，於每卷之初皆先唱三經伽陀。

(三)爲阿伽陀（agada）的略稱：係一種良藥，可以消滅一切毒。

〔參考資料〕 (一)《大智度論》卷三十三；《顯揚聖教論》卷六、卷十二；《大毗婆沙論》卷一二六；《成實論》卷一；《瑜伽師地論》卷二十五、卷八十一；《大乘阿毗達磨集論》卷六；《大乘義章》卷一；《玄應音義》卷二十四。(三)舊譯《華嚴經》卷十；《華嚴經探玄記》卷六；印順《原始佛教聖典之集成》。

伽藍（梵、巴 saṃghārāma，藏 dge-ḥdun-gyi kun-dgaḥ-ra-ba）

寺院堂舍之通稱。爲僧伽羅摩、僧伽藍之略稱。意譯爲衆園，或稱僧園、僧院。又單稱阿藍（ārāma），意譯爲園。原指可供建設衆僧居住之房舍（毗訶羅）的用地，後轉爲包括土地及建築物的寺院總稱。《十誦律》卷五十六云（大正23·417c）：「地法者，佛聽受地，爲僧伽藍故，聽僧起房舍故。」此即伽藍的原義。又如華氏城的雞園、王舍城的迦蘭陀竹園、舍衛城的祇樹給孤獨園等，皆是著名的例子。

關於伽藍的施設，《十誦律》卷三十四有載，給孤獨長者以舍利弗爲僧坊師，取竹園之講堂、溫堂、食堂、作食處、洗浴處、門屋、坐禪處、廁處等之相貌，建造僧坊住處。又，巴利《律藏》〈大品〉（Mahā-vagga）中記載，佛聽許比丘七日間受用優婆塞建立的精舍（vihāra）、平覆屋（aḍḍhayoga）、樓閣（pāsāda）、樓房（hammiya）、窟（guhā）、房舍（pariveṇa）、庫藏（koṭṭhaka）、食堂（upaṭṭhāna-sālā）、廚房（aggi-sālā）、用房（kappiya-kuṭī）、廁房（vacca-kuṭī）、經行處（caṅkama）、經行廊（caṅkama-sāla）、井（udapāna）、井堂（upapāna-sālā）、浴房（jantāghara）、浴堂（jantāghara-sālā）、池（pakkharaṇī）、集會堂（maṇḍapa）、園（ārāma）、園地（ārāma-vatthu）。

中國開始建立寺院，據說始於東漢·永平年間（58～75）所建的白馬寺。三國時代，康僧會於江左地方傳教法，在建業築寺塔，號建初寺。其後，佛教漸盛，建立壯麗宏偉之寺院者不在少數；並有七堂伽藍之制，即伽藍須具有大殿、講堂、塔、鐘樓、藏經樓、僧坊、食堂等。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷九十九；《玄應音義》卷一；《慧苑音義》卷上、卷下；《大唐西域記》卷二；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；村田治郎《建築學大系4～II東洋建築史》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈僧伽と寺院〉。

伽耶山（梵 Gayā，巴 Gayāsisa，藏 Ga-yā-mgoḥiri）

位於中印度摩揭陀國伽耶城附近。即今伽耶市（孟加拉巴特那市西南九十六公里處）西南的婆羅門優尼山（Brahmayoni）。又作伽邪山、伽種山、誐耶山。全名羯闍尸利沙山（Gayāśīrṣa）。意譯象頭山。因山頂似象頭而得名。《大唐西域記》卷八云（大正51·915a）：「溪谷杳冥，峯巖危險，印度國俗稱曰靈山。自昔君王馭宇承統，化洽遠人，德隆前代，莫不登封而告成功。山頂上有石窣堵波，高百餘尺，無憂王所建也。（中略）昔如來於此演說寶雲等經。」

此山今爲印度教的聖地，山頂上有寺院。山之東南是三迦葉之一伽耶迦葉本生之村莊，其南有伽耶與那提二迦葉事火之故蹟。

此外，《俱舍論光記》卷十八記載，鷲峯山之北三、四里處有羯闍尸利沙山，爲提婆達多別立教團處，舊稱伽耶山，係因羯闍（gaja）與伽耶（gayā）之音相近，因此謬傳爲伽耶山。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷八；《佛本行集經》卷四十二、卷四十四；《文殊師利問菩提經》；《四

分律》卷三十一、卷三十三；《五分律》卷十六；《四分律開宗記》卷十八。

伽耶城（梵Gayā）

古代中印度摩揭陀國的都城，即今孟加拉巴特那市（Patna）西南九十六公里處的伽耶市。為與佛陀伽耶區別，又稱婆羅門伽耶（Brahma Gayā）。其附近頗多佛教遺蹟，東面有尼連禪河，西南有伽耶山（象頭山），南面有佛陀成道處佛陀伽耶。北面山丘上留存有古代佛教遺蹟的巖窟，內有阿育王時代的刻銘。鄰近處為戒賢、德慧二論師所住伽藍的遺址。此外，依《經集》〈小品針毛經〉（Sūciloma-sutta）所述，佛陀曾至此說法。東晉·法顯遊此地時，城內已告空虛荒涼；唐·玄奘《大唐西域記》卷八記此地云（大正51·915a）：「城甚險固，少居人，唯婆羅門有千餘家。」今伽耶市分成新舊二市，新市建築多為英國統治時代所建，居民以歐洲人為主。舊市有印度教寺院，前往巡禮之信徒頗多。該寺原為佛教寺院，其後為印度教所取代。

關於其地名由來，一說伽耶係大仙名。或謂伽耶本為阿修羅之名，相傳彼神通廣大，能令見者或觸者享昇天之樂。然閻魔王嫉妒之，訴諸於衆神。遂以聖石（dharmaśilā）重壓其頂，拘之於今伽耶舊市地區內云。

伽藍神

守護伽藍之神。又稱守伽藍神、護伽藍神、護僧伽藍神或寺神。依《七佛八菩薩大陀羅尼神咒經》卷四所述，護僧伽藍神有十八人，一名美音、二名梵音、三名天鼓、四名巧妙、五名歎妙、六名廣妙、七名雷音、八名師子音九名妙美、十名梵響、十一名人音、十二名佛奴、十三名歎德、十四名廣目、十五名妙眼、十六名徹聽、十七名徹視、十八名徧觀。此謂之為「十八伽藍神」。《勅修百丈清規》卷七〈節臘章〉四節土地堂念誦條下云（大正48·1152c）：「上來念誦功德，回向當山土地列位護伽藍神合堂眞宰。」宋·道誠《釋氏要覽》卷下云（大正54·303b）：「中國僧寺立鬼廟，次立伽藍神廟。」可見唐、宋代的禪家已有奉祀伽藍神的風俗。該書又引道世語云：「寺院既有十八神護，居住之者，亦宜自勵，不得怠惰為非。恐招現報耳。」該書夾註云：「凡寺壁有畫大神者，即是此神也。或問：世界之內伽藍無數，何只十八神而能遍護耶？答：一切神皆有無數眷屬，即是分任守護也無妨。」

此外，近世以來，中國佛教界常以關帝（關羽）為伽藍神。相傳隋代天台宗創始者智者大師，曾在荊州玉泉山入定；定中曾見關帝顯靈，率其鬼神眷屬現出種種可怖景象，以擾亂智者。經過智者大師的度化之後，關帝乃向智者求授五戒，遂成為正式的佛弟子，並且誓願作為佛教的護法。從此以後，這位千餘年來極受國人敬重的英雄人物，乃成為佛教寺院的護法神。

又，寺院中供奉伽藍神的堂宇，謂之伽藍堂。

佉梨（梵khārī、khāra，巴khāri，藏kha-ri、kha-ru、khal-ri、khal-ru）

古印度計物量之單位。又作佉利、佉棃、佉黎，譯為斛、十斛、石。《雜阿含經》卷四十八敍述阿浮陀地獄中衆生之壽量云（大正2·351c）：

「譬如拘薩羅國四斗為一阿羅，四阿羅為一獨籠那，十六獨籠那為一闍摩那，十六闍摩那為一摩尼，二十摩尼為一佉梨，二十佉梨為一倉，滿中芥子。若使有人百年取一芥子，如是乃至滿倉芥子都盡，阿浮陀地獄衆生壽命猶故不盡。」

《俱舍論》卷十一云（大正29·61c）：「如此人間佉梨二十成摩揭陀國一麻婆訶量。」依梵文《俱舍論頌》所載，婆訶乃vāha的音譯，相當於《雜阿含經》的一倉。

又，《楞伽阿跋多羅寶經》卷一云（大正16·482a）：「鉢他幾麵麥、阿羅麵麥幾、獨

籠那、佉梨、勒叉及舉利，乃至頻婆羅，是各有幾數。」其中，鉢他、阿羅、獨籠那、佉梨等詞，魏譯《入楞伽經》卷二及唐譯《大乘入楞伽經》卷一譯作一升、半升、一斛、十斛，認爲一佉梨即十獨籠那，而與《雜阿含經》所謂一佉梨爲五一二〇獨籠那大相逕庭。

摩尼爾・威廉斯（Monier-Williams）之《梵英辭典》，以一khāra爲三蒲式耳（約十公升）。耶斯喀（H. A. Jāschke）之《藏英辭典》，以一khal-ri（khāra）爲二十蒲式耳（約七千二百公升），相當於二十khal，一khal等於二十bre（droṇa）。

〔參考資料〕《小品般若經》卷十〈曇無竭品〉；《俱舍論寶疏》卷十一；《四泥犁經》；《大樓炭經》卷二〈泥犁品〉；《大品般若經》卷二十七〈法尚品〉。

佉留文（梵Kharoṣṭhī）

古代印度所使用的文字之一。又稱爲佉盧虱吒書，或稱佉盧書、佉盧虱吒、佉盧虱多書。意譯爲驢脣文字。流行地區係以西北印度爲主，並及於阿富汗、巴基斯坦、中亞等地區。阿育王碑文（西元前三世紀）中即有以此文體書寫的。該碑文是現存最古且最確實的資料。

按，佉盧虱吒爲梵名Kharoṣṭhī的音譯，意爲驢脣。因此，有謂此文字係驢脣（Kharoṣṭha）仙人所造者。但有人認爲「Kharoṣṭhī」一語出自於印度西北的佉盧虱吒羅（驢馬、駱駝）國。這種文字與波斯阿拉米（Aramäische）文字頗爲類似，由母音、子音、複合子音所組成，與子音結合的母音，是以記號作區別。文字的數目依地域之不同而有差別。在尼雅（Niya）出土的木簡中，有二五二字。

關於這種文字的起源，有些學者認爲阿克美那斯（Achaemenes）王朝統治西北印度時，爲便於書寫印度的口語，遂以古代波斯的阿拉米文字的基礎，再略加變更而成。但也有人認爲它與阿拉米無關，而是印度獨創的。對於這種文字的解讀，普潤塞（J. Prinsep）、康寧罕（A. Cunningham）等學者之成果頗爲豐碩。至於它與布拉夫米（Brahmi）文字孰先孰後的問題，有人主張佉留文在前，有人主張在後。二者之中，當以後說爲正。

〔參考資料〕《方廣大莊嚴經》卷四；《大毗婆沙論》卷八十二；《悉曇藏》卷一；G. Bühler《Indische Palaeographie》；Monier Williams《Sanscrit-English Dictionary, introduction》；S. Konow《Kharosthī-Inscriptions》；山田龍城《梵語佛典諸文獻》。

佉陀羅山（梵Khadīraka，藏Seṅ-ldeṅ-can）

七金山之一。又作竭地洛迦山、朅地洛迦山、朅達洛迦山、佉提羅迦山、佉提羅山、軻犁羅山、軻梨羅山、軻地羅山等。譯爲檐木山、檐林山、空破山、旃山。此山位於須彌山與鐵圍山之間，高四萬二千由旬，縱廣四萬二千由旬，因山上寶樹形似佉陀羅，故名爲佉陀羅山。

關於此山之位置，《長阿含經》卷十八〈世記經閻浮提洲品〉及其異譯《起世經》卷十、《起世因本經》卷十等書載爲七金山中最接近須彌山者。《俱舍論》卷十一、《順正理論》卷三十一則載爲七金山之第三；《瑜伽師地論》卷二載爲第五；梵文《大事》（Mahāvastu, Vol. Ⅱ. p.300）載爲第四。

此外，《善見律毗婆沙》卷四載七金山之第三是迦羅毗拘山（Karavīka）。此恐爲別名。而《有部毗奈耶藥事》卷十四所載佉達羅山（Khadiraka），其梵名雖與此山相同，但並非同一山。又，《大乘大集地藏十輪經》卷一、《大方廣十輪經》卷一等謂有一山名佉羅帝耶，乃牟尼仙之住處。《地藏十輪經》卷一、《地藏菩薩儀軌》等亦謂此山爲地藏菩薩之淨土。《慧琳音義》卷十八認爲佉羅帝耶山即佉陀羅山，係七金山之一、十寶山之一，高四萬踰繕那，位近須彌，光味仙人居此習驢脣仙所傳之玄象列宿法。

〔參考資料〕 《俱舍論光記》卷十一；舊譯《華嚴經》卷二十七；《十住經》卷四；《華嚴經探玄記》卷十四；《玄應音義》卷二十一；《虛空藏菩薩神咒經》；《虛空孕菩薩經》卷上。

佉盧虱吒（梵Kharoṣṭha）

古代印度傳說中的仙人。或作佉路瑟吒，略作佉樓、迦留，譯作驢脣。據《大集經》卷四十一、卷四十二言，賢劫之初，有一大城名曰瞻波城，其王之夫人多色欲，曾與驢私通成孕。所生之子頭耳口眼悉皆似驢，唯身類人而復粗澀。夫人見之心生驚怖，即委棄之。然該子以福力故處空不墜，時有羅刹婦名曰驢神，見兒不汚，念言福子，遂於空中接取洗持。將往雪山乳哺畜養，身體轉端正，唯脣似驢，是故名爲驢脣仙人。此仙人嘗爲諸仙聖人敍說虛空中諸列宿及日、月、五星之晝夜運行等事。相傳紀元後數百年西北印度所通行的佉留文，即此仙人所造。

似雲（1673～1753）

日本淨土眞宗本願寺派歌僧。俗姓河村，名金屋吉右衞門。號如雲，安藝國（廣島縣）廣島人。生性好和歌，嘗至京都從藤原實蔭學習，後遍歷諸國，居無定所。因慕西行之高風，乃四處查訪其塚所在，獲石山觀音之指示，終在河內國（大阪府）弘川寺覓得。師乃於西行墓旁建碑、結草庵，號春雨亭。

享保十六年（1731）六月，應伊達吉村之請，前往仙臺。後返回京都，仕於靈元上皇。在嵯峨天龍寺境內，大堰川旁建任有亭，並改名似雲。又於須磨浦上山中結茆，稱風月庵或虛空菴。晚年，移庵至西須磨源光寺，早晚誦《彌陀經》一卷，念佛百遍。寶曆三年七月八日，於和泉國（大阪府）踞尾村示寂，年八十一，世稱今西行。著有《似雲集類題》一卷、《詞林拾葉》、《葛城百首》、《西行舊跡記名》一卷等。

〔參考資料〕 《大谷本願寺通紀》卷八；《野史》卷二六一；《類聚名物考》卷五十二；《近世畸人傳》卷四。

似比量

因明學用語。因明八門之一。略稱似比。指錯誤的推論。即依不成、不定、相違等似因智生似義智，因而無法正確比知量度對境。商羯羅主《因明入正理論》云（大正32・12c）：「若似因智爲先，所起諸似義智，名似比量。」又云（大正32・12c）：「似因多種，（中略）用彼爲因，於似所比，諸有智生，不能正解，名似比量。」（沈劍英）

〔參考資料〕 石村《因明述要》。

似能破

因明學用語。因明八門之一。指因明論式中，對敵論無過而妄加破斥，或敵論有過而破斥不當，也就是敵對的論式圓滿無闕，却以它爲錯，而妄加駁斥；或敵者論式雖然有過，但破者不知其過失之所在，而於無過之處，妄加指責。前者如《因明入正理論疏》卷上云（大正44・93b）：「敵者量圓，妄生彈詰，所申過起，故名似破。」後者如《因明入正理論莊嚴疏》卷四所說：「亦有於他有過量中不知其過，而更妄作餘過類難，亦是似破。」

關於似能破的種類，印度之各派思想家所列數量頗不相同。茲表列如下：

(1)尼夜耶派《正理經》：列舉二十四種。
(2)龍樹《方便心論》：二十種。
(3)世親《如實論》：二十二種。
(4)陳那《因明正理門論》：十四種。

然而，天主的《因明入正理論》則將之括爲下列六種：於圓滿能立顯示缺減性言、於無過宗有過宗言、於成就因不成因言、於決定因不定因言、於不相違言相違因言、於無過喻有過喻言。

又，一方爲眞能破，他方即爲似能立。但一方爲似能破，他方則未必爲眞能立。

〔參考資料〕 《因明入正理論》；《因明入正理

論疏》卷上；沈劍英《因明學研究》。

似現量

因明學用語。因明八門之一。指謬誤的現量。所謂「似」，是指似是而非的、錯誤的。所謂「現量」，是指人的智力離開了分別，並且不錯亂，循著事物自相所得的知識。一般說來，佛家以「無迷亂」、「無分別」的純感覺知識爲眞現量。因此，迷亂的「邪智」和有分別的現量一概被視爲似現量。感覺產生迷亂，如看見一條繩子却誤以爲是蛇，這當然不是「正智」。而認識如果已達到思惟階段，形成了關於事物的概念。由於概念不是事物本身所具有的，所以佛家認爲其本質是錯誤的，故稱之爲似現量。（沈劍英）

〔參考資料〕 呂澂《因明入正理論講解》；石村《因明述要》。

似宗九過

因明學用語。又稱宗九過。似宗，即「不正的宗」。若是立論者所建立的宗，有宗依不極成之情況（即並非立敵雙方所共許的），或所立之宗不能收到悟他的效果，或本身具有自相矛盾等謬誤，這樣的宗就是似宗。因明家認爲似宗的過失仔細分辨起來有九種不同的情況，即：(1)現量相違過，(2)比量相違過，(3)自教相違過，(4)世間相違過，(5)自語相違過，(6)能別不極成過，(7)所別不極成過，(8)俱不極成過，(9)相符極成過。

此中，前五過係與現量、比量相違，故云五相違過；後四過係與所別、能別之極成、不極成有關之過失，故總稱爲四不極成過。五相違過爲古因明家所定。四不極成過乃商羯羅主所新設。又，新因明家合此似宗九過、因十四過、喩十過而成因明三十三過。

〔參考資料〕 《因明入正理論》；《因明入正理論疏》卷中；沈劍英《因明學研究》。

余慶（919～991）

日本天台宗僧。筑前國（福岡縣）早良人。俗姓宇佐。初就園城寺明仙（一說明詮）修天台教學，後從千光院行譽學密教。天元二年（979）以後，任園城寺長吏，翌年成爲法性寺第十代座主。由於法性寺之座主代代選自圓仁派（山門派），而余慶屬圓珍派（寺門派），因此引起兩派的紛爭。永祚元年（989），余慶受命爲天台座主，又引起山門派不服，遂產生永祚宣命之事件。乃導致天台宗之山門、寺門之決定性分裂。後余慶辭職，與門徒止住岩倉觀音院（大雲寺）。門下甚多，其中以穆算、勸修、勝算、慶祚等爲最著名，被稱爲四神足。

〔參考資料〕 《寺門傳通補錄》卷十三；《日本紀略後篇》卷九、卷十；《園城寺長吏次第》；《天台座主記》；《元亨釋書》卷十一、卷三十；《本朝高僧傳》卷四十八。

克文（1025～1102）

北宋臨濟宗黃龍派僧。俗姓鄭。號雲庵。陝州閿鄉（河南省閿鄉縣）人。初投復州（湖北省）北塔廣公出家，後參積翠黃龍慧南，嗣其法。因機鋒銳利，人稱文關西。嘗居高安洞山寺、聖壽寺、金陵報寧寺、廬山歸宗寺、泐潭（江西省宜豐縣）寶峯禪院等刹，頗得宰相王安石、張商英之推崇。崇寧元年十月十六日示寂。年七十八，法臘五十二。賜號「眞淨禪師」。塔於泐潭新豐。後人習稱之爲「眞淨克文」。

師與晦堂祖心、東林常總致力發揚臨濟宗黃龍派。常開堂說法，鉗鎚天下衲子。著有《雲庵眞淨禪師語錄》六卷（《禪宗全書》㊵）。弟子有兜率從悅、壽寧善資、洞山至乾、法雲果、報慈進英、石頭懷志、泐潭文準等人。

◉附：德洪〈雲菴眞淨和尚行狀〉（摘錄自《雲菴克文禪師語錄》附錄）

師諱克文，黃龍南禪師之的嗣，陝府閿鄉

鄭氏子。生而穎異，在齠齓中，氣宇如神人，與羣兒戲，輒相問答，語言奇怪，聞者駭愕不能曉，則復軒渠笑悅而去。奕世縉紳。既長，喜觀書，不由師訓，自然通曉。事後母至孝，母嚚，數困辱之。親舊不忍視其苦，使遊學四方。旅次復州，北塔寺長老歸秀，道價方重於時，詞辯無礙，因側聆坐下，感悟流涕，願毀衣冠爲門弟子。秀笑曰：「君妙年書生，政當唾手取高第榮親，乃欲委迹寂寞，豈亦計之未熟耶？」對曰：「心空及第，豈止榮親？又將濟之，委迹寂寞，非所同也。」秀奇其志而納之，服勤五年如一日。

年二十五歲，試所習爲僧，明年受具足戒，即遊京洛，翱翔講肆。賢首、慈恩，性相二宗，凡大經論，咸造其微。解帙捉塵，詞音朗潤，談辯如雲，學者依以揚聲。燕居龍門山，偶經行殿廡間，見塑比丘像，蒙首瞑目，若在定者，忽自失，謂同學者曰：「我所負者，如道子畫人物，雖曰妙盡，終非活者。」既焚其疏義，包腰而南，平易艱險，安樂勞苦，諸方大道場，多所經歷，自重其木。以求師爲難，嘗至雲居謁舜老夫，機語不契，不宿而去。又至德山應禪師，方夜參，雌黃先達，有六祖不及雲門之語，失笑。黎明發去。聞雲峯悅禪師之風，兼程而往，至湘鄉，悅已化去。嘆曰：「既無其人，吾何適而不可？」山川雖佳，未暇遊也。因此行寓居大溈，夜聞僧誦雲門語曰：「佛法如水中月，是否？云：清波無透路。」豁然心開。

時南禪師已居積翠，徑造其廬。南曰：「從什麼處來？」曰：「溈山。」南曰：「恰值老僧不在。」曰：「未審向什麼處去也？」南曰：「天台普請，南嶽雲遊。」曰：「若然者，亦得自在去也。」南曰：「脚下鞋是甚處得來？」曰：「廬山七百錢唱得。」南曰：「何曾得自在？」師指曰：「何曾不自在耶？」南公大駭。參依久之，辭去，至西山，翠巖長老順公與之夜語，自失曰：「起臨濟者子也，厚自愛。」而師亦神思豁然，德其賞音。及南公居黃龍，復往省覲。南公嘗謂師曰：「適令侍者卷簾，問渠卷起簾時如何？曰：照見天下。放下簾時如何？曰：水泄不通。不卷不放時如何？侍者無語。汝作麼生？」師曰：「和尚替侍者，下涅槃堂始得。」南厲語曰：「關西人眞無頭腦。」乃顧旁僧。師指之曰：「只這僧，也未夢見在。」南公笑而已。隆慶閑禪師與師友善。方掌客，閑問曰：「文首座何如在黃檗時？」南公曰：「渠在黃檗時，用錢如糞土，今如數世富人，一錢不虛用。」自是，爲同時飽參者所服。南公入滅，學者歸之如雲，所至成叢林。

熙寧五年，住筠州大愚，衆以師有道行，奔隨而至。太守錢公弋來遊，怪禪者驟多，即其室，未有以奇之。翌日命齋，師方趨就席，有犬逸出屛帷間，師少避之。錢公嘲之曰：「禪者固能伏虎，反畏犬耶？」師應聲曰：「易伏隈巖虎，難降護宅龍。」錢公大喜，願日聞道。乃虛聖壽寺，命師居之。師方飯於州民陳氏家，使符至，遁去。錢公繫同席數十人，將僧吏求必得之而後已。有見於新豐山寺者，即奔往，陳氏因叩首泣下曰：「師不往，吾黨受苦矣。」師曰：「以我故，累君輩如此。」因受之，遂闡法焉。未幾，移居洞山普和禪院。元豐之末，思爲東吳山水之遊，捨其居，扁舟東下。至鍾山，謁丞相舒王。王素知其名，閱謁喜甚，留宿定林庵。時，公方病起，樂聞空宗，恨識師之晚，謂師曰：「諸經皆首標時處，圓覺經獨不然，何也？」師曰：「頓乘所談，直示衆生日用現前，不屬古今，只今老僧與相公，同入大光明藏遊戲三昧，互爲賓主，非關時處。」又曰：「經云：『一切衆生，皆證圓覺。』而圭峯易『證』爲『具』，謂譯者之訛，其義如何？」師曰：「圓覺如可改，則維摩亦可改也。維摩豈不曰：『亦不滅受而取證？』夫『不滅受蘊而取證』，與『皆證圓覺』之義同。蓋衆生現行無明，即是如來根本大智。圭峯之言非是。」公大悅，因捨第爲寺，以延師爲開山第一祖。又以神宗皇帝問安湯藥

之賜崇成之，是謂報寧。歲度僧，買莊土，以供學者，而自撰請疏，有「獨受正傳，力排戲論」之句者，敍師語也。又以其名請於朝，賜紫方袍，號「眞淨大師」。金陵江淮大會學者，至如稻麻粟葦，寺以新革，室宇不能容。士大夫經遊無虛日，師未及漱盥，而戶外之履滿矣，殆不堪勞。於是，浩然思還高安，即日渡江，丞相留之不可。遂卜老於九峯之下，作投老庵。

紹聖之初，御史黃公慶基出守南康，虛歸宗之席以迎師。師曰：「今老病如此，豈宜復刺首迎送？爲我謝黃公，乞死於此。」其徒哀告曰：「山窮食寡，學者益衆，師德臘雖高，而精神康强，廬山自總祐二大士之後，叢林如死灰，願不忘祖宗，赴輿情之望。」不得已乃行。先是，黃公嘗望見師於丞相廣坐中，師旣去，丞相語公曰：「吾閱僧多矣，未有如此老者。」故公盡禮力致之。廬山諸剎，素以奢侈相矜，居者安軟暖，師率以枯淡；學者困於語言，醉於平實，師縱以無礙辯才，呵其偏見。未期年，翕然成風。三年，今丞相張公商英出鎭洪府，道由歸宗，見師於淨名庵。明年，迎居石門。崇寧元年十月示疾，十六日中夜沐浴更衣趺坐。衆請說法，師笑曰：「今年七十八，四大相離別，火風旣分散，臨行休更說。」遺戒弟子，皆宗門大事，不及其私。言卒而歿，壽七十八，臘五十二。茶毗之日，五色成燄，白光上騰，煙所及處，舍利分布，道俗千餘人皆得之，餘者尚不可勝數。塔於獨秀峯之下。

師純誠慈愛，出於天性，氣韻邁往，超然奇逸。見人無親疏貴賤，溫顏軟語，禮敬如一。主持叢林，法度甚嚴，有犯令者，必罰無赦。以故五坐道場，爲諸方所法。得遊戲三昧，有樂說之辯。詞鋒智刃，斫伐邪林，如墮雲崩石；開發正見，光明顯露，如青天白日。人人自以謂臻奧，至於入室投機，則如銅崖鐵壁，不可攀緣。性喜施，隨有隨與，杖笠之外，不置一錢。行道說法，五十餘年，布衣壞衲，翛然自守。於江西有大緣，民信其化，家家繪其像，飲食必祠。嗣法弟子，自黃檗道全、兜率從悅而下十人餘。此其平生大概也。至其道之精微，皆非筆墨可能形容。竊嘗論之，其棄儒冠而入道，類丹霞；弃經論之學而穎悟，類南泉；尋師之艱苦，凜然不衰，類雪峯；說法縱橫，融通宗教，類大珠；至於光明偉傑，荷擔宗教，類百丈。此非某之言，叢林學者之言也。嗚呼！兼古宗師之美而全有之，可謂集厥大成，光於佛祖者歟。

〔參考資料〕《石門文字禪》卷三十；《建中靖國續燈錄》卷十三；《禪林僧寶傳》卷二十三；忽滑谷快天《禪學思想史》。

克恩（Johan Hendrik Casper Kern; 1833～1917）

荷蘭之印度學者、佛教學者。生於爪哇。曾於柏林大學，從韋伯（Albrecht F. Weber, 1825～1901）學習梵語。1865年以來，任荷蘭萊頓（Leiden）大學教授。

氏不僅精通梵文、巴利文學，對於馬來·玻里尼西亞語之比較研究及古代爪哇語的研究，也有豐碩成果。此外，亦致力於佛學研究。嘗將《莎昆妲蘿》（Sakuntalā）譯成荷蘭語，復監修《印度研究》雜誌。1881至1883年出版《印度佛教史》（Geschiedenis van bet Buddhisme in Indië）。1891年，校訂出版梵文《本生鬘》（Jātakamālā）原典，1896年，以英文出版《印度佛教手冊》（Manual of Indian Buddhism）；並與日人南條文雄共同校訂出版《妙法蓮華經》之梵文原典，其後又出版英譯本。其所有論文均收於《論文彙編》（Verspreide Geschriften，十七卷，1913～1936）中。

克恩對於佛教的看法，頗多非常可怪之論。在其所撰《印度佛教史》書中，他以爲佛陀是太陽神，十二因緣即一年的十二月，六師外道是環繞太陽的行星。由於佛陀在「中夏」初轉法輪，因此「中道」乃成爲說法的主題

云云。

克勤（1063～1135）

北宋臨濟宗楊岐派僧。俗姓駱。字無著，又稱圜悟克勤、佛果圜悟。彭州崇寧（四川省崇寧縣）人。幼時投妙寂院自省出家，剃髮受具後，從文照及圓明敏行學經論。復謁眞覺勝、玉泉承皓、金鑾信、眞如慕喆、黃龍祖心、東林常總、白雲守端等師。後至舒州太平寺，參五祖法演而嗣其法。與佛鑑慧懃、佛眼淸遠被譽爲叢林三傑，世稱「演門之二勤一遠」；或稱「演門三佛」。

師甚受成都太守郭知章、宰相張商英、張浚、樞密鄧子常等人的推崇。北宋・政和年間（1111～1117），獲徽宗賜紫衣及「佛果禪師」號；南宋・建炎元年（1127）十月，又蒙高宗賜號「圜悟禪師」。嘗居成都六祖寺（後改爲昭覺寺）、潭州（湖南省）道林寺、澧州（湖南省澧縣）夾山、金陵蔣山太平興國寺、汴京天寧萬壽寺、潤州（江蘇省）金山龍游寺、南康郡（江西省）雲居山眞如禪院諸剎，大振法道。其間在夾山之碧巖，撰雪竇重顯之頌古百則的著語，編成《碧巖錄》十卷。南宋・紹興五年八月示寂，年七十三，諡號「眞覺禪師」。弟子有大慧宗杲、虎丘紹隆等人，著作除《碧巖錄》外，尚有《圜悟佛果禪師語錄》二十卷、《佛果擊節錄》二卷、《圜悟禪師心要》二卷。

◉附一：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一册〈克勤〉（摘錄）

克勤繼承法演的禪風，認爲「人人脚根下本有此段大光明，虛徹靈通，謂之本地風光」（〈示胡尙書悟性勸善文〉），强調「唯要人直下契證本來大事因緣」（〈示樞禪人〉）。克勤之出名，是由於他所作的《碧巖錄》。此書爲評唱雪竇重顯（980年～1052年）所作之《頌古百則》的，影響很大。禪宗不立文字，後來講禪者常取古德的語句，以爲典據。因此一些以機緣爲主的古德的語句，被整理成檔案保存了下來，這就是所謂的公案。這些公案一方面用來作爲判斷當前是非的準則，一方面則作爲去探討古德的領會和所說道理的資料。但是，由於公案的文字比較簡略、晦澀，意義很費揣摩，因此宋初以來，即有一些禪宗大師爲之作註。相傳最早有臨濟宗汾陽善昭（947年～1024年）集古人語句一百條，每條各用偈頌來陳述，稱爲頌古。繼之，雲門宗的重顯也作了《頌古百則》。從此，禪宗出現了一個新的流派，即從文字上追求禪意。克勤的《碧巖錄》在推動這一禪風的發展上，起了重要的作用。這是因爲，克勤《碧巖錄》雖以《頌古百則》爲基礎，但他在頌前加了垂示（總綱），在頌文中加了著語（夾註），同時再加以評唱（發揮），因而使公案意思更明顯，便於理解。然而這股流風發展下去也就使禪宗走向舞文弄墨的途徑，而失去了不立文字的本來面目。克勤的門人大慧宗杲，即有懼於此，而將《碧巖錄》刻板毀掉。但這並沒能制止它的流行，而且以後也繼續有同類的著作問世。

克勤的著作除《碧巖錄》外，尚有《擊節錄》、《語錄》和《心要》等。

◉附二：《佛祖歷代通載》卷二十（摘錄）

紹興五年八月五日，圜悟禪師示寂，諱克勤，字無著，彭州崇寧駱氏子。依妙寂院自省落髮受具。遊成都，從圓明敏行大師學經論，窺其奧，以爲不足恃，謁昭覺勝公問心法。久之出關，見眞如哲公，頗有省。時慶藏主衆推飽參，尤善洞下宗旨，師從之，盡其要。嘗謁東林照覺，頃之謂慶曰：「東林平實而已。」往見太平演道者，師恃豪辨，與之爭鋒。演曰：「是可以敵生死乎？他日涅槃堂孤光獨照時，自驗看。」以不合辭去，抵蘇州定惠，疾病幾死，因念疇昔所參俱無驗，獨老演不吾欺。會病間，即日束包而返，演喜其再來，容爲侍者。

値漕使陳君入山問法，演誦〈小艷詩〉云

：「頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲。」師侍側忽大悟，即以告演。演詰之，師曰：「今日眞喪目前機也。」演喜曰：「吾宗有汝，自茲高枕矣。」師因以是事語佛鑑懃，懃未之信。師曰：「昔云，高麗打鐵火星爆吾指頭，初謂建立語，今乃果然。」懃愕然無對。時佛眼禪師尚少，師每事必旁發之。二公後皆大徹，由是演門二勤一遠，聲價籍甚，叢林謂之三傑。演遷五祖，師執寺務，方建東廚，當庭有嘉樹，演曰：「樹子縱礙，不可伐。」師伐之，演震怒舉杖逐師，師走辟。忽猛省曰：此臨濟用處耳。遂接其杖曰：「老賊我識得你也。」演大笑而去，自爾命分座說法。

崇寧初，以母老歸蜀，出世昭覺，久之謝去。於荊州見丞相張無盡談華嚴要妙，逞辭婉雅，玄旨通貫，無盡不覺前席。師曰：「此眞境與宗門旨趣何如？」無盡曰：「當不別。」師曰：「有甚交涉？」無盡意不平，師徐曰：「古云，不見一色始是半提，更知有全提時節，若透徹方見德山臨濟用處。」無盡翻然悟曰：「固嘗疑雪竇大冶精金之語，今方知渠無摸索處。」師嘗有頌云：「頂門直下轟霹靂，針出膏肓必死疾。」偶與丞相意會，無盡喜曰：「每懼祖道寢微，今所謂見方袍管夷吾也。」澧州刺史請住夾山，未幾遷湘西道林。初，潭師周公，因提舉劉直孺願見師，至是皮相之不甚爲禮，及見開堂提唱妙絕意表，始增敬焉。

政和末，有旨移金陵蔣山，法道大振。僧問：「如何是實際理地？」曰：「何不向未問已前薦取？」僧曰：「未問已前如何薦取？」師曰：「相隨來也。」進云：「快便難逢。」更借一問，曰：「忘前失後。」進云：「若論此事如擊石火，只如未相見時如何？」師曰：「三千里外亦逢渠。」曰：「恁麼則聲色外與師相見？」答曰：「穿却鼻孔。」問：「忠臣不畏死，故能立天下之大名；勇士不顧生，故能立天下之大事；未審衲僧家又作麼生？」師曰：「威震寰區，未爲分外。」曰：「恁麼則坐斷十方，壁立千仞？」師曰：「看箭。」問：「不落因果，不昧因果，是同是別？」師曰：「兩箇金剛圈。」曰：「溈山撼門三下，又作麼生？」師曰：「不是同途者，知音不舉來。」嘗示衆云：「恁麼恁麼雙明，不恁麼不恁麼雙暗。不恁麼中却恁麼，暗裏隱明；恁麼中却不恁麼，明中隱暗。只如和座，子掇却許多建立恁麼，犯手傷鋒，且道喚作什麼？到這裡高而無上，深而無底，旁盡虛空際，中極鄰虛塵，淨裸裸赤灑灑，是個無底鉢盂，無影杖子。熊耳山前，少林峯下，老胡九年冷湫湫地守這間家具，深雪之中直得情忘意遣，理盡見除，方有一個承當。且道雙明雙暗，雙放雙收，是建立是平常，總不與麼也未。是極則處，且作麼生是極則處？擘開華嶽連天秀，放出黃河輥底流。」

宣和中，詔住東都天寧。太上在康邸，屢請宣揚。有偈云：至簡至易，至尊至貴，往來千聖頂顊頭，世出世間不思議。然是時，欽宗在東宮，師對太上預有至尊之識。建炎改元，宰相李伯紀表住金山，駕幸維揚，有詔徵見，顧問西竺道要。對曰：「陛下以孝心理天下，西竺法以一心統萬殊，眞俗雖異，一心初無間然。」太上大悅，賜號「圜悟禪師」。乞雲居山歸老，朝廷厚贐其行。至雲居之明年，復歸於蜀。太師王伯紹迎居昭覺。

紹興五年八月五日示寂，將終，侍者持筆求頌。書曰：「已徹無功，不必留頌，聊示應緣，珍重珍重。」擲筆而化，春秋七十有三，坐五十五夏，謚「眞覺禪師」，塔曰寂照。

〔參考資料〕《圜悟佛果禪師語錄》卷四、卷六；《大慧普覺禪師年譜》；《僧寶正續傳》卷四；《嘉泰普燈錄》卷十一；《五燈會元》卷十九；《佛祖統紀》卷四十六；忽滑谷快天《禪學思想史》。

克利須那（梵Kṛṣṇa）

印度教的神祇。又譯吉栗瑟拏，亦稱黑天。乃毗濕奴神諸多化身中最得人緣的神祇。根據《毗濕奴往世書》及《薄伽梵往世書》所載，克利須那降生於雅德夫族，幼年時屢發神

力，消除惡魔。曾率領雅德夫人前往卡提拉瓦半島的西部海岸，建宮廷於今古吉拉特耶邦的德瓦爾卡，並娶魯格米尼公主和其他婦女爲妻；而大敍事詩《摩訶婆羅多》所載，是克利須那由人類進入最高神的階段，其中最有名的〈薄伽梵歌〉一章係克利須那所說的福音書。克利須那所傳的福音對毗濕奴教內部，以及印度教各宗派都有重大的影響。在吠檀多學派裏，《薄伽梵歌》與《奧義書》同被視爲根本聖典。

及至現代，經由宗教、藝術等媒介，克利須那在印度人精神生活中仍扮演著重要的角色。至今毗濕奴教徒在每年的八月八日，還舉行克利須那誕辰慶祝法會。節日前一天起教徒禁食，守更直到午夜。隨後用水和牛奶沐浴克利須那神像，並向它禮拜。家家戶戶皆用甜食供奉神像，然後分食供物。此外，也舉行各種歌舞活動以資慶祝。

克孜爾石窟

新疆最大的石窟。又作赫色爾石窟、克子爾石窟、克孜爾千佛洞。位於新疆拜城縣克孜爾鎮東南約十公里的弋壁懸崖上，有「弋壁明珠」之稱，東西綿延約二公里。由於是庫車(即古龜茲國)周圍最具代表性的石窟寺，故又稱「龜茲千佛洞」。

根據1953年的調查，整座石窟羣有二三五三個窟洞。但窟形、壁畫比較完整的，只有七四三窟。由於這些石窟沒有明確的文字記載，故其詳細年代已不可考。但從壁畫的風格推斷，其開鑿時間大約是在東漢末年；全盛時期則在西元四至八、九世紀。至宋、元時代(十三世紀)，因爲西域的回教勢力日益强大，佛教日漸式微，石窟寺院也趨於沒落。

德國的東方學者瓦多·史密特曾將石窟加以編年，區分爲三類。即西元五百年前後所造的印度和伊朗式的石窟爲第一樣式；六百年至六五〇年混合二者特色建造的西域風格石窟爲第二樣式；八至九世紀的中國式石窟，是第三樣式。克孜爾石窟的洞形以長方洞居多，係仿印度支提堂而造。在主室內側塑造塔柱並開鑿石龕，周圍建造隧道形的迴廊。這些長方洞建造年代較其他洞窟爲晚，主要出現在第二、三樣式的石窟內。

洞窟中的佛像多屬塑造。壁畫則幾乎全以白色爲底。第一樣式是以粉紅、黃、白、綠色爲主，色調比較穩重。第二樣式的明暗對比十分强烈，最常使用的顏色是鮮藍色，並在佛像邊緣著上濃厚的色彩。

德國探險隊曾依照壁畫內容，將該壁畫所屬洞窟分別命名爲畫家洞、孔雀洞、航海家洞、財寶洞、摩耶洞、像洞、菩薩天井洞、十六騎士洞及音樂洞等等。顧名思義，這些壁畫並不只是以佛教爲主題，其中尙摻雜人物、風俗、裝飾、花紋，而展現出世俗種種形態。這些主題多半受到印度犍陀羅、希臘、波斯薩桑等壁畫風格的影響。

至於以佛教爲主題的壁畫，則多以佛傳及本生圖爲重點。例如在主室或方柱側壁，大規模地描繪說法圖、涅槃圖、荼毗圖及分舍利圖。這種形式也是此石窟羣壁畫的最大特色。主室的窟頂，則以日天、月天、風天、羅漢或共命鳥爲繪畫重心。窟頂周圍則描繪五十至六十種的本生、譬喻說法圖。本生圖是畫在獨特稜形中的一圖一景式壁畫，其中以象、猿、兔、獅子、龜等動物畫爲主要內容的本生譚，特別具有初期本生圖的清新風格。此外，燈明王本生及捨身飼虎圖，雖然構圖簡單，但也能有效地表現出犧牲與求道的艱苦過程。

若依樣式分類，畫家、孔雀及財寶洞應屬最古的第一樣式。菩薩天井洞、音樂洞，由於其中安置的佛、菩薩的表情極爲篤定，可判斷其爲六世紀末葉過渡時期的樣式。至於摩耶及十六騎士洞，則是藍色調强烈的第二樣式，安置於其中的佛菩薩表情較爲嚴肅。此外，在摩耶洞中也描繪了庫車的吐火羅族人像。從中可以發現到畫風已漸趨向風土、人物，以及西域地方色彩的描繪。

◉附：金唯諾〈新疆的佛教藝術〉（摘錄自《中國美術史論集》下編）

于闐、鄯善的佛教美術遺物，爲我們揭示了佛教美術傳入新疆的部分早期面貌，而龜茲克孜爾石窟等地的佛教美術，則比較全面地揭示了佛教美術在新疆形成獨特的民族面貌的情況。這正像不少在新疆集、譯的佛教經典一樣，它已經滲透著當地民俗的與文字的特點，不單純是梵文原本機械的直譯了。不少古語言學家的研究，就證實了漢譯某些佛典中有龜茲等地方因素。

克孜爾石窟在拜城縣克孜爾地區東南約十公里的戈壁山崖下。石窟羣背依明屋達格山。下臨渭干大河，隔河南望是雀爾達格山，沿渭干河東溯便可到達庫木吐喇石窟。克孜爾河、木扎提河也在明屋達格山下滙入蜿蜒東流的渭干大河。雀爾達格山，被認爲是古代的龜茲北山，在石窟羣山腳下滙集爲一的克孜爾河、木扎提河和渭干大河，被認爲是古代龜茲的西川水上游。維吾爾語言中克孜爾是紅色的意思，河水流經戈壁，沙石俱下，河水呈紅色，克孜爾石窟也就是因克孜爾河而得名。

克孜爾石窟羣已編號的洞窟有二三六個。這些洞窟羅列在東西約三華里的沙石山中。洞窟以蘇格特溝爲界分爲東西兩區，溝東區包括後山的洞窟在內有一百一十多個，溝西區的洞窟有一百二十餘個。在蘇格特溝西部第十窟山頂上有寺廟遺址一處，在溝東區後山二二〇窟前也有一座寺廟遺址。在編號的二三六個洞窟中，有七十五個洞窟窟形完整，壁畫保存也比較完好。許多洞窟中有龜茲文題記，個別洞窟殘存塑像。

這裏的石窟大體可分爲三種類型：六重斗四窟頂的洞窟有七個，這種石窟明顯是模仿木石結構；還有十二個穹頂方形窟；佔克孜爾石窟重要位置的，是分前後室的、富有本地特色的長方形窟。共有五十九個。這種洞窟，多半前室爲券頂，在前室之後結合刹心（中心柱）有間壁，把前後室分割開。間壁通道與中心柱，形成可以環繞進行宗教儀式的「右旋」。後室奧壁有涅槃像。這種窟形，從今天所了解的情況看，是這兒特有的建築樣式，可以稱爲龜茲型窟。

龜茲型窟，一方面適合佛教進行宗教儀式的要求（如右旋等）；一方面又符合這裏質地疏鬆的山岩的鑿造要求，中部有柱，使窟頂不易倒塌。但，這種石窟的特色，更重要的是在建築、壁畫、雕塑三者間的有機結合。龜茲藝術家們創造出這種形式，顯然是注意到了宗教各種題材的不同性質，以及當地人的經驗與好尙，長期摸索而成功的。這類石窟在長期發展過程中，雖然不斷地有局部的改變，但是，石窟中建築、雕塑、壁畫等的配置，都貫穿著有機結合的原則。一般都是在明亮、高敞的前殿，畫著釋迦牟尼出生前與在世時的故事與形像；而在陰暗、低窄的後室，則是釋迦牟尼入涅槃前後的情景。利用建築的前後、高低、明暗、曲折等部位以及造型上的特點，安置適合於表現的雕塑或壁畫，使雕塑或壁畫的主題內容與建築本身所體現的藝術效果有機結合，這樣的相互的影響下，往往增加了主題內容所要求的氣氛。這在設計上是一種創造，這使互相密切組合在一起的三種不同的藝術，不是各自獨立的拼湊在一起，而是因爲有機的組合，相互加强了藝術效果。當然，我們還必須看到，藝術家的這一創造，和其它許多藝術成果一樣，離不開宗教色彩。

在窟內，壁畫的布置，大體作這樣的安排：在前室正壁中部壁龕爲佛塑像；龕上部半月形的壁畫，畫佛傳故事的主要場面，如說法圖等；在龕周圍畫供養天人及伎樂；前室兩側壁及入口上方，畫佛傳圖，這種以佛說法爲中心的佛傳故事畫，只是在釋迦牟尼左右，配置不同活動的脇侍人物，以區別其情節。券頂上，則是在許多菱形區劃中，表現佛本生故事或譬喻故事。在中心柱左右通道的兩側，畫有天王像，中心柱側壁多作八國國王分舍利圖，中心柱後壁多作焚舍利圖。後室奧壁作佛涅槃像與

涅槃變。

這些出現於壁畫上的武士及其他世俗形像，給我們提供了瞭解當時龜茲人的習俗風貌的重要資料。以線描構輪廓，薄薄施以彩繪的表現手法，極爲細緻而又寫實地描繪了當時現實的僧俗男女。雖然人物面部還有類型化的傾向，而手勢動態卻有較多的變化。在某些方面同樣可以揭示當時習俗風貌的，是後殿涅槃變的有關圖畫。環繞著涅槃塑像的後壁所畫弟子舉哀圖，是現實僧侶生活的縮影，而對面龕壁上的分舍利圖，表現釋迦入寂以後，諸國爭欲分其舍利，阿闍世王率四種兵到拘尸城門外的光景。在城門的另一方是描繪在城內分舍利的狀況。馬和武士是以朱褐色線描輪廓。肉體薄施暈染，面貌與姿態富於表情，這些馬上的武士使我們想見到當時的那些龜茲勇士。「八國分舍利圖」是中原畫家曾經一再表現的題材，早在晉代，畫家顧愷之就畫過「分舍利圖」，但是無一遺存。龜茲的這些作品，却爲我們提供了瞭解這一題材的重要線索與資料。在內地，整個涅槃變壁畫的出現較晚。這裡的弟子舉哀、焚舍利等，圍繞涅槃塑像組成的涅槃變，是內地壁畫涅槃變的先驅，並且這些變相，也確實使我們清楚地了解到敦煌等地涅槃變創作的依據和在藝術上的發展。

在前殿四壁，表現釋迦降生後事蹟的佛傳圖，是大型的連續性壁畫。這些畫幅表現不同情節，常常採取以釋迦爲中心的相近似的構圖。只有極少部分，選擇不同的處理方法。如有的洞窟正壁畫的是娛樂太子。上部是太子悉達多在樂伎舞女的圍繞中，心頭仍然悶悶不樂，下部是宮女侍太子就寢。這幅畫是就原有壁面作的構圖，精密細緻。同時因爲是單獨處理的畫面，不以相對稱的說法圖形式出現，所以較自由，可以看成是當時風俗畫的代表。兩壁的佛傳圖，却以釋迦修道與說法爲中心，只依靠佛或其他人物的變化，來區別各自不同的內容，這種故事性壁畫作爲建築裝飾來看也是一種創造，它使整個洞窟達到極爲統一的裝飾效果。這種形式也爲內地石窟寺院所吸取，並進一步有所發展。如敦煌早期某些佛傳圖就是這種形式的直接繼承。而以後敦煌及中原的各種經變採取對稱的相近似的形式，也實際上是這種創造的影響。這種形式的故事畫雖然有較好的裝飾效果，很對稱，很統一。也有著很大的局限性。但是在表現不同情節時，某些較近似的場合，所顯示的內容就極不明確。有的，甚至難以肯定究竟表現的是釋迦一生的那一段事情。

這裏的涅槃圖、佛傳圖，都極爲明顯的透露了新疆早期壁畫與敦煌壁畫之間的聯繫。而這方面的聯繫也表現在本生圖上。

本生圖是龜茲壁畫中最常見的題材，它主要描繪在窟頂上。也有的畫在四壁。窟頂本生圖大多畫在菱形區劃中，本生故事包含了許多印度古代民間傳說。這些故事表現在這裡的繪畫上。是採取單幅構圖，一個完整的故事，要通過一個場面就能明確地表現出來，這就給畫家提出了艱鉅的構思任務。而龜茲的古代藝術家却創造性地完成了這一任務。

〔參考資料〕 閻文儒〈新疆最大的石窟寺遺址——拜城克子爾石窟〉(《現代佛學》)。

克雪曼德拉(梵Kṣemendra)

十一世紀喀什米爾著名詩人。生卒年不詳。雖被認爲是毗濕奴派的詩人，但也傾心於佛教，曾創作許多讚佛詩篇，其中，以《Avadānakalpalatā》最爲著名。該書係集錄本生譬喻故事kāvya調之詩集，由一〇八篇構成。後被譯成藏文(Byaṅ-chub-sems-dpaḥi, rtogs-pa-brjod-pa dpag-bsam-gyi ḥkhri-śiṅ)，頗受尊崇。此外，克雪曼德拉尚有不少作品流傳於世。有關詩論的著書尤多，大多收於《Hardās Sanskrit Series》和《Kāvyamālā Series》中。按，近人金克木在其《梵語文學史》第四章中，譯此人爲「安主(讖門陀羅)」。並謂此人著有《大故事花簇》(Bṛhatkathāmañjarī)云云。

克利須那穆爾提（Jiddu Krishnamurti；1895～1986）

印度宗教家。生長於婆羅門階級的家庭。年青時曾被「神智協會」（Theosophical Society，又譯通神協會）遴選為新時代的救世主。並在英國受教育。西元1921年，擔任神智協會為他設立的「世界明星社」的指導人，推動種種運動。其後，由於得到神祕啓示，乃轉而重視眞理的直接體驗，否定以組織的方式追求眞理，進而反對一切傳統的宗教形態。1929年，解散「世界明星社」，放棄「衆生之救世主」之稱號。爾後巡迴世界各國，進行以「人類之解放」為主題的演講。曾在歐美各國獲得廣泛支持。著作有數十部。又譯成中文者，有《般若之旅》（胡因夢譯）、《從已知中解脫》（若水譯）、《人生中不可不想的事》（葉文可譯）等書。

兌律（1695～？）

朝鮮僧。全州人，俗姓金。名從建，號月波。十五歲從妙香山佛智庵三藏習《史記》，後依雪峯落髮、受具足戒。二十九歲至安陵圓寂寺，謁見幻夢，見識大開。其後，往來於嶺南與湖南地方，參訪無竟、南岳、虎岩、影海、霜月諸僧，窮探理致。後歸妙香山建幢，三十餘年間，大行教化。寂年不詳，惟英祖在位時（1725～1776）師仍存於世，時人敬稱為北方和尚。著述有《月波集》一卷，內收錄五言絕句、五言律詩、七言絕句、七言律詩、香山誌、自敍（即月波平生行跡）等。

免丁錢

南宋時代僧道所須繳納的免役稅。又稱淸閑錢。《佛祖統紀》卷四十七紹興十五年（1145）條云（大正49・425c）：

「勅天下僧道始令納丁錢，自十千至一千三百凡九等，謂之淸閑錢。年六十已上及殘疾者聽免納。道法師致書於省部曰：大法東播千有餘歲，其間汚隆隨時，暫厄終奮，特未有如今日抑沮卑下甚也。自紹興中年，僧道征免丁錢，大者十千，下至一千三百。」

唐代已來，僧侶及道士本是免租免役。但至南宋・紹興十五年（1145），朝廷認為一般官民都要負擔身丁錢，不能唯獨僧道免納。於是對僧道課免丁錢，以作為國家的新財源。其稅賦規定，律僧一年納五貫，禪僧及道士各二貫。住持、長老、法師、紫衣、知事等依次增加，而以十五貫為最高限額。

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》卷二十；《宋會要稿》卷六十六；《建炎以來繫年要錄》卷一五三；《建炎以來朝野雜記甲集》卷十五；《勅修百丈清規》卷一〈聖節〉；《禪林象器箋》〈錢財門〉；塚本善隆《中國近代佛教史の諸問題》；《桑原博士還曆祝賀東洋史論叢》。

冶開（1852～1922）

江蘇省江都縣人。俗姓許。法號淸鎔，字冶開。十一歲出家，十三歲從儀徵縣天寧寺蓮安就學，二十歲以後，參常州天寧寺定念且嗣其法。徧歷普陀、九華、五臺、終南、峨眉諸山。三十八歲，繼其師董理常州天寧寺，後移居杭州靈隱寺。師道高行潔，聞其風而發心之居士甚多。曾重修天寧寺大殿及禪堂、太平寺之文筆峯寶塔、杭州靈隱寺大殿，以及上海玉佛寺之念佛堂等。並頗致力於慈善賑濟事業。民國八年北五省發生旱災時，師曾親自北上放賑。民國九年得中風症，仍專心誦《華嚴經》，日課四卷，十一年十月二十日寂，年七十一。弟子顯澈撰年譜，蘊寬撰傳。

〔參考資料〕《新續高僧傳》卷三十五；蔣維喬《中國佛教史》卷四；東初《中國佛教近代史》第二十四章。

利言

唐代僧。西域龜茲國人。本名地戰濕羅（眞月）。字布那羨。東印度沙門法月遊西域時，師從之修習內外學。開元十四年（726）受具足戒，廣究律論、大小乘經、梵書、漢書，

乃至石城四鎮、護密、戰于、吐火羅之語言。開元十八年，從法月東遊。二十年入長安，曾參與《般若心經》之譯述。天寶二年（743）法月示寂後，歸故山。

天寶十三年，再度東遊，入武威，住龍興寺及報恩寺，襄助不空三藏譯經。貞元四年（788），般若三藏譯《六波羅蜜經》時，奉命任翻譯，翌年隨侍般若三藏，任《那羅延力經》的翻譯。其後不知所終。著有《梵語雜名》一卷。西明寺圓照集其遺文，編爲《翻經大德翰林待詔光宅寺利言集》二卷。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷二；《貞元新定釋教目錄》；大村西崖《密教發達志》卷四。

利涉

西域人。生於婆羅門家，生歿年不詳。爲唐・玄奘之門人。精研羣經衆論，深獲中宗欽重。開元年中（713～741），大理評事祕校韋玎奏請釋道二教對論，玄宗乃下詔三教各選一百人於內殿論議。師與韋玎分別代表佛道二教，而相互對論。往返數百千言，終令韋玎辭屈，朝廷爲建明教寺，賜號「明教大師」。師因此而著《立法幢論》一卷，時人說及講論者，每以師爲最。晚年被謫至漢東。不久獲赦，住南陽龍興寺，爲慧忠國師所重。大曆年間（766～779），西明寺圓照集其言行，撰成《大唐安國寺利涉法師傳》十卷。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十七；《六學僧傳》卷十六。

利嚴（870～936）

新羅禪僧。俗姓金，雞林（慶尙北道）人。十二歲投迦耶岬寺德良出家。十七歲依道堅律師受具足戒。眞聖女王九年（895）入唐，師事雲居道膺。六年後受法印。自此遍參善知識。孝恭王十四年（910）返國，應金海府蘇律熙之邀請，住羅州勝光山，四年後復受高麗太祖迎請。太祖於十五年（932），在海州（黃海道）靈山建須彌山廣照寺，命師駐錫，宣揚禪風。其學徒衆多，有處光、道忍、貞能、慶崇等人。人稱須彌山派，爲禪門九山之一。十九年八月十七日示寂，享年六十七歲，法臘四十八。諡號「眞澈大師」，塔號寶月乘空，崔彥撝爲其撰碑銘。

〔參考資料〕《唐文拾遺》卷六十九；《海東金石苑》卷三；《朝鮮金石總覽》卷上〈有唐高麗國海州須彌山廣照寺故教諡真澈大師寶月乘空塔碑〉。

刪定止觀

書名。三卷。唐・貞元二年（786）梁肅撰。收錄在《卍續藏》第九十九册。係節略天台宗三大部之一的《摩訶止觀》而成。共計十章，即大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、指歸。梁肅曾任唐代翰林學士，師事荊溪湛然，通達天台學。以有感於《止觀》文義深廣，初學者不易明瞭，因而刪定要文撰成本書。

刪定四分僧戒本

一卷。唐・道宣刪定。道宣爲南山律宗之祖，尊奉《四分律》，畢生致力於律學之弘揚，世稱南山律師。

本書係道宣於唐・貞觀二十一年（647），在終南山豐德寺參校佛陀耶舍所譯《四分僧戒本》三本刪定而成。全書文句簡潔，頗易於熟誦。自唐・大中至宋・宣和年間（847～1125）最爲盛行。然南宋以後即告散佚。明清以來，但用佛陀耶舍譯本。

〔參考資料〕《續修四庫全書提要》〈刪定四分僧戒本〉條。

別教

天台宗所立化法四教之一。指《華嚴》等諸大乘經中所宣說的不共二乘之教旨。此教係別爲菩薩說恆沙俗諦之理，用道種智斷塵沙之無知及界外之見思無明，修諸波羅蜜自行化他之行，立三賢十聖之位次，以無礙道金剛喻定爲因，解脫道涅槃四德爲果，異於二乘。

別教一稱，其義有二：

⑴**不共義**：指此教乃獨爲界外菩薩所說，不共二乘，故稱別教。智顗《四教義》卷一云（大正46．722a）：「此教不共二乘人說，故名別教。」

⑵**別異之義**：諦觀《四教儀》（大正46．778a）：「別前二教，別後圓教，故名別也。」此教與藏通二教之間，有界內、界外之別；與圓教相比，有隔歷、圓融之異，故稱別教。

智旭《教觀綱宗》卷下取別異之義作解釋，並舉教、理、智、斷、行、位、因、果等八法明其別相（大正46．940b）：「教則獨被菩薩，理則隔歷三諦，智則三智次第，斷則三惑前後，行則五行差別，位則位不相收，因則一因迴出，不即二邊，果則一果不融，諸位差別。」

此教所明之法門，就三諦而言則指隔歷三諦，說四諦則爲無量四諦，約十二因緣則是不思議生滅的十二因緣等。較前之藏、通二教超勝，又爲後之圓教鋪前路。別教所觀之宇宙有本體與現象二種，前者指湛然平等之理，後者指森羅差別之事。而理、事二法當體不能直接融即，其事並非理之本性所具之緣起，而是另會於無明而現前者，如同澄湛之海面，因風而起千浪萬波，其千浪萬波原非海水之本性所具有，乃因風而起所致。此即所謂但理隨緣者。然而，此教並非完全不談相即，而是攝相歸性，將差別之事歸於平等之理，亦即所謂背面相翻之即。

此教所用之觀法爲次第三觀，即觀隔歷三諦之理而次第生三智，前後斷三惑，遠離二種生死。依光謙《台宗綱要》所釋，先修析空、體空二種空觀以破見思之有執。再修假觀破空執，破空、有二執後，修中道觀斷除界外之無明惑。此稱次第三觀。此中，修空觀遠離分段生死，修假、中二觀離變易生死。

關於別教所設的行位，據《瓔珞經》所載有五十二位。即十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺。就中，十信位伏三界見思煩惱，與藏教的七賢位、通教的乾慧及性地齊等。十住位中，第一住斷見惑，第七住斷思惑，與藏通二教之佛果齊等。第十住斷界內塵沙惑，第十行斷界外塵沙。十回向位伏無明惑。地上斷十二品無明而入妙覺位。坐於蓮華藏世界七寶菩提樹下之大寶華王座。現圓滿報身，且神通自在，分身應化無量世界，說法利生。此是別教果頭之佛，與藏通二教之佛業緣已盡、灰身滅智者不同。

〔參考資料〕《觀音玄義》卷下；《法華玄義》卷一（下）、卷二（下）～卷五；《四念處》卷三、卷四；《四教義》卷二、卷三、卷九、卷十；《天台八教大意》；《止觀輔行傳弘決》卷六之四；《天台四教儀集註》卷下；牟宗三《佛性與般若》；靜權《天台宗綱要》。

別當

日本佛寺內的職位名稱。爲掌管一山寺務的長官。係自奈良朝以來所設的職官，以天平勝寶四年（752）良辨擔任東大寺別當爲始。其後，興福、元興、大安、藥師、西大、法隆、弘福、四天王、崇福等亦設別當之職。就中，東大寺別當之部屬，有從僧、沙彌及童子各二人，其他諸寺別當則各設從僧一人、沙彌一人、童子二人。任期爲四年（貞觀十三年時，871年），然亦有連任者。

別當有大別當（正別當）、小別當（凡僧別當）、權別當（修理別當）、俗別當之別。大別當由僧綱擔任，權別當由經三會講師的常住學者擔任。俗別當由在俗的文武顯官擔任，處理伽藍的建立、整修，以及試驗、度牒等宗內庶務。此外，朝廷公職亦有用此別當之稱者，如檢非違使別當、內教坊別當、大學別當、內膳別當等。

〔參考資料〕《東大寺別當次第》；《延喜式》卷二十一；《僧侶官位志》；《續日本後紀》卷六；《日本宗教制度史料類聚考》。

別境

唯識家所立六位心所之一。共有五種，謂之「五別境」。即指欲（chanda）、勝解（adhimokṣa）、念（smṛti）、定（samādhi，三摩地）、慧（prajñā）等五種心所，以其皆緣各別境而起，因此得名。爲「遍行心所」之對稱。

所謂遍行心所，具一切性、一切地、一切時、一切俱等四義；而別境心所則只具一切性、一切地二義。亦即此別境心所於善等三性及三界九地遍起，然因僅緣各別之境，不緣一切境，亦非相續，非心有即有，故無一切時，未必並生，故無一切俱。

小乘有部將此五別境心所與五遍行合稱爲十大地法，視之爲遍與一切心相應之心所。對此，《成唯識論》卷五、《唯識述記》卷六（本）詳細予以論破，謂「欲」以希求所樂境爲性，故非遍行；「勝解」以於決定境審決印可爲性，縱有異緣，也不能引轉令生疑惑，於猶豫之境與非審決心均無「勝解」，故「勝解」非遍行；「念」以於曾習境令心明記不忘爲性，對於不曾受習與雖曾受習而不能明記之境全不生念，故「念」非遍行；「定」以於所觀境令心專注不散爲性，若心隨境轉則無定，故「定」非遍行；「慧」以於所觀境簡擇爲性，於觀境愚昧的心中無簡擇力，故「慧」非遍行。故知此五心所非與一切俱起，且必緣於別別之境而轉，故名別境。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷三；《顯揚聖教論》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《大乘五蘊論》；《大乘百法明門論》；《成唯識論述記》卷五（末）、卷六（本）；《唯識義私記》卷二（末）；《觀心覺夢鈔》卷上。

別請

指俗家佛弟子特別邀請僧衆中之某僧接受施食供養。由於施食之利養應屬十方僧，故僧衆接受在家人之施食請待，須以僧人之臘次依次第赴請。因此，若接受個別邀請，此猶如擅取十方僧物，依戒律，是犯波逸提罪。又由僧衆中別請四人以上，稱爲「別請衆食」，受之亦犯波逸提罪。《增一阿含經》卷四十五云（大正2・792b）：「如來而歎說施衆之福，不歎別請人之福。」《梵網經》卷下云（大正24・1007a）：「若佛子，一切不得受別請利養入己。而此利養屬十方僧，而別受請即取十方僧物入己。（中略）次第請者即得十方賢聖僧。而世人別請五百羅漢菩薩僧，不如僧次一凡夫僧。若別請僧者，是外道法，七佛無別請法，不順孝道。若故別請僧者，犯輕垢罪。」

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十一〈聖行品〉；《仁王般若波羅蜜經》卷下〈囑累品〉；《四分律》卷十三；《十誦律》卷四十八；《摩訶僧祇律》卷二十。

別蚌寺（藏Ḥbras-spuṅs）

藏傳佛教規模最大的寺院，總面積二十多萬平方公尺。位於拉薩市西北五公里的半山坡上。一稱哲蚌寺，與甘丹寺、色拉寺合稱拉薩三大寺。

此寺主要是仿造印度著名的密教寺院而建。寺名ḥbras-spuṅs是梵文dhānya-kaṭaka（意爲穀堆）的藏譯。創建於西元1417年左右（明朝永樂年間），即格魯派的開祖宗喀巴逝世前一、二年，由宗喀巴的高足絳央却杰（Ḥjam-dbyaṅs chos-rje）奉師命所建。其後三十餘年絳央却杰皆駐錫此寺。迄達賴五世重建布達拉宮之前，此寺一直是達賴喇嘛的坐牀地。

此寺的組織結構猶如一所佛教大學。內設教學、教儀、教務、雜務四大部，並設有四所扎倉（經學院）：羅塞令、果芒及德央三扎倉以學習顯宗理論爲主，阿巴扎倉則研習密法。扎倉下設康村，即習經喇嘛之宿舍住所。羅桑康村爲蒙古喇嘛的住所，哈木東康村爲青海地區喇嘛的住所，羅巴康村爲四川、昌都地區喇嘛的住所。

此寺之主要建築有措欽（藏語意爲集會）

大殿、噶丹頗章（宮）、四大扎倉及康村等。措欽大殿規模最大，內有一八三根大柱，可容納九千名喇嘛誦經。殿正中供文殊菩薩與白傘蓋像，殿堂中部有天窗，但大多掛滿彩色唐卡（絹軸畫）、帷幕，使整個佛殿甚為幽暗，只有一小束光線透過天窗直射佛像。此象徵「舉世渾黑，唯有佛光」。噶丹頗章為達賴二世於明・嘉靖九年（1530）所建。二、三、四、五世達賴喇嘛均在此施政居住，亦稱極樂宮。此外，寺內珍藏甚多歷史文物、佛教經典、法器、供器、唐卡及各類工藝品。

別向圓修

指天台宗別教之十迴向位，有圓修空、假、中三觀之義。別教所修之觀法為次第三觀，而至十迴向位之行人，於十住位已修空觀，於十行位已修假觀，用其二觀成就之心修中觀時，三觀皆在一心，此大體與圓教不但中之所觀相同，此稱別向圓修。湛然《止觀輔行傳弘決》卷六之四云（大正46・353a）：「言修中者亦寄次第，實而言之三觀圓修。以二觀心修於中道，是故至此即名圓修。故四念處云，別向圓修即此意也。」而別相圓修之極，斷一品無明，證一分眞如，成為初地之人，與圓教初住之斷證相同，是所謂初地初住證道同圓者，即初地已上皆為圓人。

〔參考資料〕《台宗二百題》卷十四。

別時念佛

指設立特別道場，於特定之日期內精修念佛。為尋常（平生）念佛的對稱。此種念佛異於尋常念佛及臨終念佛。係依據《阿彌陀經》所說一日乃至七日執持名號之意趣，最長達九十日，入道場，清淨身心，屏除種種惡緣，而不斷念佛。

別時念佛之法，原出自善導《觀念法門》所說的入三昧道場之法。其文曰（大正47・24a）：「行者等從月一日至八日，或從八日至十五日，或從十五日至二十三日，或從二十三日至三十日，月別四時佳。行者等自量家業輕重，於此時中入淨行道。若一日乃至七日，盡須淨衣，鞋韈亦須新淨，七日之中皆須一食長齋。（中略）於道場中晝夜束心相續，專心念阿彌陀佛，（中略）念念作見佛想。」近世台灣佛教界盛行的「打佛七」，其意義與方式與此大體相同。

〔參考資料〕《往生要集》卷中（末）；《淨土宗要集》卷二、卷四。

別理隨緣

又稱但理隨緣，或一理隨緣，是闡釋天台四教中別教所顯的眞如也有隨緣義，是天台宗山家一派的學說。

隨緣義本來出於賢首宗唐・法藏的《大乘起信論疏》，但是在天台宗唐代湛然的著述中也曾多次引用過。如他在《止觀大意》中說（大正46・460b）：「隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。」又，《金剛錍》中也說（大正46・782c）：「萬法是眞如，由不變故；眞如是萬法，由隨緣故。」

後來宋・知禮中興台教，嘗著《十不二門指要鈔》，認為隨緣義通於圓別兩教，不僅圓教有隨緣義，別教也有隨緣義。別教實際具有隨緣和不隨緣二義，因此建立了別理隨緣的理論。他指出湛然的著述中，對於別理隨緣雖未明顯說出，却已備有其義。並以天台宗立義與賢首宗相衡量，證明賢首宗的隨緣義只相當於台宗別教。

知禮確定圓別二教隨緣義的差別，在於體用相即與否。他提出必須體用不二，全用即體，才能算是相即。如果單說眞如隨緣，不談理具，也仍然不是相即。根據這個意義，可以分析出：

(1)九法界即佛法界，是圓教義；離九法界說佛法界，是別教義。因此，圓教是體具隨緣，修與性體用恒同，修中九法界即性中九法界；別教是但理隨緣，九法界不是性具，只隨緣起，佛法界但理不即九法界。

⑵圓教無明與法性體同，全體隨緣，隨緣事即不變性，障旣即德，不須斷除；別教無明與法性體異，但中之理能隨染緣作九界法，是由於無明的作用，無明惑性定能爲障，必須破九法界，顯佛法界但理。

⑶圓教談理具諸法，方名無作；別教只談一理隨緣變造諸法，不成無作。

⑷圓教所說的不變是以理具三千爲當體體，隨緣是以事造三千爲當體體，同以一念妄心爲所依體；不變是以性具三千、相相宛然爲相，隨緣是以眞如無明互相熏習成染淨二用爲相。別教所說的不變是以眞如一性、如來藏理爲當體體，無明差別爲所依體，隨緣則以無明差別爲當體體，如來藏理爲所依體；不變是以一理無差爲相，隨緣是以無明差別爲相。

知禮認爲如果不談體具，不論隨緣與不隨緣，都只是依據帶方便義的一面，都屬於別教。關於別教雙具隨緣與不隨緣二義，知禮更引據智顗《法華經玄義》卷二（下）的解釋，別教或說法性生一切法，是說法性隨無明緣生九界法，乃是隨緣義；或說黎耶生一切法，則是直說無明生法，不說眞如隨緣，乃是不隨緣義。他指明不隨緣與「凝然」義同，賢首宗以隨緣與凝然二理簡別性相二宗和終分二教，在天台宗則同屬於別教。他又說到隨緣和不變的關係：不變未必隨緣，隨緣必有不變。因爲隨緣是眞如性隨緣，如果在隨緣時改變，就不能稱爲「性」了。

至於湛然引用賢首宗隨緣義的本意，不只是用了隨緣義闡釋圓教，還多次用以闡釋別教。知禮曾從他的著述中指出了顯著的幾點：

⑴湛然在《法華經文句記》卷一裡，曾經說到別教但理也是「從無住本立一切法」，如果別理不隨緣，怎能造一切法？

⑵湛然在同卷裡，又說到別教「眞如在迷，能生九界」，眞如即是生法之本，怎能說不隨緣呢？

⑶湛然在《止觀輔行傳弘決》卷一，曾經以「如來藏爲善不善因」解釋「別教根塵一念爲迷解本」，既然以隨無明緣作九法界爲迷，以隨師教作佛法界爲解，就說明了別教有隨緣義。此外還舉出了其他的依據。

知禮對於賢首宗法藏的立義，認爲是一理隨緣作差別法。一理即眞如清淨是能隨，九法界差別是所隨；差別是無明的相狀，淳一則是眞如的相狀。這樣，隨緣時，即一性與無明合時，就有差別；不隨緣時，即眞如守於自性、未涉及緣起諸法時，就沒有差別。既然眞妄和合才能隨緣，就類似二物相會。如果斷了無明，也就滅了九法界，只有一性，就不是體用不二的相即義。雖然賢首宗也曾談到不變與隨緣相即，但是由於所立佛果唯一眞如，必須破九法界差別才能歸佛法界一性，因此只有即名而無即義。至於天台宗所明圓教的隨緣義，三千理體隨緣起三千事用，體即不變，用即隨緣，全體起用，只一三千；不隨緣時，理具諸法，即理中自有立一切法義，因而三千宛爾。既然除無明有差別，就是差別法與體不二的相即義。他根據賢首宗不談理具諸法，不能法法宛爾，把賢首宗的隨緣義判爲只齊天台別教。

知禮立別理隨緣義，當時台宗諸師多不同意。後人把知禮這一學派稱爲山家，而把他的反對論者稱爲山外。山外反對論者，先有繼齊作《隨緣指濫》提出非難，認爲不變隨緣是圓教理，別理豈有隨緣。知禮曾作《別理隨緣二十問》，反問繼齊。其後元穎作《隨緣徵決》，以代繼齊答二十問，並批破知禮立義。又智圓曾經寫了一封長信，邀請子玄同破，子玄因作《隨緣撲》以助繼齊、元穎，意圖撲滅別理隨緣之義。當時仁岳在知禮座下，綜合繼齊、元穎、子玄難意，作《別理隨緣十門析難書》，廣加析破，扶成師義。仁岳初承師說，後復背宗，善月《台宗十類因革論》評爲雖曾及門而不達深旨，認爲《十門析難書》中乖於道理、謬於是非者頗多。可度《十不二門指要鈔詳解》也說《十門析難書》有未盡之處。此外還有可觀，他雖宗四明，但却認爲別理隨緣所依據的文義只是生法而不是隨緣。善月《因革論

》說他「出入彼此，惑於他家之說，故信之不及」。並指明「別圓生法必由眞如變造而得，未有不本隨緣而自生法者」。可度《指要鈔詳解》也說知禮的本意是由於隨緣才能生法，並非直接以生法爲隨緣。山家繼起發揚知禮學說的，除善月、可度外，還有法登等。他們認爲知禮的別理隨緣義是中興一家圓頓之教，一方面分淸了別圓二教同詮眞如變造的權實差別，一方面判明了賢首宗的隨緣義只齊天台別教。（禹振聲）

〔參考資料〕《台宗二百題》卷十四；牟宗三《佛性與般若》。

別解脫戒（梵 prātimokṣa-saṃvara，巴 pāti-mokkha-saṃvara，藏 so-thar-gyi-sdom-pa）

即別解脫律儀。佛教七衆弟子，由出離心爲發起，經過一定的儀式，誓願受持佛所制七衆戒的某一種，在記憶裡留下深刻的印象，以後遇緣對境，便有防止惡行的作用，名爲別解脫戒。

梵語音譯「波羅提木叉」，「木叉」爲「解脫」有二義；一作名詞解，指依戒修行所得的果、能證的聖智、所證的涅槃，皆名解脫。此戒爲解脫的因，故亦名解脫。二作動詞解，爲離縛自在。以此戒爲方便，能棄捨惡行，破壞煩惱，出離惡趣，究竟出離三界生死，不爲惡行等所縛，故名解脫。「波羅提」多處譯爲「別」，意義甚多，如七衆所受的戒各自不同、持戒所對的境各別不同等等。

梵語音譯「三婆囉」，本義爲「防護」，譯爲「律儀」，亦譯爲「戒」。《俱舍論》卷十四說（大正29・73a）：「能防身語故名律儀。」《大般涅槃經》卷三十四說（大正12・568a）：「戒者即是遮制惡法。」或譯律儀，或譯戒，同是防護的意義。《大乘法苑義林章》卷三說（大正45・300b）：「律謂法式，儀謂軌範，（中略）可爲法式，可爲軌範，故名律儀。」《含註戒本疏行宗記》卷一說（卍續62・337下）：「戒有何義，義訓警也。由警策三業遠離緣非。」《菩薩戒義疏》卷上說（大正40・563b）：「戒是約義、訓義，復言勤義、禁義。」依此土註家就漢文字義解，三婆囉譯爲戒，較譯爲律儀，與原文本義更近。

律儀有三種，即別解脫律儀、靜慮律儀（亦名定共戒）、無漏律儀（亦名道共戒）。靜慮律儀，由定力壓伏煩惱而不犯戒，入定才有。無漏律儀，由智慧力斷除煩惱而不犯戒，證無漏聖道才有。別解脫律儀，依自誓願力能防身語惡業而不犯戒，只要如法受持便有。故律儀爲諸戒通稱，別解脫爲此戒別名。爲別於靜慮、無漏二種律儀，故稱爲別解脫律儀，或別解脫戒。

又別解脫即是戒。《四分律》卷三十五說（大正22・817c）：「波羅提木叉者，戒也。」《優婆塞五戒威儀經》說（大正24・1121a）：「戒者，謂波羅提木叉。」《大毗婆沙論》卷一二〇、《俱舍論》卷十四、《雜阿毗曇心論》卷十，都說別解脫戒亦名尸羅。尸羅漢語通譯爲戒。波羅提木叉有時亦略稱爲戒，不加簡別。

又因所詮的法名別解脫，能詮的教亦名別解脫，如言「說波羅提木叉」（《四分律》卷三十五、《五分律》卷一、《僧祇律》卷一），或「誦波羅提木叉」（《毗尼母經》卷六、《律二十二明了論》），或「說從解脫」（《中阿含經》卷九），皆指戒經言。《希麟音義》卷九說波羅提木叉即是律藏。有時或說毗奈耶即指此戒。《四分律開宗記》卷一說（卍續66・671上）：「別解律儀名總有四，謂律儀、戒、般羅底木叉、毗奈耶。」

此別解脫戒與菩薩三聚戒中的攝律儀戒，行相相同而有差別。攝律儀戒是菩薩所受遠離七支惡行的防非戒。受別解脫戒只要發起出離心就可以，受菩薩攝律儀戒必須依菩提心。受別解脫戒限於除北俱盧洲以外其餘三洲人趣的男女，受菩薩律儀戒可通他趣。別解脫戒命終即捨，菩薩攝律儀戒經生不捨，乃至成佛，是其不同。

別解脫戒與十善戒也有差別。十惡性是不善能損自他，雖不受戒，犯亦成罪。故十善戒又名性戒。別解脫戒爲佛所制，有是性罪，有非性罪，但是爲護性戒，或爲護世間譏嫌，雖非性罪，佛亦制戒遮止。是佛所遮故，名爲遮戒。若受別解脫戒，違犯所受，雖非性罪亦成遮罪。若是性罪便得性遮兩種罪。道宣律師立化制二敎，此別解脫戒即制敎所攝。

別解脫戒的實質，稱爲戒體。戒體分「作」與「無作」，亦名「表」與「無表」。受戒時有禮敬啓請等身語動作表現，能令他人知道自己的內心名爲表。受戒後所得防止犯戒的能力，雖有而不可見，名爲無表。此無表戒體，一切有部說是色法，經部說是非色非心，唯識宗說是受戒時的思心所所熏成的種子，中觀宗說就是以出離心爲發起，在師前自己承許能遮止性遮等罪的誓願。唐時律宗三大派中，東塔宗依一切有部說，相部宗依經部說，南山宗依唯識說。雖各說不同，但說由經過一定的受戒儀式，能引發持戒的功能，則是各宗所共許的。

別解脫戒的戒體，就所緣境而言其數無量。例如受不殺生戒，對每一有情俱發一不殺戒。有情無量，不殺戒亦無量。但歸納起來，總歸不殺。因爲可以總集攝持，故有戒相可以辨別。佛敎七衆弟子，即由所受別解脫戒的不同而安立。如受近事戒者的便爲近事，乃至受比丘戒的便爲比丘。七衆別解脫戒，連近住戒在內，共有八種戒相：(1)比丘戒，(2)比丘尼戒，(3)正學女戒，(4)沙彌戒，(5)沙彌尼戒，(6)近事戒，(7)近事女戒，(8)近住戒。比丘轉根爲比丘尼時，不捨比丘戒便得比丘尼戒；比丘尼轉爲比丘亦同，故說比丘戒與比丘尼戒同一體性。沙彌戒與沙彌尼戒，近事戒與近事女戒，以同上的理由，也同一體性。正學女戒，即包含在沙彌尼戒內，故七衆別解脫戒，實際只有四種：(1)比丘戒、比丘尼戒，(2)沙彌戒、沙彌尼戒、正學女戒，(3)近事戒、近事女戒，(4)近住戒。

近事、近事女所受有五戒，廣如《優婆塞五戒相經》等說。《瑜伽師地論》卷五十三說，近事律儀三支所攝：(1)受遠離最勝損他事支，(2)違越所受重修行支，(3)不越所受支。殺生損他生命，不與取損他財物，欲邪行損他眷屬，故不殺生、不不與取、不欲邪行，爲第一支所攝。由有妄語，犯戒覆藏，不肯懺悔，即不能重修戒，故不妄語爲第二支所攝。若飮酒便易犯戒，故不飮諸酒爲第三支所攝。不殺生、不不與取、不欲邪行、不妄語、不飮酒，爲近事五戒。近事女五戒同。

近住戒亦名八關齋戒。有人不能終身持戒的，就受近住戒，只持一晝夜。過了一晝夜後，要再持又可再受。因爲受持的時間短，所以要求比五戒高，一切要如阿羅漢。近住戒有八條，就是將五戒的「不欲邪行」改爲「不非梵行」，加上「不塗飾香鬘歌舞觀聽」、「不眠坐高廣嚴麗床座」、「不食非時食」等三條共爲八條。廣如《佛說齋經》、《八關齋經》、《優婆夷墮捨迦經》等說。《瑜伽師地論》卷五十三說近住律儀五支所攝：(1)受遠離損害他支，即不殺生、不不與取。(2)受遠離損害自他支，即不非梵行。(3)違越所受重修行支，即不妄語。(4)不越所受正念住支，即不塗飾香鬘等以下三條。(5)不壞正念支，即不飮諸酒。

沙彌戒相，如《沙彌十戒法並威儀》說。沙彌尼戒相，如《沙彌尼戒經》說。沙彌、沙彌尼所受有十戒，就是近住八戒，將不塗飾香鬘與不歌舞觀聽開爲二條，再加上不受蓄金銀等寶，共爲十戒。此十戒開爲三十三，再加捨在家相、取出家相、請和尚法，共爲沙彌應受持的三十六法。此十戒即總攝具足戒，如《沙彌尼戒經》說（大正24・937c）：「能行是十事，五百戒自然具足。」

沙彌尼受十戒後，應從僧乞二歲學戒，受六法，二年不犯，方許受具足戒。六法依《四分律》即於四根本加不非時食及不飮酒，依一切有部有「不獨行」等根本六法，及「不捉寶」等隨行六法。此外於比丘尼戒，一切皆應隨

學，廣如《式叉摩那尼戒本》說。

比丘、比丘尼戒，具足離一切應離身語業，故又名具足戒。《瑜伽師地論》卷五十三說，比丘戒有四支：

(1)受具足支，謂受戒時作白、白羯磨、說四波羅夷等。沙彌、沙彌尼、正學女的受戒，都屬於此支。

(2)受隨法學處支，謂從受戒後，於律藏及別解脫戒經中所有隨順比丘戒衆多學處，悉皆守護奉行。沙彌、沙彌尼、正學女戒及三千威儀等，都屬於此支。

(3)隨護他心支，謂行住坐卧如法威儀，不應往處（如五家等）不往，護他譏嫌。

(4)隨護如所學處支，謂於微細罪深見怖畏，於所學諸學處能不毀犯，若犯能速懺悔還淨。故出家五衆的戒，廣義的說，就不僅是戒經所列的條文。

但一般說戒相，多指戒經條文。現在中國一般所誦的四分比丘戒本有二五〇條，比丘尼戒本有三四八條。藏語系佛教區所誦的一切有部比丘戒本有二五三條，比丘尼戒本三六四條。其餘大藏中現存《僧祇》、《十誦》、《彌沙塞》等諸部戒本，久未通行。條文多少，也各微有出入。但不過是墮罪以下小戒條文的開合，實際沒有多大差別。

七衆別解脫戒中，唯近事戒，對於不能全受持五戒的人，許先暫少受某幾條或一條。其餘近住及出家五衆的戒，必須全受，不能缺減任何一條。受一切別解脫戒，都不能有所限制，如限定某些有情才不殺，某些財物才不盜，某處才持某條戒，都不成清淨戒。如《大毗婆沙論》卷一二〇說（大正27・624c）：「別解脫律儀，（中略）普於一切有情起善意，樂無損害心得。若起此心，於某處受，某處不受，不得律儀。」

七衆受別解脫戒，都必須先發求解脫的清淨出離心。若無出離心，則所受的戒就不能成爲解脫的正因。若受戒時未發出離心，受後也要修令發起，戒體才圓滿。

別解脫戒，出家衆必依師受。在家的近住戒，有說必須從師受，有說只初次必從師受，以後如緣不具，也可自誓在佛像前受。近事戒有說也可自誓受。但自受者既無善知識可依止隨學，也無「顧他生愧」的功能，故應以從師受爲正。總可說一切別解脫戒必依師受。

受別解脫戒須具相當儀式。受時具足如法的儀式，才能引生殷重的護戒心。若不具儀式，無受戒的身語表業，就不能引發殊勝無表。

受近住戒，先受三歸依，次受八戒，從不殺生至不非時食，依次隨師教說，循環說三次，說第三次完時即得戒。受近事戒，亦先受三歸依，次說戒相，於說三歸依完時即得戒。出家五衆受戒，各有詳細的儀軌，如律藏中受戒犍度廣說。沙彌、沙彌尼戒，於說三歸依完時得。比丘、比丘尼、正學女戒，於白羯磨完時得。此外，有由特殊的原因而得具足戒的：(1)佛或獨覺不由師授自然具足，於盡智心位得。(2)五比丘見諦得戒，於初入見道時得。(3)耶舍等佛喚善來鬚髮自落成爲沙門，於佛言下得。(4)大迦葉信佛爲大師，信時即得。(5)大生主受八敬法，聞教敬受時即得。(6)法授比丘尼遣使受戒，在所遣尼受竟時得。(7)三歸得戒，不在佛前的人，佛遣阿羅漢爲說三歸，於說三歸完時得。(8)蘇陀夷七歲善答佛問，佛聽受具足戒，於佛言下得。此等特殊的得戒，除獨覺的自然具足外，其餘都是佛在世時才有。佛滅度後，得具足戒都必定依羯磨法。

受持別解脫戒的期限，除近住戒外，其餘七衆別解脫戒，都是盡形壽受持。近住戒只受持一日一夜，於清晨明相現時受，持至第二日晨明相現時止。若時相現時忘受，也可於早餐後補受。

出家五衆別解脫戒由五緣捨：(1)對人作法言捨，(2)犯根本罪（現生不得重受），(3)形沒二形生，(4)斷善根（起重邪見），(5)命終後。近事戒以三緣捨：(1)捨佛法入外道中，(2)斷善根，(3)命終後。近住戒亦以三緣捨：(1)次日明相現已，(2)起不持想，(3)命終後。

一切佛法總攝於戒定慧三學，三學次第決定以戒爲首，如《瑜伽師地論》卷二十八說（大正30·436a）：「先於尸羅善清淨故，便無憂悔。無憂悔故歡喜安樂。由有樂故心得正定。心得定故能如實知，能如實見。如實知見故能起厭。厭故離染。由離染故便得解脫。得解脫故證無所作究竟涅槃。如是最初修習淨戒，漸次進趣，後證無作究竟涅槃，是故三學如是次第。」別解脫戒不僅在聲聞乘中爲三學根本，在菩薩乘中也爲三聚戒（攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒）的根本。如《瑜伽師地論》卷四十說（大正30·511a）：「律儀戒者，謂諸菩薩所受七衆別解脫律儀。（中略）諸菩薩受律儀戒後，所有一切爲大菩提由身語意積集諸善，總說名爲攝善法戒。」不先能防止惡法必不能積集善法，不先能不損惱有情必不能饒益有情，故攝善法戒、饒益有情戒，都要以攝律儀戒爲基礎。菩薩要守護攝律儀戒，就不能不守護自己所受的別解脫戒。《四分律》卷三十五佛自釋戒經序說（大正22·817c）：「波羅提木叉者，戒也。自攝持威儀、住處、行根、面首、集衆、善法，三昧成就。」也說明別解脫戒是成就禪定和積集一切善法的基礎。最基本的，佛弟子至少要受三皈依。三寶中正所皈依的是法寶。皈依法總應護持的戒就是不損惱有情。七衆別解脫戒中，近事五戒主要所受爲遠離最勝損他事支（即不殺生、不不與取、不欲邪行），其餘二支（即不妄語、不飲酒），都爲幫助遠離損他事。近住八戒和出家五衆別解脫戒，也就是五戒的廣開和增上。故七衆別解脫戒的主要內容總爲不損惱有情。受持別解脫戒，也就是從初皈依爲佛弟子必要學修的基本學處。《遺教經》說（大正12·1111a）：「戒是正順解脫之本。」佛臨涅槃教弟子以戒爲師。佛滅度後別解脫戒即是大師，既是法寶，亦是佛寶。別解脫戒住世，佛法即住世。三藏中處處廣說別解脫戒爲佛法根本，極爲重要。（隆蓮）

〔參考資料〕《中阿含》卷三十三〈釋問經〉；《大毗婆沙論》卷一二〇、卷一二二、卷一二三；《成實論》卷八〈七善律儀品〉；《大智度論》卷二十二；《瑜伽師地論》卷四十；《入阿毗達磨論》卷上；《四分律疏開宗記》卷一（本）；《希麟音義》卷九；續明《戒學述要》；聖嚴《戒律學綱要》。

判教

在佛教中根據義理的淺深、說時的先後等方面，將後世所傳的佛教各部分，加以剖析類別，以明說意之所在的叫做判教。又作教判。判教起源於南北朝時代，到了隋唐還繼續盛行。從有判教以來，就未得一致的見解。又由於諸家所見各異，遂生宗派之別，所以判教也是宗派成立的原因之一。

在南北朝時代，南北判教著名的有十家，後人謂之「南三北七」。如連同隋唐時代判教之說來看，他們的主張一教乃至六教，大致如次：

⑴主張一教的有二：①姚秦·鳩摩羅什，②後魏·菩提流支。立一音教，謂一切聖教都是如來一圓音教，因衆生根器不同而有種種區別。

⑵主張二教的有四：南齊·劉虬立頓、漸二教，初頓爲《華嚴》；後漸復分爲五：即人天（提謂）、聲聞（四諦）、般若（空）、法華（破三歸一）、涅槃（佛性）。①陳·眞諦三藏立頓、漸二教，與此大同。②隋·誕法師，立直往與漸悟二教。③宋·曇無讖、隋·慧遠等立半（初說）、滿（後說）二教。④唐·江南印法師、敏法師等立屈曲與平道二教：釋迦佛說《涅槃經》，隨逐機性破除執著，爲屈曲教；盧舍那佛說《華嚴經》隨逐法性自在無礙爲平等教。

⑶主張三教的有四：①後魏·統法師立頓、漸、圓三教：爲根熟者演常與無常、空與不空等一切具說，更無漸次，名爲頓教；其次爲根未熟者先說無常後說常，先說空後說不空，名爲漸教；最後爲上達佛境者，說如來無礙解脫究竟，果德圓極祕密自在法門，名爲圓教。②

陳・眞諦立轉、照、持三教：本《金光明經》說四諦爲轉教，《般若》爲照教，《瑜伽》爲持教。③隋・吉藏立本、末、攝末歸本三教：《華嚴》最初說爲根本法輪，爲三乘等隨後說爲枝末法輪，《涅槃》、《法華》最後說爲攝末歸本教。④唐・玄奘本《解深密經》立三時說教：初四諦教，次空教，最後非空非有之中道教。

(4)主張四教的有五：①齊・大衍立因緣宗等四教：謂小乘薩婆多等部爲因緣宗，《成實論》及經部等說爲假名宗，諸部般若說即空理明一切法不眞實爲不眞宗，《華嚴》、《涅槃》明法界眞理佛性爲眞宗。②梁・光宅法雲立四乘教：《法華》中臨門三車爲三乘教，四衢道中所授大白牛車爲第四乘教，前三（聲聞、緣覺、菩薩）爲權，後一爲實，合三乘與一乘爲四乘教。③隋・笈多立四諦等四教：謂《阿含》爲四諦教，《般若》爲無相教，《楞伽》爲法相教，《華嚴》爲觀行教。④隋・智顗立藏、通、別、圓四教：依據講因緣生法而不究竟的小乘經律論立藏教；依據大小乘相共而與前藏後別圓相貫；如《般若經》中共般若之說立通教；依據但說大乘不共佛法如《般若經》中不共般若之說立別教；依據大乘究竟義理，圓滿具足圓融無礙之說立圓教。⑤唐・新羅國元曉立三乘別教等四教：謂四諦教《緣起經》等爲三乘別教，《般若》、《深密經》等爲三乘通教，《瓔珞》、《梵網經》等爲一乘分教，《華嚴經》爲一乘滿教。

(5)主張五教的有三：①護身寺自軌根據光統的四教，僅許《涅槃經》爲常宗，而推尊《華嚴經》於《涅槃經》之上，別立爲法界宗，這樣就成爲因緣、假名、不眞、眞、法界等五宗。②唐・波頗立四諦、般若（二同笈多之說）、三觀（《華嚴》）、安樂（《涅槃》）、守護（《大集》）等五教。③唐・法藏立小、始、終、頓、圓五教：謂《阿含》爲小教，《般若》爲始教，《楞伽》爲終教，《華嚴》爲頓教與圓教。

(6)主張六教的有一：隋・耆闍崛多立因緣等六宗：謂《毗曇論》說六因四緣爲因緣宗，《成實論》說三假爲假名宗，「四論」說如幻爲不眞宗，《法華》爲眞宗，《涅槃》爲常宗，《華嚴》爲圓宗。

綜計諸家判教之說，不下二十餘種。其中以天台、賢首兩家的說法比較特殊，其影響後世也最大，這裡略加敍述如下：

天台智顗的判教，即有名的五時八教說，簡稱四教說。五時是依《涅槃經》裡佛說開展如牛乳五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）的比喩而建立的。五時即佛一代說法的五個階段：(1)華嚴時，(2)鹿苑時，(3)方等時（說《大集》、《寶積》、《思益》、《淨名》等經），(4)般若時，(5)法華涅槃時。此外，又由說法的形式和內容來區別，各分四種，合成八教。形式方面稱爲化儀四教，內容方面稱爲化法四教。化儀四教首先是頓教，大乘圓滿教理直下全提；其次是漸教，由小而大次第宣揚；再次是祕密教，受教的同聽異聞，或頓或漸都以爲對自己所說；最後是不定教，也是一齊聽法而領會不同，或於頓中得漸義，或於漸中得頓義，但都知道佛是普遍而說。如果用這四教和五時配合，那麼最初華嚴時即爲頓教，鹿苑、方等、般若三時爲漸教，隨著三乘根基逐漸從小入大，在此頓、漸二教中間，又都含有祕密不定，只有第五法華涅槃時，才超然於頓漸祕密不定之外。化儀四教即先所述的藏、通、別、圓。這四教亦可以與五時相配合，最初華嚴時爲圓教而說意兼別，第二鹿苑時但是藏教，第三方等時因爲說法通於三乘所以並不屬於那一教，第四般若時，除藏教外兼明後三時，第五法華涅槃時，專門開闢圓頓義理，唯屬圓教。《法華》本已究竟，但還有不能得益的，故又重之以《涅槃》。五時配到《法華》爲止叫做前番五時；如要到《涅槃》爲止叫做後番五時。這樣不但推尊了《法華》，《涅槃》亦同時被推尊了。

天台以前判教之說雖多，大概以頓、漸、

不定三種爲主要區別。《華嚴》爲化菩薩，如日照高山名爲頓教，三藏爲化小乘，先教半字故名有相教，十二年後爲大乘人說五時般若乃至常住名無相教。此等俱爲漸教。別有一類經非頓非漸明佛性常住，如《勝鬘》、《金光明》等，名爲偏方不定教。惟漸教中有分三時、四時、五時等等的說法。羅什門下慧觀結合三時、四時等說，而立五時說，其順序與天台五時說大體一致，所不同者，慧觀於漸教中分有相、無相、抑揚三種，而天台分鹿苑（有相）、方等（抑揚）、般若（無相）而已；至於祕密與不定，仍由前述各家所立的不定教而來。祕密可說是隱覆的不定；而不定則是顯露的不定。又慧觀判教爲三乘與一乘之區別，而以三乘爲三乘別教（有相教）與三乘通教（無相教）二種。天台由大乘教而來，故設大乘通教、大乘別教，而立藏、通、別之區別；更綜合《法華》、《涅槃》於其上設爲圓教。此藏、通、別、圓之次序，似又與光統所立的因緣、假名、誑相、常宗等四教相通。可見天台五時八教之說，是吸取南北各家異說而加以發展的。

華嚴、賢首的判教，即有名的五教十宗說。五教即(1)小乘教（唯說眼、耳、鼻、舌、身、意六識爲心的即是），(2)大乘始教（說八識阿賴耶的，如《唯識論》即是），(3)大乘終教（說現象差別法不外乎眞如的，如《大乘起信論》與攝論派等即是），(4)大乘頓教（進一步說妄心妄境俱空，僅一眞心朗然，如《維摩詰經》等即是），(5)大乘圓教（更進一步說森羅萬象的差別現象，不外乎朗然一心的顯現，如《華嚴經》即是）。五教說淵源於杜順的《五教止觀》，其目的不外推尊本宗所宗的《華嚴經》在諸經中爲最尊最勝。賢首於五教之外，又立十宗之名：(1)我法俱有宗（犢子、法上、賢胄、正量、密林山等五部，以及經量部中的一派），(2)法有我無宗（雪山、有部二部），(3)法無去來宗（法藏、飲光、大衆、鷄胤、制多山、西山住、北山住等七部，以及化地部中的一派），(4)現通假實宗（說假部及經量部中的一派），(5)俗妄眞實宗（說出世部），(6)諸法但名宗（一說部），(7)一切皆空宗（大乘始教），(8)眞德不空宗（大乘終教），(9)相想俱絕宗（大乘頓教），(10)圓明具德宗（大乘圓教）。十宗是配合五教而立說的，從一至六屬小乘教，從七至十屬大乘四教。

賢首五教十宗之說，大體因襲天台，改天台的藏教爲小教、通教爲始教、別教爲終教、圓教爲頓教與圓教，這就連本宗的清涼國師也承認過的（見〈華嚴經疏鈔序〉），故其說無何創見。（田光烈）

◉附一：霍韜晦〈中國佛教說「判教」之智慧〉（摘錄自《佛教的現代智慧》）

判教的活動在印度佛教時已有，雖然「判教」的觀念當時未見。如《楞伽經》言頓漸，《華嚴經》言三照，《涅槃經》言五味，《解深密經》言三時，《法華經》言三車，以譬喻大小乘之別等等，都可以說是一種判教。不過這種判教在印度方面言，是顯示思想義理之進展，亦與經典文獻的出現有關。因爲這些說法，多半是在大乘佛教初出的時候，面對從前的傳統佛教的教義而作出的。它主要是强調自身資料的重要性，及晚出性，以爭取羣衆及信徒的支持，所以自立門戶的意味極重。印度的判教，從思想背景看，是以後出之義來統攝、批判前出之義。但中國佛教的判教情形，則有所不同，中國高僧大德在吸收印度傳來的佛法時，不必知其經典產生之歷史，但見種種資料皆佛所說，而義理方向有不同。既然諸經都是佛所說，爲什麼其中會有不同呢？爲了表示佛教乃一大系統，各經典之間亦有其有機之聯繫，這些不同之資料即有融通的必要。融通之後，即見其不相礙，諸經典之間皆有橋樑可通。換言之，這種做法就是要求我們不可只陷在一個資料中，而應該互換觀點，即「互觀」，以見雙方皆有其價值，亦各成就一義理方向，然皆不離佛陀慈悲救度衆生之大業。以此互觀作起點，再進一步要求從一切可能觀點對一切已成

資料之「遍觀」。遍觀，即將我們的心靈擴充至極，以容納種種義；反面說，也就是把我們陷於一隅之見的妄心一一去掉，於是可以滙成一大義理世界，而各各不相礙。這是一個至美、至莊嚴，而又至和諧的世界，其成就即由「互觀」以至「遍觀」而得。由此看來，判教的工作，也就是要形成一總持的智慧，以總持一切經典的價值。

在中國佛教中，眞正構成一個嚴格的判教系統，以總持當時一切傳入的佛典的，是天台與華嚴兩教派。天台判教，先設標準：(一)以說法之先後次第分，此即「時」，(二)以說法之內容分，此即「化法」，(三)以說法之方式分，此即「化儀」，合爲「五時八教」。通過「時」、「法」、「儀」三觀念，遂將佛陀一代所說之教法總持起來。及至華嚴宗興，其所走之圓教之思路與天台不同，天台是從「法性」的觀念入，著重心靈對法性的把握，由此而歷種種觀以成圓觀，故天台從內容上分佛法爲「藏、通、別、圓」四教，各教所觀境皆不同。例如四諦之理，在藏教所說的是生滅四諦，通教所說是無生滅四諦，別教所說的是無量四諦，圓教所說的是無作四諦。無作，即表示心靈的分別活動於此已不再相應，「作」的觀念已去除，現象上的法已消散，法性已自一切主觀之觀法中豁出，所以說這是一圓觀。在此圓觀之作用下，人乃能證見一切法皆涅槃之理，而如如相應。比較起來，華嚴是從「眞心」的觀念入，著重心靈活動所創生之境，由此而立五教：小、始、終、頓、圓。內容之分別即在小乘只言六識；始教中雖說唯識，而及於阿賴耶，但不及於如來藏；終教則知此阿賴耶識自另一義言之，即爲如來藏；頓教則顯一切法皆唯一眞心。至華嚴圓教更大彰此眞心之全幅大用，性海圓明，無礙自在，以徹入一切法，而「一切即一、一即一切」，所以說這是無盡緣起，亦即由佛之心靈所開出之無限之莊嚴、美麗之世界，這亦是心靈升進後所得之圓觀。由此我們可領悟華嚴之所以改判五教及特別重視《大乘起信論》的原因。

華嚴除以「教」開宗外，同時亦以「理」開宗，而判分爲十。爲免繁瑣，此處從略。但它的精神，即在於顯示義理之層次，由小乘教而次第上升，最後進至華嚴境界。這即是一義理層級的安排，由有歸空，再見眞實不空，如是即將一切佛義、佛理收攝其中而總持起來。

由此看來，天台、華嚴之圓教內容雖不同，但其判教之智慧則一。目的都是總持佛法，把各種義理分別按其層級、方向安設起來，使各義理不相障礙，但隨人心之遊賞貫通。人的問題，在對一家之義起執：一方面封閉自己，一方面抹煞他家他理之存在，於是人之世界分裂，相輕相害，終至生大苦。也許人生之無明非得吃大苦、付大代價不能超化。智慧之來，原非輕易。由此我們回顧上文所說的人生無明煩惱的反省，這是人類悲劇產生的內在根源，故必須轉出智慧以消解之。但在客觀上，此智慧之出，又關乎對別人義理之了解，所以判教之智慧，尤爲必要。今日世界四分五裂，人心浮囂，究其原委亦是知識世界分裂的結果。西方文化原是一重智而向多方活動之文化，故其所成立之知識世界，亦是一分途獨立、各自發展的世界。

◉附二：唐君毅〈中國佛學中之判教問題〉（摘錄）

中國佛學家最大的一個問題即是判教。判教的問題是印度佛學傳入中國以後才生起的，中國佛學的派別亦見於其判教之不同，故我們亦可由不同之判教去看各派佛學之不同。

判教表現了中國人對於外來佛學的消化吸收。當佛學傳入時，即有許多不同的派別。各派皆爲佛法，皆傳爲佛所說，但是其間却有許多相互衝突、不一致的說法。佛所說是不能有錯的，爲了消弭衝突、避免矛盾，即以判教的方式將各種說法融和消化，而謂各派皆爲佛所說，只是佛在不同時，對不同根器的人說法，故有種種不同。印度原先即有三時判教之說。

戒賢所傳之三時教，是釋迦佛首言有教，待有教出了毛病，就講空教，空教又出毛病，再講非空非有之瑜伽之教；智光所傳之三時教，是釋迦佛原先說空教，空教出毛病，而後說有教，有教出毛病，而後說非空非有之般若之教。依此判教之說，則釋迦說法之次第是由於前一時的說法出了毛病，爲了消除流弊，在第二時即換一種說法補救。這樣一來，凡是佛經中有衝突不同的部分，皆可分別安排爲不同時中釋迦所說，使其不顯衝突。有如早晨言起，晚上言臥。同時說起臥即矛盾，分開來在不同的時間說，則不矛盾。凡是矛盾的說法，可分在不同的時間來說，即不再矛盾；這是第一點。第二點，對各種不同的人來說，各人的問題不同，修行的進程不同，缺點不同，則釋迦佛對各人的說法，皆可有所不同。例如釋迦佛有兩種說法，一種是說一切人皆可成佛，一種是說有的人永遠不能成佛，或只能成聲聞、獨覺。這兩種矛盾的說法在佛經中皆有記載。若是用判教的方式處理，這兩種矛盾的說法是可以並行不悖的；即說一種是專對某些人的方便說、權說，而非究竟說、實說，另一種才是實說、究竟說。照唯識法相宗承《解深密經》而來的說法（玄奘、窺基即如此說），言衆生有五種姓，只菩薩種姓、不定種姓者，可成佛。聲聞、獨覺種姓，只能成聲聞、獨覺。一闡提種姓，則永不能成佛。故謂釋迦佛之言一切人皆可成佛，除對菩薩種姓外，乃是對不定種姓的一般人的鼓勵而已。爲了要鼓勵此不定種姓的一般人，才說人人皆可成佛；即如老師告訴學生說：你們每個人都能考取狀元，這話只是爲了鼓勵學生用功讀書，事實上，不是人人皆可成狀元的。是以照唯識法相宗的看法，說人人皆可成佛，只是對不定種姓的人之方便說；說有的人不能成佛，有菩薩、聲聞、獨覺之三乘之別，才是實說。

但是照天台宗、華嚴宗承《法華經》、《涅槃經》而來的說法，則恰好相反；他們以爲佛說有一闡提人不能成佛，說有聲聞、獨覺、菩薩之三乘之別，只是權說，乃爲有的人覺得由菩薩行而成佛的路途太遙遠，然後釋迦對這些人說聲聞、緣覺爲究竟，而有三乘之別。其實只有由菩薩乘至佛乘之一乘法，才是究竟法。此涅槃、天台、華嚴的看法及唯識法相的看法，是相反的。但這兩種不同的觀點，却有著同樣的精神，即是把看似矛盾的說法，當作是對不同的人來說，即是不矛盾了。事實上，對不同的人，說法也應該有異，說法應視不同對象而分別應用的。例如老師說學生永遠考不取時，有的學生會因此刺激而奮發，有的學生則會因而沮喪氣餒了，這時必須要換一種說法，鼓勵他，而說他一定能考取。釋迦佛之教衆生，即如同老師之教學生，許多不同的說法實際上只是教法的不同，或是於不同時對不同人而說；這些不同的說法，分在對不同人、不同時來看，都是可以成立的。若照我們現在歷史學的眼光來看，爲了經典內容的不同而作判教的工作，可是不必要的。佛經中的種種說法不一定都是釋迦佛所說的，或是釋迦佛的弟子說的，或是弟子的弟子說的，不過假託釋迦之名，其間說法自然有種種差異。此是一現代之觀點。但是以前中國人則不採取此種歷史學的觀點，却肯認這些佛經上的道理，都是佛所說的，都是不會有錯的；基於這種信念，中國人用了判教的方式著意安排，以消除諸佛經間的矛盾。但是佛經如此之多，欲將印度傳入的佛經皆予一適當的地位，在判教的安排上，自有許多可斟酌處。於是，對於諸佛經如何運用判教的方式安排妥當，就產生了中國許多不同的判教理論。

吉藏、智顗、法藏之判教

當佛學初入中國，佛教內部之判教問題未正式出現之先，原有格義之說的產生。格義就是要找出佛學與儒家、道家在義理上的相同處，拿一些名辭概念所涵之義理來相互比格說明。較格義進一步的，則是拿整個儒家或道家的境界與佛學相印證，如僧肇即以爲儒、道、佛之聖人的最高境界都是一樣的，而拿儒、道

來說明佛學。此外亦有人以佛學與中國儒、道之學是相互衝突的，如《弘明集》中所輯之當時反對佛學之文。此皆是以中國固有思想與佛學思想作一般的比較。佛敎中之判敎，謂是對佛敎本身各宗派之敎義之同異作比較。

至於專就中國之判敎的說法來講，則智顗之《法華玄義》有南三北七之說，即南方有三說，北方有七說，後澄觀之《華嚴疏抄》則有十五家之說。宗密《圓覺經大疏》所述判敎之說，有人數過是二十餘家。但就其中一方判敎，一方於所判之敎又有所宗主，而爲一宗之大師者而言，則首推吉藏。《華嚴疏抄》謂吉藏判佛說之經爲三法輪，即根本法輪（佛初說之華嚴）、枝末法輪（佛中間所說），及攝末歸本法輪（佛最後所說）。澄觀責其何以將般若放在枝末法輪。但我近來懷疑此澄觀所傳之吉藏說，恐非吉藏說之眞。因吉藏之《三論玄義》乃重在判別大小乘，並以十義判當時人所視爲大乘之《成實論》爲小乘。在大乘中，則吉藏不滿攝論師之說，明歸宗於般若，而引《華嚴》、《法華》爲證。吉藏亦可說爲綜結東晉南北朝以來之般若三論之學之一大師，絕不致以般若爲枝末法輪。唯吉藏以三論之破邪即顯正，爲般若之所歸，則未必是。因般若學之自身，仍有其敎義，如般若須出於大悲，與方便配合等，此不可以三論之破邪盡之。

次一個判敎的大師是智顗。智顗之判敎，分佛說法爲華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃之五時，又分藏、通、別、圓，爲化法四敎，頓、漸、祕密、不定爲化儀四敎。此說比較複雜，而具一系統性。其顯然進於吉藏之處，在對當時傳入之地論人及攝論人之說，安排一地位於其五時敎中之第三時，並屬於其所謂藏、通、別、圓之化法四敎中之別敎，又將華嚴列爲五時敎中第一時之圓頓敎，《法華經》列第五時之圓敎，《涅槃經》則列爲敎聞法華而尙未得度者。《涅槃經》講佛性。智顗之學之進於以前之般若宗者，則在由《般若經》之法性實相，以講正因佛性；由《般若經》之觀照般若，以講了因佛性；由《般若經》之扶助般若波羅蜜之布施等五度，以講緣因佛性。是爲三因佛性。了因佛性，重在觀空，成般若。緣因佛性，重在有五度行等，成解脫。正因佛性，是中道第一義空，證此成法身。智顗之空、假、中之三觀之「中」，即對應正因佛性說。故別敎之能見有此佛性眞如，而能次第對惑業煩惱，修解脫行、般若智，而與此佛性眞如隔別不融者，則稱爲只見「不但中」之別敎。只有能即惑業煩惱，以修解脫行、般若智，而見三因佛性，如印度之伊字三點，與佛果之三德，圓融不二者，方爲見「不但中」之圓敎。智顗之以「中道」爲佛性，以言空、假、中三諦，更配成七重二諦，與吉藏之以眞空俗有不二之「中道」爲佛性，而言三諦，配成四重二諦，形式上有相類處，而內容更豐富。又其以三因佛性與佛果之三德，圓融不二，則與《涅槃經》之言佛性，尙有以「十二因緣爲因，觀緣智爲因因，菩提爲果，涅槃爲果果」，因果縱列之說，其實不同，而有所進。

第三個判敎之大師是華嚴宗之法藏。法藏之判敎，大體承智顗之五時四敎，而成小、始、終、頓、圓之五敎。於始敎中，又分相始敎與空始敎，以位攝論一系之法相唯識，及般若之經論。又立終敎以位《大乘起信論》，立頓敎以位新起之禪宗（後宗密判敎，承法藏更依三敎，以判禪宗之三宗）。此法藏之判敎之進於智顗者，即在能爲新起之禪宗及《大乘起信論》之說，安排一地位。在智顗之時，《大乘起信論》未出。在智顗之別敎中，亦安排不了《大乘起信論》之思想。因在智顗之別敎中，其眞如佛性之體乃深藏未顯，唯待人次第修行修觀之工夫，斷盡惑業煩惱，然後顯。故此眞如佛性之體，與人當前之修道工夫，彼此隔別不融，故不能言即修即性，即工夫即本體。但在《大乘起信論》，乃以「衆生心」之一法，統智顗承慧思而言之「心」、「佛」、「衆生」之三法，即直下顯示「心佛衆生，三無差別，即心性即佛性」之義。《起信論》言此衆生

心有眞如門及生滅門二門。心眞如爲一法界大總相大法門體，其體大、相大與用大，互不相離。此心眞如與無明和合，似智顗所謂無明法性合，而有心生滅門。此二門互相熏習。心生滅門，即煩惱之源；悟心眞如即菩提之源。人之修道工夫，即以心眞如熏心生滅，使衆生由生滅門入眞如門，悟眞如之本覺，以有始覺，以至圓覺，而成佛。此不能說是智顗之別教，而極難與智顗之圓教義相分別。故在天台宗人，如湛然於此《大乘起信論》，亦初未斷爲別教，亦用其隨緣不變之名，以講心性，但又似不便列之爲圓教。此即見智顗之判教應用於其後出之書，不無問題。對於禪宗，則天台宗人初不重視，至宋之天台宗人則與禪宗爭佛門正統。然法藏之判教，爲小、始、終、頓、圓五教，其圓教與智顗同，其小教即智顗之藏教。以頓教爲禪宗列一地位；而以始教概括智顗之通教之般若（宗密稱爲空始教）及別教之攝論（宗密連唯識法相之論併稱之爲相始教）一流之說；更以《大乘起信論》高於始教之終教，其位高於始教，所論之理爲圓理。然又不以圓教稱之，而保存此圓教之名於頓教以上之華嚴。

《法華》、《華嚴》二經之對比問題

此法藏之判教，因其既承智顗之說，又能爲《大乘起信論》及禪宗安排一地位，顯然更能涵融各派之佛學。遂引起天台宗之湛然爲重振天台之宗風而爲智顗之書作疏記。智顗嘗說《華嚴經》乃圓教中帶別教，此尙無所謂。如《華嚴》之大經，帶一些別教，亦無礙。但至湛然之疏記，則有心貶抑《華嚴》。如其《法華玄義釋籤》卷十論判教處，即說《華嚴經》未如天台所宗之《法華》之開權顯實，亦未如《法華經》之佛之由其近成，以及於其久已成道之遠跡（如無量劫來恆說《法華》等），而更發跡，以顯其法身常住之本。又謂《華嚴》只對菩薩說法，不被小乘根器之機，不如《法華》兼對三乘說云云。然若依天台宗及華嚴宗共許之五時教去看，則佛初說《華嚴》時，原未說權教，自無權可開。佛說權教後，因其中有不圓不實之義，佛之本懷未暢，故須說《法華》以補其所不足，而開權顯實。但在佛說《華嚴》時，既未說權教，亦無須補其所說者之不足，自可只說一圓實之教如《華嚴經》所說，而佛之本懷亦無不暢。又《華嚴經》雖只就釋迦之初於菩提樹下成道時，不離世間之此樹，而升天，本其自證境界而說法，固未說其「久遠以來恆說法華」等跡。然依《華嚴經》之義，在佛之海印三昧、普眼境界中，一處即一切處，一時即一切時，一現即一切現，華嚴會上，佛將說法時，光明遍照，一一光中，各出十方諸佛世界，過去、未來、現在，一切諸佛，皆悉顯現。何須更由近及遠，發跡顯本？至於《華嚴經》之不被小乘根器，乃由小乘根器之聲聞，在華嚴會上，自如聾如啞，非佛不欲被小機。此亦如法華會上有五千人退席，佛亦無可奈何。依五時教，亦唯因小機於華嚴會上不聞不解，然後佛於後三時中說天台所謂藏、通、別等教，更有第五時之說《法華》，以開權顯實。若佛說《華嚴》先被小機，則以後之四時教皆無，《法華》之圓教亦無。湛然何可以此責《華嚴》之不足。故依華嚴宗人之意，於此湛然所說之三者，即正可轉而取之以證《華嚴》之佛成道時，乃頓說「其自證境界中之不與餘教相待，亦迥然別（此乃分別之別，非隔別之別，智顗之別教乃隔別之別，不可以分別之別釋之）異餘教」之一乘圓實教。此即澄觀所謂「頓圓」，而即在此頓圓之一義上，高於《法華》之「開三乘之權方法一乘之圓實」，乃「漸圓」者，是即見《華嚴》之勝於《法華》。遂與湛然之所說，正相對反。然此湛然與澄觀之二說，實永無相勝之期。因依二家同認《華嚴》在五時教中爲日初出時，爲始；《法華》在五時教中爲日還照時，爲終；餘三時教所說三乘教爲日之轉照時，爲中。《華嚴》爲三乘教所自出之一乘，《法華》爲三乘所同歸之一乘。始必有終，終以返始，三乘出於一乘，必歸於一乘，而歸即歸於所自始，如智顗

於《法華玄義》卷十所謂「初後佛慧，圓頓義齊」。此中之「始」、「終」之相涵，「自出」與「同歸」之相涵，即見佛之垂教之自行於一圓。如日之由初出而經轉照時，至返照時之為行於一圓。則於此，由始之非終，而謂始不夠圓，如湛然說；或由終之非始，而謂終不夠圓，如澄觀說；即皆於二家所同許之五時教相悖了。實則畢竟《華嚴》與《法華》之同為圓教，只須自二經所顯示之義理定。不當自佛說之時機，而分高下。則《法華經》之神話式的說：「釋迦佛之久已成道，其所垂之種種教迹，皆顯其常住法身之本」、「其今日之說法華，由其無量劫來恆說法華」及「由佛之本懷原望眾生開示悟入佛之知見，故有今說法華時之開權顯實」等，固是本迹權實相即之圓教義。《華嚴經》之神話式的說「毗盧遮那佛於一心之海印三昧中，所展現之一即一切、一切即一，主伴重重，相即相入，諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界」之客觀法界的無盡緣起，同為一如來性起正法心（此心於佛為顯，於眾生為隱）之所起，亦是鎔融無礙之圓教義。二經之所說之為圓教義，唯當自此二經之內容所涵之客觀義理說。不可謂《華嚴》之佛只說其海印三昧中境，便與眾生法不即，而非圓教。亦如不可謂《法華》之佛說其所憶之久遠以來之事跡，便與眾生法不即，而非圓教。而佛之說此圓教之時機，亦與此圓教義理之為圓教義理無關。然而湛然與澄觀，乃欲自佛說二經之時機，以爭勝負，實未見其可。

此外，湛然與澄觀還有許多立義不同之處，但實與《華嚴》、《法華》二經所啓示之義理，多無直接關係，而只是他們對若干佛教問題或對圓教之意涵所主張者之不同。如湛然之以智顗《觀音玄義》有性惡之義，而責華嚴宗人唯一眞心迴轉，其義不圓；「忽都未聞性惡之義，安能有性德之行？」然澄觀則亦許性具善惡染淨，而又自「淨能奪染」及「佛心雖知世間染淨法，而自無染」說，則在第一義之佛性，不許言性惡。此外澄觀又承《大智度論》及《涅槃經》主無情物，如草木無佛性，只有法性，但亦言「二性互融，無非覺悟」。然而湛然則只自「法性佛性，互融為一」處講，不分二性，以言草木瓦石成佛。後之天台知禮亦抓住此點，說澄觀之說只是別教，不知澄觀亦有二性互融之說。其餘湛然、澄觀不同之處尚多。而天台宗與華嚴宗，遂成相爭之勢。此與智顗對《華嚴經》，除說略帶粗之外，更無貶辭；法藏對智顗亦無貶辭之情形，遂大不相同。

〔參考資料〕 《華嚴經搜玄記》卷一；《法華經玄贊》卷一；《大乘起信論義記》卷上；《成唯識論演祕》卷一（本）；《楞伽經玄義》；《金剛頂大教王經疏》卷一；牟宗三《佛性與般若》。

初夜（梵prathama-yāma，巴paṭhama-yāma，藏thun daṅ-po）

又譯初更，指夜分之初。六時之一，即今午後八時左右。《過去現在因果經》卷三云（大正3·641b）：「皆悉虛僞，無有眞實，而於其中橫生苦樂，作是思惟，至初夜盡。」《十住毗婆沙論》卷十五〈大乘品〉云（大正26·104b）「初夜後夜隨時覺悟，觀緣取相，樂住空舍。」

善導《往生禮讚偈》謂初夜時，當誦自《無量壽經》所抄出之禮讚偈，二十四拜，且誦「煩惱深無底，生死海無邊，度苦船未立，云何樂睡眠，勇猛勤精進，攝心常在禪。」之偈。

初祖庵

位於河南省登封縣嵩山少林寺西北約二里處。係北宋末年，為紀念禪宗初祖達摩大師在此面壁九年所建。又稱面壁庵。

此庵三面懷壑，背倚五乳峯，前臨靈澗，古柏參天，為嵩山之勝境。以前後殿為主，旁附小堂宇，均係木造。大殿建於北宋·宣和七年（1125），供奉達摩像，殿內石柱上有武士

、遊龍、舞鳳、飛天、孔雀穿花、羣鶴鬧庭等浮雕。東南柱並刻有「廣南東路韶州仁化縣潼陽鄉烏珠經塘村居奉佛男弟子劉善恭謹施此柱一條。（中略）大宋・宣和七年佛成道日焚香書」銘文。後殿內壁則嵌入小碑，碑文係刻李純甫於金・興定七年（1223，南宋・嘉定十六年）所撰的〈重修面壁庵記〉、〈新修雪亭西舍記〉。附近還存有黃庭堅、蔣卞所寫的石刻四十餘品。然今僅遺一殿、兩亭和千佛閣等，爲河南現存最古、價值最高的木造建築。

〔參考資料〕《少林寺志》卷一、卷二。

初法明道

指最初之法明道。又稱初法明門。即謂行者初發心時，觀照無相菩提心，覺自心之本不生際。

《大日經》卷一〈住心品〉云（大正18・1c）：「祕密主，此菩薩淨菩提心門名初法明道，菩薩住此修學，不久勤苦，便得除一切蓋障三昧。」《大日經疏》卷一釋云（大正39・590a）：

「入佛智慧有無量方便門，今此宗直以淨菩提心爲門；若入此門，即是初入一切如來境界。譬如彌勒，開樓閣門內善財童子，是中具見無量不思議事，難以言宣，但入者自知耳。法明者，以覺心本不生際，其心淨住生大慧光明，普照無量法性，見諸佛所行之道，故云法明道也。」

此謂眞言行者於初發心時，直觀自心實相，了知自心之本來不生，即時成自然覺，得除蓋障三昧，名爲初法明道。

又，《祕藏寶鑰》卷下謂對辨顯密，經之初法明道與除一切蓋障三昧皆在初地入心位。其中，初法明道在初地入心位之前半刹那，除一切蓋障三昧在後半刹那。初法明道配十住心之第八「一道無爲心」，除蓋障三昧配第九極無自性心。初法明道、除蓋障三昧與第十「祕密莊嚴心」相望，則前二者不過是眞言門之初門。

〔參考資料〕《守護國界主陀羅尼經》卷一；《大智度論》卷六；《祕密漫荼羅十住心論》卷八；《大日經疏鈔》卷一。

初轉法輪

佛徒稱釋迦成道後初次宣傳他的學說爲初轉法輪。法輪是比喩，印度有個傳說，誰能統治全印度，自然會有「輪寶」出現，它能無堅不摧，無敵不克。得到「輪寶」的統治者便被稱爲轉輪聖王。把佛的說法稱爲轉法輪，即含有這種意義，同時也顯示釋迦所悟的爲最高原理。

釋迦初轉法輪，相傳是在波羅奈斯的鹿野苑對憍陳如等五個弟子講的。從現有經律中研究，釋迦不是一開始就講四諦，而是首先講了一番中道。這是符合事實的。因爲原來隨侍他的這五個人，看他拋棄了苦行感到失望才離去的。釋迦最初對他們宣揚理論，應該是先批評了苦行和其他學派的主張，提出自己不苦不樂的中道學說，來證明苦行不是正道，只有中道才合理。因而講了「八正道」（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定），把五人說服了，然後才宣講四諦。（呂澂《印度佛學源流略講》）

助念

淨土法門之一。謂凡人臨命終時，請僧人或蓮友在身旁念佛，使其人耳聞其聲，而心不散亂。一心念佛，俾得往生淨土。

《佛祖統紀》卷二十七記載（大正49・278a）：「思照（臨終），日請七僧以助念佛。至七日晚，涌身合掌，厲聲念佛，趺坐結印而化。」

◉附一：毛惕園〈念佛三要〉第五（摘錄）

凡人臨命終時，衆苦畢集，非三昧久證，不易得力。況眷屬不諳利害，每以世情破壞正念，功敗垂成，追悔莫及。若當此時，得人善巧開導安慰，令生正信，輪流換班念佛，以助

淨念，使耳聞佛名，心緣佛境，一心正念，即可感佛接引往生西方。切戒搬動哭泣，致生瞋恨或情愛，貽誤往生大事，一髮千鈞，要緊之極。須知肯助人淨念往生，亦得人助念之報，實爲自利，不徒利人而已。但念佛工夫深淺不同，難皆預知時至，若病重時長，請人助念，難於持久，直待臨終時方請助念，又恐耽誤。且屋小或住醫院，不便助念，或住鄉村，念佛人少，家屬助念，亦或少或無，因緣難遇。惟有用錄音機助念，較爲妥便，先錄念佛錄音數捲，可日夜續放，不慮間斷，既持久，又省力。（中略）如遇重病，即於牀前常作助念往生之演習，以免臨時手忙脚亂也。往生時，須俟氣斷八小時後，始能搬動哭泣，沐浴大殮，四十八小時或七日後，始能火葬或土葬。勸多提倡，普遍推行，實爲保護及成就行人往生之方便中最勝方便。

◉附二：《近代往生傳》（摘錄）

民國楊蓮航居士，浙江餘姚人，家貧業商。聞童覺航修淨業，屢往就教，解悟超羣，旋與蓮社念佛，因病殺生，漸遠蓮友。後病劇，蓮友告以必死，自審亦不起，乃憬然悔，力疾詣佛前，盡情披露，投誠懺悔，復守五戒，誓不再犯。從此放下萬緣，掃除愛欲，一心默持佛號，以待報盡。蓮友知其持名功淺，先爲請人助念，後兩日，蓮友亦助念，忽覺神氣清爽，夢見光明。至二更，蓮友將回家，詎知此時助念已得力，便云：「我西方尚未到，須蓮友全夜高聲助念，不可輟。」衆復高聲念佛，並時時策勵，忽頻笑云：「西方今到矣，好蓮花！好寶池！好光明！」目注佛像而逝。仍助念至體冷爲度，不令家人哭泣，迄午頂門猶溫，年三十。

劫（梵kalpa，巴kappa，藏bskal-pa）

古代印度的時間單位。亦泛指極長的時間。又作劫波、劫跛、劫簸、劫臘波、羯臘波。意譯作分別時分、分別時節、長時、大時、時。在印度，通常以之爲梵天的一日，即人間的四億三千二百萬年。佛教則視之爲不可計算的極長時間。

佛典中，常用譬喻表示劫的時間長度。如《大藏法數》卷三十二列舉草木、沙細、芥子、碎塵、拂石等五喻。其中，芥子及拂石最常見於經論中。前者稱爲芥子劫，謂在周圍四十里之城內布滿芥子粒。長壽諸天每三年至此取出一粒。長此以往，一直取至城內芥子完全空無之時，是爲一劫。後者稱爲拂石劫或磐石劫，指每三年一次以天衣（重三銖）拂拭周圍四十里的磐石。直至此磐石被拂拭灰滅爲止的時間，是爲一劫。又，上述之劫有大、中、小三種。大劫之城（或磐石）爲周圍一百二十里，中劫八十里，小劫四十里。此外，若將三千大千世界之大地草木化爲微塵，每百年捨去一塵，一直至完全捨盡爲止，此一期間謂之「大地微塵劫」。

依《俱舍論》卷十二所說，劫有四種，即壞劫（samvartakalpa）、成劫（vivartakalpa）、中劫（antarkalpa）、大劫（mahākalpa）。壞、成二劫皆由二十中劫所成，初十九中劫壞有情，後一中劫壞器界（壞劫），壞劫之後有二十中劫呈虛空狀態（空劫）。其後產生微細風，經一中劫成器界，次十九中劫形成有情（成劫）。又有二十中劫稱爲住劫，初一住中劫從人壽八萬歲漸減至十歲，稱爲減劫；此後中間十八中劫皆各有一增（utkarṣah）一減（apakarṣah），即從十歲每百年增一歲，至八萬（此稱增劫），再從八萬減至十年；最後一中劫唯有增劫。以上成、住、壞、空四者謂之「四劫」，乃各由二十中劫所合成，共有八十中劫。此八十中劫總稱爲大劫。

上述住劫中，各個減劫之終有刀兵、疾疫、饑饉三災；七大劫間各個壞劫之終有火災（又稱劫火），其後大劫有水災（又稱劫水），如此反復八回後，有風災代水災而起。即每六十四大劫有一風災，故稱此一周爲火水劫或風劫。其中，中劫所起之三災稱爲小三災，大劫

所起者稱爲大三災。而一增一減係每百年人壽有一歲的增減，如此從八萬歲減至十歲時約八百萬年，亦即一中劫有一千六百萬年。此外，一說四中劫爲一大劫，二十小劫爲一中劫。各大劫皆有一特有的名稱，依過現未三世來分，現在稱爲賢劫，過去稱爲莊嚴劫，未來稱爲星宿劫。三者之住劫悉有千佛出現。此三者又稱爲三劫或三大劫。

關於劫之體，《俱舍論光記》卷十二云（大正41・194a）：「劫謂時分，時無別體，約法以明，故以五蘊爲體。」

◉附：《大毗婆沙論》卷一三五（摘錄）

劫名何法？答：此增語所顯半月、月、時、年。問：何故作此論？答：爲釋經故。如契經說：有一苾芻來詣佛所，頂禮雙足，却住一面；白世尊言：佛恆說劫。此爲何量？佛言：苾芻！劫量長遠，非百千等歲數可知。苾芻復言：有譬喻不？世尊言：有。今爲汝說。如近城邑有全段石山，縱廣高量，名踰繕那。迦尸細縷，百年一拂。山已磨滅，此劫未終。苾芻當知，汝等長夜經此劫數無量百千，在於地獄傍生鬼趣，及人天中，受諸劇苦。生死輪轉，未有盡期。何得安然不求解脫。彼經即是此論所依。經雖說劫，未分別劫體是何。今欲分別，故作斯論。

問：何故但說半月、月、時、年爲劫；不說剎那、臘縛、牟呼栗多、晝夜以爲劫耶？答：應說而不說者，當知此義有餘。有說：此中舉麤攝細。謂剎那等細，半月、月等麤。若說麤，當知已說細。由積細時爲麤時故。有說：此中舉近攝遠。謂劫近爲半月等所成，半月等復爲剎那等成。故說近時，亦已說遠。劫體是何？有說：是色處。云何知然？如施設論說：劫初時人，身光恆照。以貪味故，光滅闇生。於是東方有日輪起，光明暉朗。同於昔照。見已，喜曰：天光來來。以天光來，故名爲晝。須臾未幾，日輪西沒，闇起如先。見已，歎言：天光沒沒。故天光沒，故名爲夜。由此證知劫體是色。劫體皆積晝夜成故。如是說者，晝夜等位，無不皆是五蘊生滅。以此成劫，劫體亦然。然劫既通三界時分，故用五蘊四蘊爲性。已說自性，所以今當說。

何故名劫？劫是何義？答：分別時分，故名爲劫。謂分別剎那、臘縛、牟呼栗多時分，以成晝夜。分別晝夜時分，以成半月月時年。分別半月等時分，以成於劫。以劫是分別時分中極，故得總名。聲論者言：分別位故；說名爲劫。所以者何？劫是分別有爲行中，究竟位故。劫有三種：㈠中間劫，㈡成壞劫，㈢大劫。中間劫復有三種：㈠減劫，㈡增劫，㈢增減劫。減者：從人壽無量歲，減至十歲。增者：從人壽十歲，增至八萬歲。增減者：從人壽十歲，增至八萬歲；復從八萬歲，減至十歲。此中一減一增，十八增減，有二十中間劫。經二十中劫，世間成。二十中劫，成已住。此合名成劫。經二十中劫，世間壞。二十中劫，壞已空。此合名壞劫。總八十中劫，合名大劫。

成已住中二十中劫，初一惟減；後一惟增。中間十八，亦增亦減。問：此三誰最久？有說：減劫最久，增劫爲中，增減最促。謂身有光時所經時久；非身光滅，乃至於今。食地味時，所經時久；非地味滅，乃至於今。食地餅時，所經時久；非地餅盡，乃至於今。食林藤時，所經時久；非從彼盡，乃至於今。食自然稻時，所經時久；非從彼盡，乃至於今。故此減劫，時最爲久。如是說者，初減後增，中間十八，此二十劫，其量皆等，於惟減時，佛出於世。於惟增時，輪王出世。於增減時，獨覺出世。

問：施設論說：人中四洲，由日月輪以辨晝夜。欲天晝夜，云何得知？答：因相故知。謂從天上，若時鉢特摩華合，殟鉢羅華開，衆鳥希鳴，涼風疾起，少欣遊戲，多樂睡眠，當知爾時說名爲夜。若時殟鉢羅華合，鉢特摩華開，衆鳥和鳴，微風徐起，多欣遊戲，少欲睡眠，當知爾時說名爲晝。

〔參考資料〕《長阿含經》卷一、卷二十一；《

起世因本經》卷九；《菩薩地持經》卷九；《菩薩瓔珞本業經》卷下；《大智度論》卷三十八；《大毗婆沙論》卷一三四；《瑜伽師地論》卷二；《彰所知論》卷上；《立世阿毗曇論》卷九；《瑜伽師地論略纂》卷一。

劫初（梵kalpāgra，藏bskal-pahi-daṅ-po）

謂成劫之初。即有情世界成立之初。有關劫初有情世界成立之敍述，在佛典中常見提及。此可視爲佛教的「人類起源論」或「世界形成論」。其內容略如《俱舍論》卷十二所說，其文云（大正29·65b）：

「劫初時，人皆如色界。故契經說，劫初時，人有色意成，肢體圓滿，諸根無缺，形色端嚴，身帶光明，騰空自在，飲食喜樂，長壽久住。有如是類，地味漸生，其味甘美，其香鬱馥。時有一人，稟性耽味，嗅香起愛，取嘗便食，餘人隨學，競取食之。爾時，方名初受段食。

資段食故，身漸堅重。光明隱沒，黑闇便生，日月衆星從茲出現。由漸耽味，地味便隱，從斯復有地皮餅生，競躭食之，地餅復隱。爾時復有林藤出現，競躭食故，林藤復隱。有非耕種香稻自生，衆共取之以充所食，此食麁故，殘穢在身。爲欲蠲除，便生二道，因斯遂有男女根生。

由二根殊，形相亦異。宿習力故，便相瞻視，因此遂生非理作意。欲貪鬼魅，惑亂身心，失意猖狂，行非梵行。人中欲鬼初發此時。」

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十二；《大樓炭經》卷六；《起世經》卷九；《增一阿含經》卷三十四；《大毗婆沙論》卷一三四；《彰所知論》；《法華文句》卷四（下）。

君徒鉢歎（梵Kundapadhanīyaka）

護法住世的四大聲聞之一。又作軍頭婆漢。如《增一阿含經》卷三〈弟子品〉所述（大正2·557b）：「我聲聞中第一比丘，堪任受籌不違禁法，所謂軍頭婆漢比丘是。」此外，《舍利弗問經》記載孔雀輸柯王（阿育王）之孫弗沙彌多羅壞諸寺塔時，五百羅漢登南山避禍，唯君徒鉢歎現身護持經律，使經律得以傳諸後世。然此尊者之事蹟除上列二經之外，在其他經論中甚少記載。

〔參考資料〕《彌勒下生經》；《分別功德論》。

呈心偈

禪宗行者表露自己悟境的偈文稱爲「心偈」，將心偈呈送師父印可者稱爲「呈心偈」。以五祖弘忍之徒神秀及慧能之心偈最爲著名。後世對於此等所呈之心偈，亦有稱之爲「呈心偈」者，譬如稱呼慧能所呈之心偈爲「六祖呈心偈」。

依《壇經》所載，五祖弘忍於一日集諸門人，謂：「汝等各隨意述一偈，若語意冥符則衣法皆付。」當時五祖會下七百餘僧，上座神秀學通內外，衆所宗仰。神秀乃於廊壁書一偈云：「身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使惹（有）塵埃。」其時，慧能以爲「時時勤拂拭」之語是未了義，乃請人代書一偈於神秀偈側，謂：「菩提本無樹，明鏡亦非臺。佛性常清淨（本來無一物），何處有（惹）塵埃。」此偈道破一切空寂，謂本來無一物可得，而揭示天眞獨朗之境地。因此，弘忍授衣傳法予慧能。慧能此偈，後世謂之爲「六祖呈心偈」。依近世流行本之《壇經》所載，偈中有「本來無一物」句。然依敦煌發現之古本《壇經》所載，該句則爲「佛性常清淨」。可見「本來無一物」句，當爲後世所改易者。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷三；《六祖大師法寶壇經》。

吳哥寺（Wat Angkor）

高棉（柬埔寨）之古代遺蹟。又名吳哥窟或吳哥瓦特，意指「寺廟城」，但正確的說法應該是指附屬於都城的寺院。位今高棉首都金邊西北二五〇公里，洞里薩湖北端，爲吳哥遺蹟羣（大小共六百餘處）中規模最大最傑出

者。乃吳哥王朝蘇利耶跋摩二世（Sūryavarman Ⅱ, 1113～1150年在位）費時三十餘年完成的。

其全部的建築物都以石塊砌成，東西長一點五公里、南北寬一點三公里；四周全長五點六公里，圍繞寬一九〇公尺的濠溝，其外更有城牆防護。五座尖塔位於三層式的高台上，呈四方形；中央的殿塔（主殿）最高，聳立地面約六十五公尺。整座寺院的正面朝西，西參道入口至主殿的距離約五四〇公尺。第一層台基東西長二一五公尺，南北寬一八〇公尺，上有迴廊環繞，廊壁內側鏤刻精緻的淺浮雕。第二層台基長約一一五公尺，寬約一百公尺，較第一層高出七公尺，由階梯相連。也有迴廊及浮雕等設計。由此再經十三公尺高的陡直大階梯，即到達主殿。其層層環護、高聳的建構，可以說是佛教須彌山世界的具體表現。

吳哥寺的構造宏偉壯麗。雖然規模龐大，但設計比例勻稱，精緻莊嚴，不論寺塔、屋頂、迴廊，以及門牆、殿柱、石階都雕刻精美，裝飾細緻。迴廊上的浮雕，四邊合計長達八百公尺，高約二公尺。由於有屋頂遮蓋，保存十分完好。浮雕的題材，大部分取材自印度神話，特別偏重於印度教的毗濕奴派。以第一層迴廊爲例，西面爲《摩訶婆羅多》及《羅摩衍那》的故事；南面西組是刻繪蘇利耶跋摩二世領軍出征圖，東組是地獄變相圖；東面是乳海攪拌圖，以及毗濕奴與惡魔戰鬥圖；北面是毗濕奴與天神交戰圖。這些浮雕，生動逼眞，畫面繁複，上下疊置、左右交連，爲精美的創作。

十五世紀時，吳哥城遭暹羅人入侵，王朝遷都百囊奔（即金邊），此寺遂逐漸湮沒於熱帶榛莽之中。十九世紀，法國在柬埔寨（即高棉）建立殖民政權後，開始進行吳哥遺址的調查與修復。1949年，高棉獨立，修復工作改由聯合國教科文組織接手。1986年高棉政府與印度簽約，目前，修復工程由印度負責進行。

吳惺月

二十世紀之朝鮮僧。生卒年不詳。梵魚寺住持。1910年，李晦光與日本曹洞宗締結條約，進行日韓佛教之合併。師與白羊寺朴漢永、華嚴寺陳震應、梵魚寺韓龍雲等，率先發起反對運動，否認李晦光創立的圓宗。翌年並與嶺南、湖南之僧侶合創臨濟宗。師爲朝鮮佛教三十本山之一的住持，於1922年一月，與通度寺等共九本山之住持召開朝鮮佛教總會，並於覺皇寺置總務院，師擔任理務部長。1919年三一運動時，曾與寺內長老李湛海、金擎山等資助抗日活動。

〔參考資料〕《朝鮮佛教通史》；姜昔珠、朴敬勛《佛教近世百年》。

吳道子

唐代畫家。東京陽翟（河南禹縣）人。初名道子，後改稱道玄。年少家貧，遊洛陽，從賀知章、張旭學書法不成，改而習畫。年二十即已窮究畫藝之妙，以畫蜀道山水聞名於世。

氏初仕宦於唐玄宗，任袞州瑕丘尉，不久奉召任內教博士。所畫題材範圍廣泛，有佛像、鬼神、人物、禽獸、山水、台殿、草木等，筆法超妙，人稱百代畫聖。早年行筆稍細，中年磊落渾古，所畫山水迥然特出，人物八面生動。傅彩時於墨痕中略施微染，猶如景物重現，世稱吳裝。《唐宋八大家文》卷二十四曾推崇他在畫壇的地位可與詩壇杜甫、文壇韓愈、書法顏眞卿相比擬。

氏平生好讀《金剛經》，頗涉獵佛典，精繪佛像。相傳曾在東京景公寺畫地獄變相，時人見之皆畏罪修善。屠沽魚罟之人因此轉業者不在少數。

氏之遺作，至今仍有留存。《佛祖統紀》卷四十云（大正49・375a）：「今世有石本道子觀音。」恐係指湖北玉泉寺保存的石刻觀音像。又，日本京都東福寺所藏之絹本著色釋迦三尊像三幅，自古被視爲其遺墨，明治三十二年（1899）被指定爲國寶。

〔參考資料〕《酉陽雜俎續集》卷五；《五雜俎

》卷七；《太平廣記》卷二一二；《世說新語補》卷十六；《列仙傳》卷六；《琅琊代醉篇》卷一；《大明一統志》卷二十七。

吳潤江（1906～　　）

現代中國之密教弘傳者。廣東開平人。六歲入學，受業於諸宿儒，徧讀羣經子史，又習佉盧文於聖心書院。畢業後，從商香港，後復回穗，任英文日報翻譯之職。後以身體不適，久藥未治，復遇逆緣，乃皈依佛教。民國二十年（1931），南京佛教居士林衆善信爲遏寇虐，乃虔請西康諾那呼圖克圖開息災法會，修大白傘蓋佛母法。在此法會中，師受諾那呼圖克圖灌頂，並發願以紅教無上瑜伽傳至本土，利樂有情。

氏在修法有得之後，曾先後赴廣州、南京、上海等地傳法，皈依者衆。其後，往來於世界各地宣講佛法。足跡遍至東京、橫槓、檀香山、加拿大、紐約等處。1950年代，更多次應邀到台灣弘法。傳授彌陀十念心要，直指人心，見性成佛之要訣，及一念成佛要門等大法。

氏之法號爲「蓮華金剛藏」。其傳法門人頗多，台灣諾那精舍之智敏、慧華二氏即其及門弟子。

吳哥王城（Angkor Tom）

高棉（柬埔寨）吳哥王朝都城遺蹟。又稱「大吳哥」。乃十二世紀末至十三世紀初，迦耶跋摩七世（Jayavarman Ⅶ, 1181～1220年在位）建造的，爲第四代的吳哥都城。Angkor Tom意指「大都城」。其建構呈正方形，周長十二公里，圍繞八公尺高的城牆及護城河。有五道城門（南門、北門、西門，以及東邊的勝利之門和死者之門）通往城外，門上有石塔，塔雕四面大佛。門內大道左右兩側均設五十四尊石雕神像，同抱一條七頭巨蛇，宏偉壯觀。

城內的主要建築有奉祀觀世音的巴壤寺（Bayon）、第二代吳哥都城的主廟巴普翁寺（Baphuon）、羅闍因陀羅跋摩（Rājendravarman，944～968年在位）所建的金字塔形佛寺庇梅納卡斯（Phimeanakas），以及王宮、王宮廣場等。其中，巴壤寺位於王城的中心，爲十二世紀末迦耶跋摩七世所建。其建制同吳哥寺；三層方形台基，各層有迴廊，廊內飾以浮雕和小石塔，塔內供奉神像。第三層台基之中心大塔高四十五公尺，周圍環繞五十餘座石塔的塔羣。每座石塔的四面，都刻有觀世音菩薩像，低眉慈目，注視四方。

巴壤寺的石壁浮雕藝術，在十字形台基的內廊上，多數以神話故事爲題材；但外迴廊上，有些題材是描述國王事蹟及人民生活，如戰爭場面、狩獵圖、鬥雞圖等。由於都是採高浮雕，人物、景緻特別突顯渾圓。與吳哥寺的浮雕藝術相比，風格、技巧更趨寫實、純熟，但有些仍因過分繁縟、鑿痕顯露，而缺乏吳哥寺浮雕的含蓄美。此外，巴壤寺建築的保存，也不及吳哥寺完整。

十三世紀末，周達觀的《眞臘風土記》對吳哥王城及廣大的吳哥遺蹟羣，曾有簡明的記載（參見附錄）。但直到十九世紀，該書被譯成法文後，才引起歐洲人的注意與考察。1873年，法國人路易・德拉波特即曾自組「高棉遺蹟調查團」進行調查、測量，並繪製廢墟中王宮及佛寺的復原圖，重現昔日「富貴眞臘」的美景。

◉附：周達觀《眞臘風土記》〈城郭〉

州城周圍可二十里，有五門。門各兩重，惟東向開二門，餘向皆一門。城之外巨濠，濠之外皆通衢大橋，橋之兩傍各有石神五十四枚，如石將軍之狀，甚巨而獰。五門皆相似，橋之闌皆石爲之，鑿爲蛇形。蛇皆九頭，五十四神皆以手拔蛇，有不容其走逸之勢。城門之上有大石佛頭五，面向西方。中置其一，飾之以金。門之兩傍鑿石爲象形。城皆疊石爲之，可二丈。石甚周密堅固，且不生繁草，却無女墻。城之上間或種桄榔木。比比皆空屋。其內

向如坡子，厚可十餘丈。坡上皆有大門，夜閉早開。亦有監門者。惟狗不許入門。其城甚方整。四方各有石塔一座，曾受斬趾刑人，亦不許入門。

當國之中有金塔一座，傍有石塔二十餘座，石屋百餘間。東向金橋一所，金獅子二枚，列於橋之左右。金佛八身列於石屋之下，金塔至北可一里許，有銅塔一座，比金塔更高，望之鬱然。其下亦有石屋十數間。又其北一里許，則國主之廬也。其寢室又有金塔一座焉。所以舶商自來有富貴眞臘之褒者，想爲此也。石塔出南門外半里餘。俗傳魯般一夜造成。魯般墓在南門外一里許。周圍可十里。石屋數百間，東池在城東十里，周圍可百里。中有石塔石屋。塔之中有卧銅佛一身，臍中常有水流出。北池在城北五里，中有金方塔一座，石屋數十間，金獅子、金佛、銅象、銅牛、銅馬之屬皆有之。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》；《世界の大遺跡》⑫〈アンコールとボロブドゥール〉。

吳都法乘

三十卷。明・周永年撰。收在《中國佛寺志》第三輯第十九至二十八册。

編者周永年（1582～1647），字安期，江蘇省吳江縣人。曾以刻藏、飯僧爲終生誓願。著有《鄧尉聖恩寺志》、《虎邱山靈巖寺合志》等書。

此書所收錄的內容，爲有關江蘇省古吳地區的佛教記事類纂。根據《四庫全書總目提要》卷一四五所說，《吳都法乘》有十二卷。然錢謙益〈周安期墓誌銘〉則說「晚年撰《吳都法乘》百餘卷」。而此三十卷本則被發現於民國十五年，爲乾隆以前的傳寫本。

由此可知《四庫全書》所附的存目爲不全本；而錢氏所提或爲撰者草創之原稿。然此三十卷本亦頗有後人附益者。如弘通、禮誦、憩寂、普慈、淸信、提策等篇均引《居士傳》及《善女人傳》之文。而此二書均成於乾隆四十年（1775）之後，已甚遠於周永年之卒年（1647）。此外，該書亦偶有錯簡、脫漏之處。

全書三十卷之大略爲：卷一，始興篇。卷二，顯聖篇。卷三，半滿篇，所收爲印造經藏之碑文、序、跋等。卷四，應現篇。卷五，襲燈篇。卷六，開寶篇。卷七，逸格篇。卷八，禪藻篇。卷九，表刹篇。卷十，壇宇篇。卷十一，像設篇。卷十二，道影篇。卷十三，弘道篇。卷十四，結集篇。卷十五，禮誦篇。卷十六，唄讚篇。卷十七，流音篇。卷十八，亘照篇。卷十九，靈祐篇。卷二十，崇護篇。卷二十一，侶淨篇。卷二十二，憩寂篇。卷二十三，儲供篇。卷二十四，普慈篇。卷二十五，淸信篇（此處原書目錄另有一敬信篇，係誤引一單篇之名）。卷二十六，倡緣篇。卷二十七，提策篇。卷二十八，逆行篇。卷二十九，雜學篇。卷三十，總略篇。

〔參考資料〕 陳垣《中國佛教史籍概論》卷六。

呂澂（1896～1989）

現代中國佛教學者。江蘇丹陽人。原名呂渭，字秋逸、秋一、鷺子。早年涉獵的學術層面頗廣，曾先後就讀於常州高等實業學校農科、南京民國大學經濟系等校。此外，亦曾留學日本，專攻美術。1914年，至南京金陵刻經處佛學研究部隨歐陽漸研究佛學，後又協助歐陽漸在南京籌辦支那內學院。1922年該院成立後，先後出任教務長及院長。1949年後，歷任中國科學院哲學社會科學部（後改稱中國社會科學院）委員、中國佛教協會常務理事等職。1971年起，即卜居於淸華大學的淸華園中。1989年七月八日逝世，享年九十三。

氏深諳英、日、梵、藏、巴利等語，治學領域廣泛，不僅涵蓋印度（包括南傳）、中國與西藏的三系佛學，而且對梵藏佛典的校勘及版本目錄等文獻學亦極爲精審。此外，更開啓因明學的研究風氣。其治學方向對二十世紀下半葉的中國佛學界，有深遠的影響。

氏深諳西洋文獻學方法，加上其承自歐陽

漸之重視義理的佛學研究態度，乃能自成一家之言。在這方面，論功力之深與成果之豐碩，迄二十世紀末爲止，國人中罕見堪與比肩者。1955年，大陸《現代佛學》月刊中，曾載其自1954至1955年之一年間的研究工作報告。由該文頗可以使人瞭解氏之佛學研究趨向之一斑。請參閱附錄一。

氏在早期曾有美學著作問世。至於佛學著作，則在其逝世後，被彙編爲《呂澂佛學論著選集》（五册）行世。

◉附一：呂澂〈一年（1954～1955）來我的佛學研究〉

㈠

從1954年秋季起，我計劃重點地對佛學主要思想作批判的研究。經過半年，算是做完了鑑定資料的初步工作。

我所選擇的研究對象，是印度大乘佛學發展到晚期一個階段裏的中心思想。大乘佛學原是圍繞著「宇宙人生現象都屬緣生無自性」這一基本理論而開展，並由各方面的闡明表現出多樣色彩的。到晚期來（西元第六世紀以後），更以瑜伽一系的思想爲中心，從正反兩面發生針鋒相對的議論，形成了「空有之爭」。在這樣的爭辯裏，討論「緣起實相」的眞理以及隨順這眞理的實踐進程等等，牽涉到的問題很廣泛、深刻，得著的結論也很切要、徹底。並且這些議論陸續譯傳於中國內地和西藏，給與義學以長遠的影響。祇是向來學人對此常作片面的理會，或者有意抑揚而强調一邊。扼要地把握思想的實際，是比較困難的。

現在，爲了研究瑜伽一系的思想，避免片面的、誇張的看法去把握眞相起見，我採用了間接的方法。這就是：先從「空有之爭」裏，鈎摭出瑜伽系的論敵（中觀系）所集矢的焦點，作爲貫穿它一系思想的線索，再就有關的各家理論中剪裁材料來莊嚴它，這樣達成對於這派思想重點的理解。

我在這上面所做的工作是（應用西藏翻譯的資料）：

⑴重譯了中觀系對瑜伽系攻擊所放的第一箭，即清辯《般若燈論》第二十五品〈觀涅槃品〉末尾破斥「三性」的一段四千餘言（這是唐代翻譯所略去的一段重要文字）。

⑵又重譯了清辯破瑜伽系全體學說的一個專篇《中觀心論》第五品〈入抉擇瑜伽宗眞實品〉的頌文和註釋二萬餘言（這在唐人通稱爲〈入眞甘露品〉）。

⑶研究了月稱《入中觀論》第六地中破瑜伽系學說的各段，同時參考到宗喀巴《菩提道次第廣本》中解釋止觀的理論。

⑷又研究了寂天《入菩提行論》第九〈智度品〉中破瑜伽系學說的各段。

從以上各種材料裏很明白地見得出瑜伽系思想的各重點，特別是「三性」理論裏「依他」、「圓成」兩者的相依，「勝義諦」的實際不空，以及唯識理論裏以帶相爲對象的「自證」等等。依著這些線索，再由陳那、安慧、護法、律天諸大家的著述裏，充分搜集相關的解釋，編成綱要，即作爲下期進一步分析研究的依據。

同時，由於瑜伽學系的理論傳入中國以後，新興的各學派都或多或少的受到影響，而於這些影響上也可見出瑜伽思想的重點所在。因此，我對華嚴宗、禪宗、律宗等的根本主張，更做了一番研究。

在這許多研究裏，我時常感覺到精力的不給，好些地方都沒有能達到預期的深度。就以翻譯來說，我本想用文言直譯了之後，還將它改爲語體的達意形式，而竟未能改成，只有期諸異日了。

另外，我一向做研究工作，都很重視文獻的考據，又隨時注意到考據必須和義理聯繫，避免走上「爲考據而考據」的歧途。以前，觀點模糊，談不到有很好的效果。這幾年努力學習運用科學的歷史觀點，並要求研究能對新文化的建設上有微末貢獻，但也只是嘗試而已。（中略）

(二)

1955年上半年，我的工作計劃是繼續研究以瑜伽學系爲中心的晚期大乘思想。由於事務稍繁，精神分散，經過半年尚未全部完成。但大體上已可告一段落。研究所得的詳細結論，將來當分別寫出，作爲《印度佛學史》的一部分。現在只略述通過這次研究更明確了有關瑜伽一系學說性質的幾個要點。

第一、瑜伽系學說主張依他性和遍計性的事象必須截然分開，而遍計性純粹是概念的產物。從這方面分析，見得瑜伽系學說旣然指出概念認識的局限性和虛僞性，還更强調它在認識過程中爲極端重要的關鍵。並且認爲一切概念都由內涵的相互排斥而形成（這就是著名的「餘法遮詮說」），而將全體概念認作一整然結構（虛僞的客觀世界）。這就很容易墮入唯心論的窠臼。列寧嘗說唯心論有它認識論上的根源，就是將認識現象某一方面予以過分誇張，這裏恰好給它一個顯著的例證。

第二、瑜伽系學說在實踐上作爲方法論提出了「唯識」觀點，以爲錯誤認識的變革，可以先行了解所把握的事象不實在，再由能所相待而存的規律，取消了能把握的意識。這完全以事象爲意識所投射，而發揮認識等於「自證」（即親緣內境）的理論，在意識而外的就成爲不可親知。這也是極其接近唯心論的說法。

第三、瑜伽系學說將依他性的客觀事象看成是心理的（分別幻），毫無疑問地構成了經驗論的一種類型。這種理論也很重視社會共同經驗，說明個人的全體經驗一方面是它的反映，就又有些像過去蘇聯・波格唐諾夫所主張的「經驗一元論」，當然和唯心論會發生微妙的關係。

即由於這些特點，限定了瑜伽系學說唯心論的本質。所以，它的價值應該重新估計，而它對於其他學說所發生的影響，也須更好地加以辨別。（中略）

不過，瑜伽系學說對於事物的實質也理解爲離開概念而自存（所謂「離言自性」），並跟著因緣而變化，這儘管緊緊地結著心理的片面，可是從此指出人生實踐轉向（特別是從染到淨的趨向，染淨的說法當然以大多數人的永久幸福爲標準而斷定）的可能性和必然性，並且關於認識絕對眞理的方面也肯定它辯證的性質，要統一了虛僞的（概念的）和眞實的（直觀的）兩邊來作實踐進程的依據（用術語說，即是「勝義的中道行」），這比它的論敵一部分中觀家言（常偏向超經驗而否定一切）更富有積極性的、進步的意義，也應該指點出來。

至於要明瞭瑜伽系學說和時代的關係，並追究它的社會根源，這就比較困難。其困難，即在於當時歷史記載的貧乏。現在所能見到的一些零碎資料，大都出自傳說（像《大唐西域記》和唐人著述裏所保存的，還有後世西藏佛教史家所記錄的），歷史的眞實性較低，而在古典裏（連同做學說根據的經典《勝鬘》、《楞伽》等在內）偶然反映著史實，也有待仔細研究。因此，只能粗疏的判明瑜伽系學說也和一般大乘同樣，主要基礎是放在王族和市民的階級立場上面的。

以上是研究結論的一斑。就在這次研究中，爲了補充資料，我注意到瑜伽學系在認識方面的帶相說、自證說，都和經部的理論有關。事實上從世親、陳那到法稱也不絕地吸收它的優點。所以將經部學說更作了一番研究，並訂正了舊稿〈經部學〉。我又注意到晚期瑜伽系學說，護法一家的發展也極重要，特將保存有這方面資料的律天著述《觀所緣論釋疏》摘要譯了出來。另外，我們配合著《慈恩法師傳》舊版（前內學院校刻）的改訂，曾費了相當時間，重新編繪了「玄奘西域行迹圖」（草稿），儘可能地考訂玄奘所經各處的現在地名，附註圖內（除去採用舊說而外，新考的約佔全部五分之一）。這一圖稿，對於現在從中印文化交流的角度上注意到玄奘行事研究的，不無參考之用。

從1953年下半年來，我已就佛學的一般理論提出幾個基本問題，做過了分析研究。又就

晚期大乘的中心思想進行了比較深入的批判。同時還連帶評述了隋唐各宗學說思想。有了這些基礎，今後工作計劃，擬將主要研究轉向中國佛學歷史方面，而以一般理論的批判爲輔助，並準備在一年左右寫出中國佛學史的提綱。

◉附二：《呂澂佛學論著選集》總目

卷五
《中國佛學源流略講》

◉附三：藍吉富〈呂澂的生平與學術成就〉（摘錄自《二十世紀的中日佛教》）

小傳

（前略）呂澂早年涉獵的學術層面頗廣。他先後曾讀過農科與經濟，對美學也曾刻意鑽研。台灣佛學界的一般人也許多少曾讀過他的佛學著作，但是大概很少人知道在美學方面，他也出版過不少書。他曾經撰有《美學概論》、《美學淺說》、《現代美學思潮》、《西洋美術史》四部書問世。（中略）

呂澂在十四歲時開始自修內典。十八歲（1914）時，到南京金陵刻經處的佛學研究部隨歐陽漸學佛學。這是他一生生命的重要轉捩點。從此，唯識學大師歐陽漸得到一位「超敏縝密」（歐陽漸語）的傳人，而呂澂一生中的後面七十五年，也從此奉獻在佛學研究領域裡。

呂澂在二十二歲那年（1918），開始協助歐陽漸籌辦支那學院，四年後該院成立，他也專駐該院，以襄佐其師。到歐陽逝世後，呂澂曾先後出任該院的教務長及院長等職。中共政權成立後，他續掌院務，到1952年該院停辦爲止。此外，在世俗職務方面，他也曾擔任中共中國科學院哲學社會科學部（後改名爲中國社會科學院）委員，及中國佛教協會常務理事等職。

1961年，呂澂接受中國科學院哲學社會科學部委託，在南京開辦一個爲期五年的佛學班。他在該院所授的課程，後來被整理成書的有《中國佛學源流略講》、《印度佛學源流略講》與《因明入正理論講解》等書。此外，在1963年，他還編了一部《新編漢文大藏經目錄》。這四部書加上若干篇論文，是他在中共政權成立後的所有著述成果。

大陸的「文革」，似乎爲呂澂的佛學著述活動劃下休止符。因爲從「文革」開始以後，他就不曾有過新著問世。「文革」之初，呂澂的年齡大約七十歲。這是人文學者思想趨於圓熟的年齡。加上他的身體還算健康，到九十一歲時還曾向訪者自豪地稱「耳聰目明」，且能研討佛學問題，可見他在七十歲時是肯定有著述能力的。可惜從那時開始即告封筆。中國大陸佛教研究界的第一碩學，有二十餘年「不著一字」，實在是學術界的一件憾事。

從1971年起，呂澂即卜居於清華大學的清華園，住在他那執教於清華大學的兒子家中，直到去世爲止。他的文集已由其學生談壯飛加以整理，並由齊魯書社出版。（中略）

佛學著述

呂澂研佛時間早，加上通曉英、日、梵、藏、巴利等多種文字，因此其學術工具之多與研究領域之廣，在我國佛學界，無人堪與比擬。其著述之成書者，共有下列幾種：

⑴**譯介類**：《佛學研究法》、《印度佛教史略》、《佛典泛論》等三書。

⑵**印度佛學類**：《印度佛學源流略講》。

⑶**中國佛學類**：《中國佛學源流略講》。

⑷**西藏佛學類**：《西藏佛學原論》。

⑸**因明、聲明類**：《因明綱要》、《因明入正理論講解》、《聲明略》。

⑹**目錄學類**：《新編漢文大藏經目錄》。

⑺**單篇論文**：除有二十幾篇收在印度、中國二部《略講》及《中國佛學》等書中作爲附錄之外，另有多篇刊在期刊中的重要論文未被收錄。如〈雜阿含經刊定記〉、〈諸家戒本通論〉、〈起信與禪〉、〈楞嚴百僞〉等文皆是。

這些著述，絕大多數可以在一般大書店中找到。在台灣還有兩本呂澂的文章，是這裡的出版社重編的。其一是《呂澂選集》（彌勒版），另一是《呂澂文集》（文殊版）。目前未見在台灣翻印的是《因明入正理論講解》，與《新編漢文大藏經目錄》二書，以及〈楞嚴百僞〉一文。

在上列諸書中，最具份量而且較能看出呂澂的功力的是《印度佛學源流略講》與《中國

佛學源流略講》二書。這二部天華公司都有翻印本，但是該公司將書名擅改為《印度佛學思想概論》與《中國佛學思想概論》。

此外，譯介類三書常被誤為呂氏的著作，其實只是編譯及增訂而已，其中，《佛學研究法》與《佛典泛論》分別取自日人深浦正文的《佛教研究法》與《佛教聖典概論》。而《印度佛教史略》則大體取材自荻原雲來的《印度之佛教》。關於這些書的原始取材，呂氏都曾在序文或卷末書目中加以說明。因此只能把他們視為譯介，不能視之為呂氏的重要著作。大陸的《中國大百科全書》（宗教編）將這三書也一併歸為呂氏的「主要佛學著作」，是不恰當的。

從上列呂氏的著作表，可以看出其治學領域廣泛地涵蓋了印度（包含南傳）、中國與西藏的三系佛學。事實上，他不祇深入這三系佛學的義理大海，而且對梵藏佛典的對勘與版本目錄等文獻學也極為精審。在因明學研究方面，他也是開風氣之先的啓蒙大師。從他的佛學深度、廣度，與語文來看，他是最有資格睥睨於當代國際佛學界的我國學人。

學術成就

關於呂澂的學術成就，可以其所撰〈內學院研究工作的總結與計劃〉一文中摘錄出來。該文所提到的雖然是所有支那內學院的綜合成果，但是其中有好幾項正是呂澂本人的重要學術業績。這幾項是：

⑴「在玄奘所譯《瑜伽論》最後二十卷裡，發現了引用全部《雜阿含經》本母——這是連玄奘本人也未嘗知道的。因此明白了瑜伽一系學說的眞正來源，並連帶訂正了翻譯以後便弄紊亂的《雜阿含經》（《雜阿含經刊定記》）。」

據旅居日本的友人傳述，去年日本的一次佛教學術會議裡，北海道大學教授向井亮，也曾提出類似呂澂的看法，當他被指出這一事實早在六十幾年前已經被呂澂發現時，曾撰文表示無限的唏噓與嗟嘆。

⑵「認淸了梵藏本唯識論書的文義自成一系，跟玄奘所傳的迥然不同，因而確定了唯識古今學說分歧之所在（詳見《內學》第三輯所載〈安慧三十唯識釋抄〉諸言）。」

⑶「匯萃漢藏梵文所有的資料，並參酌時人已得的結論，對於佛學縱面的思想源流徹底作了一番考訂，著有《諸家戒本通論》、《佛學七宗源流十講》等。這樣刊定了印度時代佛學的實際地位和它們理論的確詁，而建立起學說史的標準。再據以返觀我國所傳的各說，就容易發現它們和印度原本的距離。其間更見出有相反的趨勢，像流傳很久的《起信論》、《楞嚴經》一類返本歸元的思想，都決定是國人錯解義理而僞託為佛家之言，我們曾毫不容情地予以破斥。（見〈楞伽與起信〉、〈楞嚴百僞〉等論文）又由此一貫錯誤的思想影響到禪宗方面，構成「本覺」異說，我們也都完全揭發它出來。（見〈禪學考原〉）還有西藏所傳顯密各宗學說之是非，我們也作了一番全般的批判。（見《西藏佛學原論》、《略論西藏佛學之傳承》、《藏密三書導言》等，這都是為要做到眞正佛學的實踐，而來掃除一切的障礙。）」

除了上述三項之外，如前文所述，呂氏對於因明學的弘揚與研究也有為時人所不及的成績，他對勘因明論書之藏漢譯本、校正不少窺基《因明入正理論疏》的謬誤，而且也譯出若干因明學名著（如《因明抉擇論》、《集量論釋略抄》等），對因明學的闡釋，是有一定成績的。

此外，對於漢文大藏經目錄，他也曾重分大乘經的部類、校覈譯本與譯者，在佛典目錄學上，也有突破性的創見。至於對部派佛教的研究業績，迄今為止也罕有國人能與相擬，他在《印度佛學源流略講》書中所附錄的七篇關於部派佛教研究的文章，也是民國以來最具深度的同類著述。

綜合地看，呂澂的學術地位及成就可以從下列幾方面來衡量：

⑴對於十九世紀以來，歐美所盛行的新穎的佛學研究法（亦即以文獻學、歷史學、哲學等等各類學術方法及學術態度去研究佛教的方法），呂澂有完整而深入的理解。他是將這種研究態度與方法介紹給中國佛學界，並且本身的成就亦最大的中國學人。我們也可以說，呂澂是這種新式佛教研究在中國的主要奠基者。

⑵呂澂的佛學研究，不唯功力深厚，而且所涉及的領域也至為廣博。從他的著作來分類，他在佛書版本及辨偽、印度原典的研究與迻譯、因明與聲明、戒律、西藏佛教、印度佛教、中國佛教等方面都有卓越的成績。在所有佛教研究領域裏，如果綜合起來衡量，在廣度與深度上，他可以說是二十世紀中國佛學界的第一人。

⑶在學術創見方面，除了前面所提及的學術發現之外，呂澂的大部份論文，其實或多或少都有發人所未發、言人所未言之處。而綜合性的創見與對中印佛學融貫疏解，則表現在他那兩部講稿（《印度佛學源流略講》與《中國佛學源流略講》）之中。其《印度佛學源流略講》一書，更大體可以展示其一生主要佛學功力之所繫。

該書大陸版的「編輯說明」中，曾扼要地舉出全書的精華所在及呂澂的主要研究成果。這段文字，可以使讀者對呂澂的學術功力有初步的理解。其文略云：

「本書把印度佛學分為原始佛學、部派佛學、初期大乘佛學、小乘佛學、中期大乘佛學、晚期大乘佛學等六個階段。

作者根據漢文藏文的大量文獻，對勘巴利文三藏以及現存的有關梵文原典，按照各階段出現的典籍先後順序，說明它們各時期學說的特點和變化，對印度佛學一千五百年的歷史發展概況，基本上勾劃出一個清晰的輪廓，這樣原原本本講述印度佛學史的，在我國這是第一部書。

呂澂先生專力於佛學研究數十年，在文字上，對版本、原典或異譯本做了大量的校勘。在義理上，對各宗各派的根本典據、師承以及前後學說的發展變化做了詳盡的考證，一字一校。一書之勘，竟委窮原，務求落實。因此，有一些長期以來被弄錯了的或者模糊不清的史實，也能夠獲得了比較合理的答案。講稿中如關於佛滅年代「點記說」的提出，「分別論者」是上座部的刊定，說一切有部「相應阿含」的發現，唯識古今學的辨析等等，都屬作者孤明先發之見。諸如此類，書中還隨處可睹。」

至於《中國佛學源流略講》一書，則是呂澂對中國佛教之若干主流學說的探討。他在書中分析中國佛學體系之形成、發展與衰落之各階段的特徵，釐清各家思想的異同，並藉此以彰顯中國佛學與印度佛學的基本差異。

這部書共計十章，如果附錄的十幾篇文章不算，那麼單憑這十章本文，在份量上顯然不如《印度佛學源流略講》。儘管如此，如果不具有呂澂其人的學養，其他人還不容易寫出這種程度的論著的。

上述這兩部印度與中國的佛學著述，加上他早期的《西藏佛學原論》，這三部書使呂澂為現代中國佛學界，奠定了印度、中國、西藏三系佛學紮實的研究基礎。

此外，有一項奇特的現象值得附此一提。呂澂是唯識學大師歐陽漸的大弟子，也是唯識學重鎮——支那內學院的核心支柱。其對唯識學所下的功夫也非尋常學者所能比擬。然而，奇特的是，他所撰的唯識學論著為數極少。在他所出版的十本書裏，沒有一本是專論唯識學的。在他所撰的七十篇左右的論文中，除了〈慈恩宗〉等兩、三篇文字外，也罕見其專論唯識學的文章。只在所翻譯的七部書裏，有譯自西藏本的《安慧三十唯識釋略抄》、《攝大乘論》等兩三部書而已。

固然，我們可以從其《印度佛學源流略講》等書中，窺見其對唯識學的獨特觀點。但是以其對唯識學所下的深厚功夫而言，未能為後學者留下專書，總是一件令人遺憾的事。

風格與際遇

在歐陽漸逝世後，支那內學院由呂澂主持（1943～1952）。內學院是從楊仁山的金陵刻經處演化而成的。楊、歐陽、呂三人雖然是直系的學術傳承。但三人的風格並不一樣。楊仁山生在佛學極端衰弱的清末，研學環境太壞，可用的古今典籍甚少，又缺乏良師益友，因此，他雖然是復興中國佛教的樞紐人物，但本人的學說平平，給人的印象只是一個有心做事的傳統佛教知識分子而已。

歐陽漸的印象則不同，他具有濃烈的宗教熱忱與精純的宗教情操，而且願力深厚，是一個能將生命溶入佛法之中的宗教思想家。至於呂澂，在風格上又與歐陽漸顯然不同，他給人的印象是學者風範大於宗教家風範。冷靜客觀，求眞求實，性格上似乎較缺乏宗教家的淑世熱情。因此，與其視之爲宗教家，不如視之爲具有文化使命感的佛教學者來得恰當些。

作爲一個二十世紀的佛教學者，呂澂的際遇並不順暢。他與同時代的日本學者宇井伯壽在學養等方面都頗爲相似，但是外在環境與對後代的影響則不可同日而語。他們都熟諳現代佛學研究方法，通曉多種語文，都具有世界眼光，治學領域也遍及印度、中國，與西藏三系的佛學。論學說的廣度及深度，兩人的水平大體是相同的。在師友方面，宇井是著名學者高楠順次郎的門下，與木村泰賢、長井眞琴等名家又是同學。同樣地：呂澂是唯識學大師歐陽漸的上足，也是王恩洋、黃懺華、熊十力等名家的掌門師兄。可見在人事環境中，宇井、呂澂二人都同有良師益友可供提攜與琢磨。

然而，在現實際遇上，宇井則遠比呂澂順利得多。宇井先後出任日本東京大學、東北大學，與駒澤大學等校教授。現實的優渥環境使他在八十一歲的生涯中著作產量遠多於擁有九十三歲高齡的呂澂。宇井在學術研究與教育學生方面的成果，也使日本佛學界產生了一股「資料豐贍、考證周詳、義理深入」的綿密學風。這股學風曾影響了甚多二十世紀的日本佛教學人。

宇井的成就固然出自於他本人的天賦與努力。但是一個不容忽視的外在條件也是使他成功的重要原因之一。這就是：日本有容納一流佛教學者的環境。因爲日本有數十所佛教大學，數以千計的佛教學人，以及數以百、千萬計的佛教徒與佛書讀者。

在這方面，呂澂是不能與宇井相比擬的。支那內學院在抗戰期間由南京遷到四川江津（蜀院）。抗日勝利後卻無法在南京復校。1961年他受中國科學院委託的佛學班，僅數年即告停止。「文革」之後，他幾乎全然銷聲匿跡。就其一生所學與著作的比例來衡量，其已出版的各種著作，幾乎不及他的學問的十分之一。如果環境好，社會需要他，那麼，再寫出十種具有國際水準的著作，應該是很可能的。（下略）

吽（梵hūṃ、hūṃ）

音譯又作烏許、呼許、虎許、戶含、呴等。在密教中，爲金剛部的通種子字，也是諸天的總種子字，被視爲眞言密語，而用於陀羅尼。有能滿願、三解脫，或摧破、能生、恐怖等義。《慧琳音義》卷十所說的「如牛吼聲，或如虎怒胸喉中聲也」，乃源自野獸的吼聲，是在考慮、疑問、忿怒、叱責或恐怖時所發出的聲音。

眞言宗依《理趣釋》卷上之說，認爲吽字具有特殊深義。其說如下（大正19・609c）：「吽字者，因義。因義者謂菩提心爲因，即一切如來菩提心，亦是一切如來不共眞如妙體恆沙功德皆從此生。此一字具四字義，且賀字以爲本體，賀字從阿字生，由阿字一切法本不生故，一切法因不可得。其字中有汚聲，汚聲者一切法損減不可得，其字頭上有圓點半月，即謂麼字者，一切法我義不可得。我有二種，所謂人我、法我，此二種皆是妄情所執，名爲增益邊，若離損減增益，即契中道。」

日僧空海撰著《吽字義》一書，詳述吽字的字相、字義，說：此吽字由阿、訶（賀）、

汚、麼四字合成。其中，「阿」是法身之義，「訶」是報身之義，「汚」是應身之義，「麼」是化身之義，舉此四種即足以涵攝諸法。又說吽字同時具有下列諸德：(1)詮顯諸法之實相最勝，(2)是菩提心的種子，(3)是諸法能生的根本，(4)能攝因、行、果等一切諸法，(5)由大日如來授予金剛薩埵，師承分明，(6)是兩部不二的字，(7)是金剛薩埵的種子，(8)以摩多體文最後的訶字爲本體，(9)是金剛部的通種子，展現出意密的殊勝，(10)爲一切眞如等所依。

〔參考資料〕《祕藏記》；《吽字義撮義鈔》卷下；《即身成佛義顯得鈔》卷上；《塵添壒囊鈔》卷十三；《守護國界主陀羅尼經》卷九。

吽字義

一卷。日僧空海撰。又作《吽字義釋》、《吽字眞言》、《吽字一字眞言》。爲日本眞言宗十卷書之一。又與《即身成佛義》、《聲字實相義》併稱爲三部書。收在《大正藏》第七十七册。

本書係爲顯示法身如來所說身語意三平等句的法門——本有法然之實義，而立吽字之密號密儀，以之爲萬法的本源，並開顯此第一實際本有之三密、性德之四曼，悉至妙極之境。文中以吽（hūṃ）之一字，係由阿（a）、訶（ha）、汚（ū）、麼（ma）四字所合成，復解釋此四字之字相與字義，並將之配於法、報、應、化四身。又就吽字一字之字義，重重解釋，以論述吽字所含廣博之旨，而謂一切萬法皆含攝於此一字之中。且認爲遠離所謂生滅、因果、損益、增減之相對性，則能驗證永遠、絕對、無限、常樂的大日法身之境地。

註釋書有《吽字義勘文註》（道範）、《吽字義祕決》（道寶）、《吽字義探宗記》（賴瑜）等書。

吠陀（梵、巴Veda，藏Rig-byed）

古印度婆羅門教根本聖典的總稱，也是現存印度最古的文獻羣。音譯又作韋陀、圍陀、毗陀。「veda」一語係由動詞「vid」（意爲知）所衍生的名詞，意爲知識。尤指宗教方面的知識、神聖的知識。其後轉而意指宗教知識方面之文獻。此類文獻的成立與婆羅門教的祭儀有密切的關連。

吠陀文獻原有三種。即梨俱吠陀（Ṛg-veda）、沙摩吠陀（Sāma-veda）、夜柔吠陀（Yajur-veda）。此中，(1)梨俱吠陀係讚歌之結集，成立最早，約在西元前1200年前後。(2)沙摩吠陀係配有一定旋律而吟唱的歌詞集。(3)夜柔吠陀係舉行祭儀時所誦咒文的集錄。此三者總稱爲三吠陀或三明。此外，另有阿闥婆吠陀，係禳災招福等咒詞之集成。此種吠陀與民間信仰有深切關係，原不具有吠陀的正統身份，到後來才獲得第四吠陀的位置。

此上四種吠陀一一皆包含本集（Saṃhitā）、梵書（Brāhmaṇa）、森林書（Āranyaka）、奧義書（Upaniṣad）等四部分，但通常在言及吠陀時，大多單指「本集」而言。又，相傳這些吠陀聖典係古印度的聖仙依神祇之啓示而作，故謂爲天啓（Śruti）文學；相對於此，爲理解吠陀而作的一些輔助文獻以及二大敍事詩（《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》），則稱爲聖傳文學。

吠陀最初僅係口口相傳，並未形諸文字。其後，則以比古典梵語更爲古老的吠陀語（Vedic）寫成。此類文獻，與古今印度社會，有重大而密切的關係。故不僅是學術界了解古代印度宗教、文化、社會不可或缺的珍貴資料，而且對於現代印度人的精神生活仍有甚大的影響。

◉附：金克木《梵語文學史》第一編第一章第二節（摘錄）

上古印度流傳至今的詩歌數量很大。印度古代傳統把這些上古文獻一概叫做「吠陀」。「吠陀」本來就是知識、學問的意思。

這些長期積累的文獻由掌握文化的婆羅門祭司編訂成爲一些集子。由於內容有區別和編

訂的時代不同，這些集子的性質也互不相同。婆羅門把自己編訂的這些文獻當做神聖的經典，以嚴格的方式由師徒口頭傳授下來。傳授的派別不同，所以每一種集子又有不大相同的傳本；但不是所有各派傳本都保存到後代，有些早已名存實亡。他們的口頭傳授的方式非常嚴格，一字一音都不許有差錯，學生要經過長期的苦學苦練才能學會。雖然後來有了在棕櫚葉或者樹皮上刻下來的寫本，但是主要仍靠口頭傳授。這一傳統直到十九世紀開始印刷這些古書時還沒有斷絕。我們可以相信，現在保存的傳本基本上還是很古的面貌。

〔參考資料〕 黃心川《印度哲學史》；湯用彤《印度哲學史略》；黃懺華《印度哲學史綱》；高楠順次郎、木村泰賢著．高觀廬譯《印度哲學宗教史》；M. Winternitz著．中野義照譯《印度文獻史》(一)。

吠舍佉（梵Vaiśākha，巴Vesākha，藏Dpyid-zla tha-chuṅ）

印度曆第二個月的月名。又譯薜舍佉、毗舍佉、鼻奢佉，意譯爲善格或季春。相當於中國農曆的二月十六日到三月十五日。在印度，此吠舍佉月屬於六期中的漸熱期；春、夏、秋、冬（四時）或冬、春、雨、終、長（五時）中的春時；熱、雨、寒三時中的熱時。

《大唐西域記》卷八云（大正51．916b）：「如來以印度吠舍佉月後半八日成等正覺，當此三月八日也。上座部則吠舍佉月後半十五日成等正覺，當此三月十五日也。是時如來年三十矣，或曰年三十五矣。」

〔參考資料〕 《十二緣生祥瑞經》卷上；《寶星陀羅尼經》卷四〈大集品〉；《宿曜經》卷上；《舍頭諫太子二十八宿經》；《四分律疏飾宗義記》卷六（末）；《梵語雜名》。

吠陀時代

指印度成立吠陀聖典的時代，分爲前、後二期。

〔前期〕（西元前1500～前1000） 前1500年雅利安人進入印度，征服塌鼻、黑色膚種的原住民，在旁遮普開始過著以畜牧爲主、農業爲副的生活。他們將大自然予以神格化，崇拜多神。以火、讚歌、食物祭供。後來則有專司祭祀儀式的祭師。衆所周知的《梨俱吠陀》（前1100或前1000），就是祭師在祭典中所吟唱的讚歌集，是由祭師們所彙編而成的。此一時代被稱爲前期吠陀時代。

此時期的雅利安人，以部族、氏族爲單位而活動，由被稱爲「rājan」的首長統治。「rājan」之權力行使受sabhā、samiti等部族集會的限制。他們已知青銅，但未使用鐵。最重要的財產是牛，大麥是主要的農作物，馬則被用來拉戰車。二輪戰車的機動力是雅利安人戰勝原住民的主力戰備。他們進入印度時，印度河文明已經衰退，但原住民間存在相當高度的農耕文化。原住民中有許多部族與雅利安人具有平等關係。兩民族間早就有種族上的、文化上的融合。

〔後期〕（西元前1000～前700或前600） 部分雅利安人從西元前1000年進入恒河流域。不久在該地成立農耕社會。鐵的使用自西元前800年起逐漸普及，水稻栽培也漸普遍。此一時代的前半期編輯《沙摩吠陀》等三吠陀，後期成立《祭儀書》、《森林書》、《奧義書》等廣義的吠陀聖典。二大敍事詩《摩訶婆羅多》及《羅摩衍那》的原形也在此時成立。後期吠陀時代的研究，主要就是依據這些文獻與考古學上的調查。

從政治面來看，此一時代王權伸張，在恒河上游流域成立部族王制的國家。從宗教層面來看，此時祭儀的重要性提高，祭師階級（婆羅門）享有特權。另一方面，對婆羅門教祭儀之至上主義，持批判態度的奧義書哲學也開始發展。業、輪迴思想也於此時奠立。

前期吠陀時代，在雅利安部族中已經分化成三個階層，即以rājan爲主的有權勢者、世襲的祭師、一般民衆。到後期吠陀時代，此三階層的排他性增强，而形成刹帝利、婆羅門、

吠舍 三種姓。又在三種姓之下配置隸屬民，其主要來源爲被征服的原住民。此即爲種姓制度的初期形態。

〔參考資料〕 宇井伯壽《印度哲學史》；A. A. Macdonell著．異史氏譯《印度文化史》。

吠檀多派（梵Vedānta）

印度六派哲學中最有勢力的一派。「吠檀多」意爲《吠陀》之終極（Vedānta），原指《吠陀》末尾所說的《奧義書》（Upaniṣad），其後逐漸被廣義的解釋爲研究祖述《奧義書》教理的典籍，後來甚至成爲教派的名稱。爲了與彌曼差派（Mīmāṃsā）有所區別，彌曼差派被稱爲前彌曼差（Pūrva-mīmāṃsā），或業彌曼差（Karma-mīmāṃsā），而吠檀多派則被稱爲後彌曼差（Uttara-mīmāṃsā）或智彌曼差（Jñana-mīmāṃsā）。

西元第一世紀時的跋達羅衍那（Bādarāyaṇa），有意將各種奧義書的思想加以調和、組織，乃將阿須馬拉達（Aśmarathya）的梵我不一不異說（bhedābheda）、奧多羅蜜（Auḍulomi）的眞實別異說（satyabheda）及彌曼差派教祖闍伊彌尼（Jaimini）等各種學說加以取捨，重新提出新的梵我論。主張梵是精神的實在，是宇宙生成的根元，並以爲萬物都由此轉變而成。且論述梵我的不一不異，發揚正統婆羅門思想，藉以破斥數論、勝論、佛教，而形成一派。此即吠檀多學派的起源。其後該派曾將此教義視爲祕寶，唯許師資相承，而不公開。到第五世紀左右，此派開始編纂聖典。聖典之名即稱爲《吠檀多經》（Vedānta-sūtra），或是《梵經》（Brahma-sūtra）、《後彌曼差經》（Uttara-mīmāṃsā-sūtra），《身彌曼差經》（Śārīraka-mīmāṃsā-sūtra）。

第七世紀（一說第六世紀）時，高達帕達（Gauḍapāda）受到佛教的中觀及瑜伽學派的影響，撰寫《曼殊佉耶頌》（Māṇḍūkya-kārikā），提倡不二一元說（Advaita），主張梵我一元，遍在一切，不生不滅，常住眞實，而現象則是唯識所變的幻影（māyā）。其弟子爲拘文達（Govinda），再傳弟子爲著名學者商羯羅（Śaṅkara）。

商羯羅嘗爲《廣森林奧義書》（Bṛhadāraṇyakôpaniṣad）等各種奧義書，及《吠檀多經》、《薄伽梵歌》等聖典寫註釋。又撰寫《最高我的智慧》（Ātmadodha）。其著作達數百本之多。他也主張不二一元論（絕對不二論，kevalādvaita）。以梵我一元爲眞的實在，而將之分爲上梵（para-brahman）和下梵（apara-brahman）兩種。上梵是沒有屬性的梵，即最高我，是一種精神的實在；下梵是有屬性的梵，梵是人格神，爲禮拜的對象。人若能除去無明，就能得知上梵，這種智慧稱之爲上智（para-vidyā）；若仍存有無明，就只能得知下梵，此種智慧稱爲下智（apara-vidyā）。上智上梵是眞諦門，下智下梵是俗諦門。若立於眞諦門，世界就是虛妄幻影；立於俗諦門，世界就是實有。又說，藉上智可以了解我與上梵同一，以歸入最高我，此爲眞解脫。本學派的教義即由商羯羅集其大成。

此派門徒甚多，但違背其教義而提倡新義的門徒也不少。如第九世紀的巴斯卡拉（Bhāskara），嘗爲《吠檀多經》作註解，而提倡不一不異說，以梵爲最高實在。但是他也承認世界及有情是實有，並以此破斥商羯羅的幻影說。又，第十一、二世紀時的羅摩奴闍（Rāmānuja），則強調宗教性的崇拜，而其崇拜的對象是毗溼奴神，著有《吉祥論釋》（Śrī-bhāṣya）、《吠陀義聖典綱要聚》（Vedārthasaṃgraha）、《歌論釋》（Gītā-bhāṣya）等書。並提倡制限一元論（viśiṣtādvaita），攻擊商羯羅、佛教及耆那教。羅摩奴闍主張梵是最高神——全知全能的毗溼奴神。身體中包含物質和個人我。梵起轉變時，身上的物質就變成了器世界和有情之身，個人我變成了靈魂。而此種物質及個人我只不過是梵的屬性，與梵並非完全相同，因此稱之爲制限一

元論，亦即是有神論的實在論。與商羯羅的絕對一元、世界幻影說相對。而成爲該學派中有力的一派。

當時，毗溼奴派的尼巴喀（Nimbārka）也受到羅摩奴闍的影響而提倡不一不異說。第十二世紀時又有摩陀伐（Madhva）出現。此人最初學習商羯羅之學說，後來研究《薄伽梵歌》等思想而撰《吠檀多經》的註書。並另立二元說（Dvaita），敍述最高我「毗溼奴神」與個人我、物質的差異。第十三世紀中葉的阿難陀紀利（Ānandagiri），爲《吠檀多經註》及商羯羅的註書再加上複註。第十四世紀的毗達衍尼亞（Vidyāraṇya），撰寫《圓滿之月》（Pañcadaśī），提倡絕對不二說。第十五、六世紀左右的伐拉巴（Vallabha），主張清淨不二說（Śudhādvaita），認爲個人我和物質與梵不二，二者不外是梵的顯現，所以承認其爲實有。第十五、六世紀左右的眞喜（娑陀難陀，Sadānanda），立絕對不二說，根據《圓滿之月》的學說而著《吠檀多精髓》（Vedānta-sāra），網羅主要教旨，並精研其義。

此派至今仍盛行於印度，爲該國哲學思想的主流。

◉附一：黃心川《印度哲學史》第十四章（摘錄）

吠檀多的現代影響

吠檀多在其長期的發展過程中總的說來是一種官方的思想體系，這種思想在目前印度資產階級思想界中仍然占著極爲重要的地位。近、現代的著名思想家如辨喜、泰戈爾、奧羅賓多、薄伽凡・達斯（Bhagavan Das）、克里希那・穆蒂（G. Krishna-Murti）等都是這種學說的熱誠信仰者。他們從不同的需要對吠檀多各派進行了不同的解釋。例如辨喜的「行動的吠檀多」，奧羅賓多的「完整的吠檀多」（Integration Vedānta），泰戈爾的「人格主義」，拉特克里希南的「完整經驗不二論」（Advaita of Integral Experience）等等都是吠檀多路線的繼續，但他們中間也有著不同的情況，例如泰戈爾、奧羅賓多等等都對商羯羅不二論的世界是幻的學說進行了批判，確信世界是眞實的，而達斯和拉達克里希南則仍然支持著商羯羅世界既存在又非存在的主張。這種對於吠檀多學說的不同態度是由資產階級各個階層的不同利益和行動需要所決定的。近年以來資產階級學院派對於吠檀多的解釋有和西方唯心主義哲學滙合的趨向。在這方面最突出的是薄泰恰里雅（K. C. Bhattacharya）和拉特克里希南。薄泰恰里雅企圖糅合不二論和康德的學說，拉特克里希南企圖用新黑格學派的學說去解釋商羯羅的不二論。

馬克思主義在印度傳播後，資產階級的衞道者們爲了抵制科學的辯證唯物主義的發展，他們揚言「唯一代替這個……馬克思哲學的是商羯羅不二論」，但是他們除了不嫌繁瑣地搬弄吠檀多的陳腐教條外，沒有提供新的科學論據和生活實踐的證明。另外，有些自稱爲馬克思主義者也竭力渲染吠檀多主義。例如巴尼・德希班底（Bani Deshpande）在其所著的《吠檀多的宇宙》一書中，公開宣稱辯證唯物主義淵源於吠檀多，在瑜伽的直覺中已經可以看到辯證法的形式。德希班底的觀點受到了印度進步哲學界的批評，爲此在1975年前後開展了一場關於馬克思主義和吠檀多主義的爭論，最後滙輯出版了《馬克思主義與吠檀多》一書。

吠檀多傳入西方以後對於資產階級的某些哲學派別和人物也發生過一定的影響。例如現象學派的雅斯貝爾斯，人格主義的布萊特曼，實用主義的杜威以及唯意志論的叔本華等等都對吠檀多哲學推崇備至。雅斯貝爾斯在論證他的哲學本體「無所不包者」時曾借鑒於吠檀多梵我理論的。他寫道：「對我成爲對象的萬物，我覺得，是從『無所不包者』而來的，而我作爲主體也是從那個『無所不包者』而來的。對象對我來說是一個確定的存在。『無所不包者』對我的意識永遠是曖昧不明的。因此，『

無所不包者」是僅僅——在客觀現實與視野中——宣示自己的那個東西，但它從來不能成爲對象和視野。」布萊特曼也認爲羅摩奴闍是人格主義歷史經驗的顯著的例子。現代量子波理論物理學家薛定諤在解釋量子理論時也求助於吠檀多不二論。他說：「我們所感知的多樣性僅僅是一種表面現象，它們並非實在。」「吠檀多哲學用水晶石來比喻這一原理：看上去似乎有千百個小圖像，實際上只是反映出同一存在物。」目前美國、法國、英國、瑞士、德國都設有吠檀多研究中心，大力宣傳吠檀多的思想。

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第四章第二節（摘錄）

商羯羅以前之吠檀多思想約可歸納出如下的特點：

(1)主張梵爲唯一的實在，以之與數論（Sāṁkhya）的二元論相抗衡。不過他們接受了「梵」之轉變說（pariṇāma）的說法，甚至把「部份」亦歸屬於「梵」。他們從文義上來瞭解《奧義書》有關世界創造的說法：個體自我（jiva，指靈魂）與自然世界都被認爲是梵的眞實部份（aṁśa）。

(2)「梵」被看成具有不同的性質與狀態。祂既是有色的，亦是無色的（arupa）；既是獨一的，又是多樣性的。不過古吠檀多否認「種類」（kind）的差異，而內在的差異以及個體間的區別仍被承認。這種思想可稱之爲「同中有異論」（英theory of identity with difference，梵viśiṣṭābheda），亦可稱爲「同異併存論」（bhedā bheda）。

(3)僅靠知識是不能求得解脫的。在許多不同的地方，商羯羅以前的吠檀多學者把皈依、虔信（upāsanā）與業力（karma，譯者按：前者當係指禪定方面的修行，而業則是指善業與戒律的遵守）的地位提高，甚至於使之與知識的地位相等，他們提倡所謂的「知識與業力結合論」（jñāna-karma samuccaya-vāda），此一觀念却遭到商羯羅及其學生蘇拉瓦阿闍黎（Sureśvār-ācārya）的駁斥，可能亦就是這一點，他們才沒有提倡在解脫（mukti）的境界之中，個體的自我與梵可以完全的合一，而僅主張是相似的（sārūpya）。

(4)基於上述幾點可知商羯羅以前的吠檀多思想較接近於「前彌曼差學派」（Purva mīmāṁsā）。追求「梵」被當成是瞭解認知業力果報（karma jījñāsā）的整體不可分的部份，或則是一條必經之路。（這是前彌曼差學派的說法），商羯羅則完全揚棄此一傳統，並因此而受到非絕對主義吠檀多論者的批評。

(5)無明（avidya）的性質到底是什麼？在他們手中並沒有解釋得淸楚，甚至可說是相當的曖昧。不過無明被他們當作是「梵」變現爲萬物時的功能。他們認爲這種轉化是眞實的，而這個世界又會再轉化而回到梵的境界。由於心理錯誤的投射作用而產生之不正確的影像（adhyāsa），這種理論他們似乎不懂。

老實說，商羯羅以前的吠檀多思想與商羯羅的思想之間有著太多的差異，不過從上述幾點就足以說明二者思想之不同的梗概了。

〔參考資料〕 黃懺華《印度哲學史綱》；金克木《吠檀多精髓》；金倉圓照《印度哲學史》、《インド哲學の自我思想》；《佛教思想史》第二冊（平樂寺書店）；宇井伯壽《印度哲學史》、《印度哲學研究》第一冊；Sarvepelli Radhakrishnan、Charles A. Moore合編《A Source Book in Indian Phiolophy》。

吠拉濕婆派（梵Vira-śaiva）

印度教濕婆派的一個支派。教主爲卡利雅那國的宰相巴沙波（Basava，約西元十二世紀）。南印度卡魯那達卡爲其根據地，至今尙擁有諸多信徒。此派之教義由八防護（戒律）與六位（修行階梯）所組成。由於此派戒律規定信徒必須經常攜帶由師父所給予的「林迦」（濕婆神的象徵），因此又名爲林迦耶達派（Liṅgāyāta）。又，此派强調信愛、否定階級制度、允許寡婦再婚、禁止幼童結婚、廢止崇

拜神像及巡禮聖地等。

吠檀多精髓（梵Vedānta-sāra）

書名。印度哲人眞喜（Sadānanda，十五世紀末）著。屬於商羯羅系統的不二一元論派。書名的意義是吠檀多哲學的精髓、綱要。本書以簡明的文章，有組織地、簡潔地敍述形而上學的體系。有金克木譯的中文譯本。

全書內容論述祭祀有其內在的意義，故須實行。現世、來世的果報都是一時性的，故須厭離。吠檀多的目的就是要知道個我和梵具有同一性，唯有梵是實在的。無明隱於梵，不能說是有，也不能說是無，係由純質、激質、翳質三種構成要素所形成的。個別性和普遍性被說明爲各個別相和總相的關係。受無明限制的精神成爲動力因、質料因，如同誤將繩當作蛇一般地創造世界。即首先產生虛空，從虛空產生風，從風產生火，從火產生水，從水產生地。這些都是微細的要素。一方面產生經由五分結合的元素，另一方面會產生微細身。微細身是由五種感覺器官、統覺機能、意、五種作業器官，以及五種生氣所形成的。從五元素生上界、下界，以及生類等。修行者須實踐觀想與三昧等方法。而在此世證得解脫的人，則被稱爲生前解脫者。此身滅時，即與梵合而爲一。本書與《圓滿之月》有密切的關係，受數論派哲學的影響甚大。

〔參考資料〕 金倉圓照《吠檀多哲學の研究》；中村元《ヴェーダーンタ・サーラ》。

吠陀聖義綱要（梵Vedārtha-Saṃgraha）

印度哲人羅摩奴闍（1055～1137）的主要著作之一。又譯《吠陀義綱要》。在羅摩奴闍的九部作品中，本書可能是他向當時思想界表明自己立場的處女作。

本書以闡明《奧義書》的趣旨爲目的。書中首先陳述其本身及敵對者的立場，其後依次駁斥商羯羅的絕對不二說、吠檀多的不一不異說，並詳述「梵」、「純粹精神」、「根本原質」等種種原理。最後所述的，是有關神以及對於神的信愛（bhakti）。

由於羅摩奴闍的其他著作幾乎都是註譯類的作品，而在少數幾部相傳爲他所撰的論著中唯有本書能確定眞是羅摩奴闍所撰。因此，對於羅摩奴闍思想的研究，本書具有極其重要的意義。

〔參考資料〕 黃心川《印度哲學史》；S. Dasgupta《A History of India Philosophy Ⅲ》。

坐（梵 niṣadyā，巴 nisajjā，藏 ḥdug-pa、bshugs-pa）

四威儀之一，指整衣正容而坐的儀相。《毗尼母經》卷五云（大正24・828c）：「坐者，衆僧集會，斂容整服，跏趺而坐，法用可觀，名之爲坐。又復坐者，佛遊行到一樹下跏趺而坐，觀者無厭，名之爲坐。如坐禪人，一坐經劫，身不動搖，皆名爲坐。」

坐法的種類頗多，茲分述如下：

(1)**結跏趺坐**：即全跏趺坐。又名跏趺坐、趺坐、結跚、雙盤，密教稱爲蓮華坐、如來坐。係以左足壓右腿上，右足壓左腿上的盤足坐法。象徵生（衆生界）佛（佛界）不二，乃所有坐法中最爲殊勝者。

(2)**半跏趺坐**：又名賢坐、菩薩坐、單盤。係以右足壓左腿上之坐法。與結跏趺坐皆有吉祥坐、降魔坐之分。戒律允許比丘尼行此坐法。

(3)**踞坐**：即蹲踞。蹲兩足而坐，以示對長者的尊敬。《大比丘三千威儀經》卷下載踞坐有：不得交足、不得雙前兩足、不得却踞兩手掉捎兩足、不得支拄一足伸一足、不得上下足之五事。

(4)**長跪**：兩膝著地，兩脛翹空，二足之趾拄地，挺身。爲比丘尼之禮。

(5)**互跪**：兩膝交互跪地。爲比丘之禮，與長跪皆是印度及西域的敬儀。

在密教，因修法種類與本尊不同，除有上述坐法外，亦有薩結跏坐、賢坐、嗢俱吒坐、箕坐、丁字立等。

⑴**薩結跏坐**：豎膝、交腳而坐，用在修息災法之時。

⑵**賢坐**：並腳蹲坐，臀部不著地，用在修降伏法之時。

⑶**嚕俱吒坐**：右腳踏左腳上，蹲臀不著地。

⑷**箕坐**：橫左足，豎右足膝而壓左足跟，兩足形如箕。此乃如意輪觀音之坐相。

⑸**丁字立**：又名鉢嘌多里荼立。係右足立，以左足著右足內側。乃明王等忿怒尊之立相。

按：古印度《奧義書》中，曾載有吉祥坐、牛口坐、蓮華坐、勇坐等十餘種坐法。佛教之坐法，恐係自此類古印度之坐法演化而來。

〔參考資料〕《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》；《蘇呬耶經》卷下；《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》；《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》。

坐禪

以打坐來修習禪定的方法。略稱「打坐」。禪，具云禪那，本是梵語dhyāna的音譯。意譯靜慮。本來，行、住、坐、臥皆可修禪，但在四者之中，以坐姿最爲適宜，故多云坐禪。在印度，無論是外道或佛教，都非常重視禪定的修習。例如佛教的修行綱要，是戒定慧三學。戒清淨，始得禪定寂靜；禪定功夫到達一定水準，始得智慧明朗。因此，欲行佛道，不能不修禪定。佛經中，常可見佛陀及其弟子們重視修禪的記載，如《大般涅槃經》卷中云（大正1・197c）：「爾時有一滿羅仙人之子，（中略）忽於中路，而見如來坐息樹下，合掌問訊，却坐一面，而白佛言：夫出家法，坐禪之業最爲第一。」

《分別功德論》卷二云（大正25・34a）：「阿難便般涅槃時，諸比丘各習坐禪，不復誦習。云佛有三業，坐禪第一。遂各廢諷誦，經十二年。」

印度佛教的禪法，種類甚多，有數息、不淨、慈心、因緣、念佛、四無量心、般舟三昧、首楞嚴三昧等，大體可分爲大小乘二大部類。

禪法流傳入中國之後，也頗爲盛行。隋代的天台智顗大事弘揚止觀法門，是爲中國禪師對印度禪法的集大成。其後禪宗興盛，中國式的獨特禪法乃告廣行於世。

關於坐禪的方法，《大比丘三千威儀》卷上云（大正24・917a）：

「欲坐禪復有五事：一者當隨時，二者當得安牀，三者當得輭座，四者當得閑處，五者當得善知識。復有五事：一者當得好善檀越，二者當有善意，三者當有善藥，四者當能服藥，五者當得善助。爾乃得猗。隨時者，謂四時。安牀者，謂繩牀。輭座者，謂毛座。閑處者，謂山中樹下；亦謂私寺中不與人共。善知識者，謂同居。善檀越者，謂令人無所求。善意者，謂能觀善。善藥者，謂能伏意。能服藥者，謂不念萬物。善助者，謂禪帶。」

此外，智顗在《修習止觀坐禪法要》、《釋禪波羅蜜次第法門》等書中，對坐禪方法也頗多論述。日本、朝鮮佛教界，對於坐禪也都甚爲弘揚。

在禪宗史乘中可以發現，禪宗對於坐禪方法與時間等相關事項，也有甚多規定。如《敕修百丈清規》卷五〈大衆章〉坐禪儀條即對坐禪方法記載甚詳。在坐禪時間方面，依《永平清規》〈辨道法〉所載，有「四時坐禪」之說。此四時是黃昏、後夜、早晨、晡時。此中，黃昏坐禪是日沒後二刻半，聞昏鐘，搭袈裟，入雲堂坐禪。後夜坐禪是四更三點的坐禪，此時不搭袈裟。早晨坐禪，是晨朝粥座終後小頃，維那於僧堂前搭坐禪牌。其次，鳴板，首座大衆即搭袈裟入堂，面壁坐禪。晡時坐禪，是大衆午齋終了時，收蒲團出堂，在衆寮歇息至晡時，再入雲堂坐禪。

又，禪林中，上堂以前於僧堂坐禪少時，稱之爲坐堂。小參之前及每日晚參之前，於僧堂坐禪少時，稱之爲坐參。定式坐禪之後再坐者，稱之爲再請禪。得法之住持，爲勉勵大衆而伴隨大衆的坐禪，稱之爲伴禪或陪禪。

◉附一：關田一喜著・曾桂美譯《坐禪的理論與實踐》第一篇第一章（摘錄）

(一)用具

預備一大一小兩個墊子。大墊，一般家庭所用者即可，小墊是圓形的，需厚五、六公分，直徑約四十公分。打坐時，墊在臀下，避免大腿根（譯按，即「股骨溝」）受壓迫。

使用小墊的目的是：提高腰部位置，使兩膝著地，下肢前傾，並使體重集中於此。藉它使膝蓋兩點和臀部呈堅牢的梯形，使身體處於安定的狀態。

(二)姿勢

〔結跏趺坐〕 坐在座墊之上，左右雙腿擱置在反方向的大腿上。一般是先將右脚放在左腿之上，再將左腳放在右腿之上。順序相反也無妨。雙腿膝蓋要確實落於地面（或落於鋪在地面的墊子上）。下腹往前挺伸，身體重心集中至下腹。臍下數公分之處稱爲丹田。廣義而言，可將下腹部全體視爲丹田。

使上身保持筆直，筆直得如由額頭中央（即眉間）引一垂直線貫穿鼻、口、臍而下的姿勢；此垂直線稱爲正中線。讀者不妨坐在鏡前，將繩子由鏡框中央下垂，對齊本身的正中線。可能的話，以裸露上身進行試驗。繩子上也可附一輕鉛墜。依此可測出姿勢的左右平衡程度。（中略）

其次，使「臀部往後，腹部朝前」。將下腹往前傾同時使臀部朝後挺。只要將骨盆上端朝前傾，臀部自然會往後挺。請注意！這並不是指讓身體往前傾。如此，力量會集中於下腹部。

如此一來，下腹往前挺伸，上身會如反射作用般的呈筆直狀。力量集中於下腹時，軀體的基礎部會處於更加安定的狀態，上身不會往前傾後縮，可形成輕鬆、筆直的姿勢。

「臀部往後」——換言之，將骨盆上端往腹部傾斜。如此促使腰部肌肉緊張，不得不往前挺伸。將腰部往前挺伸以及使臀部往後挺出，是同一肌肉羣的同一運動。大人常會告誡小孩要保持：挺腹姿勢。照此法將腹部挺伸，依上面的要領使臀部朝後挺出，能更進一步體驗到力量集中於下腹部的感覺。

有些人們安心於採用類似盤腿的坐法，讓他們試做「臀部往後」，他們會頓悟此種坐法的要領。

右手手掌朝上放在膝蓋上，左手手掌也向上，重疊於右手掌之上，雙手大拇指彼此互相支撐，做出寶珠形狀。大拇指尖端應沿著正中線靠近肚臍附近。注意需使雙手手腕保持水平。如此一來，肩膀也呈水平並下垂，胸廓也會因而下垂。（中略）

其次，避免全身產生微動。首先，收下巴，使頸子筆直保持固定不動。避免全身產生任何微動時，全身會出現同等的肌肉收縮。（中略）

如同前述，肌肉收縮分爲等張力收縮和等尺性收縮。同時也談及蚊子停駐於手腕時賦予等尺性收縮，致使蚊子飛不走的情況。坐禪時雖然不致於產生如此强烈的收縮，但是致力於避免身體產生微動時，全身會產生一適度的收縮。如同下述，這跟禪定有密切的關係。（中略）

進入禪定時，上臂、前臂、臉部、頸子、肩、胸等，會產生異於尋常的感受——一種深入的寂靜感。這種感覺與中庸度的等尺性收縮逐漸遍及全身同時產生。

肌肉隨時都處於某種程度的緊張狀態或者局部性的緊張，將這種緊張化爲中庸度的全身均等程度時，如同前述，全身會產生平常無法體驗得到，一種寂靜的感覺。

感覺是依刺激的變化發生，因此避免讓身體產生微動，將此變化化爲無，會產生一種寂靜。此時，滲透而入的寂靜感，即是入禪定的開端。

〔半跏趺坐〕 將一邊的脚（左右均可）擱在地面。另一隻脚放在反方向的大腿或腿肚上。這比上一種坐法的坐姿輕鬆。長時間打坐膝蓋疼痛時可換脚。

這種坐法的缺點是：一邊的膝蓋負荷過重，另一邊過於閒散。另一方面，位於下方的脚爲了不重疊於另一隻腿之下，得擱在前方或往內縮。但是即使這麼小心，要將二邊的膝蓋以同等壓力擱在地面，並不是件容易的事。因此，以膝蓋兩點和臀部構成的基礎，其一角會處於不安定狀態，上身不能達到左右均衡。爲了補助這種缺失，腰部、腹部、肩、背等的肌肉不知不覺產生偏頗的緊張，甚至連身體上意想不到的局部，都容易產生彎曲，進而頸部、肩、背部產生僵硬。諸如連續七日的接心會等，是造成坐禪者疲勞困憊的原因之一，許多人爲求方便採取此半跏趺坐，但這只能暫時採用，最好儘早回到第一種的姿勢。

〔第三種坐法〕 肥胖的人，或者是無法做到第一種姿勢的人，可以採取第三種坐法。即將左或右脚放在反方向的腿肚上。此時任何一邊都可往下垂，左右脚的高度可以保持大約同等的平衡。

這種坐法，在左右脚將膝蓋往下壓的壓力這一點，雖然不及第一種坐法，但可視爲次一等的坐法。

〔第四種坐法〕 是將兩足平置於坐墊上，類似盤坐的姿勢。但是須注意：進行此坐法時，要充分做到「臀部往後」，才不會產生像盤坐那樣腰部呈圓形、下腹凹進的現象。要充分做到「臀部往後」，需將臀部置於較厚的坐墊上，腰部位置高過膝蓋；否則，如果坐墊較低，腰部下垂，需加上另一份力量使臀部往後挺伸，長坐時，一旦鬆弛就形成類似盤坐姿勢。

這種坐法比第一種來得緩和、輕鬆，筆者有一段時間相當偏好這種坐法。筆者曾聽說有一位可以說是天生即適合修禪的禪師，亦使用此種坐法。據稱該禪師屬於肥胖型，也許因爲如此，此種坐法才爲他所接納。年輕時的坐禪必須相當嚴謹。筆者目前已不採用此種坐法。

◉附二：日種讓山著．芝峯譯《禪學講話》〈前編〉第三章第四節（摘錄）

坐禪的使命

坐禪與公案，是禪門修行的根本兩輪，缺其一，就不能見性成佛；故坐禪是直透佛心的三昧。道元禪師稱之爲：「諸佛所證三昧，保持佛法之根本行持。」又謂：「表佛印於三業，三昧端坐時，諸佛法界皆證。」聖一國師示云：「夫云坐禪宗門者，大解脫之道也。諸法皆依此門流出，萬行皆依此道通達；智慧神通妙用，亦皆依此中生，人天性命，亦皆依此中發。」

這樣看來，一切功德，都包含在坐禪中。蓋禪之可尊者，以得法之要道，全在實修、實證、眞參、眞究故也。所以古來稱之爲「坐禪辦道」，以坐禪爲究盡諸佛無上妙道的方法。

中國禪宗分五家七派，日本則有曹洞與臨濟兩派，對於坐禪的見解，不無多少相異，但以坐禪爲佛道修行的要道，自無不同。現在舉出一二則古人對於坐禪的說法：「夫截斷生死大事，無過坐禪要徑。」（大智《假名法語》）「若欲免生死輪迴之苦，應盡情識；欲盡情識，則應悟心；若欲悟心，則應坐禪。」（拔隊《假名法語》）

因此，也得知坐禪重要之所以。然坐，是四威儀之一；禪，是所修之法。四威儀中，坐是最爲穩健中正，姿勢亦最正，於修禪是最適當的方法；所以古來稱坐爲修禪，這是一般的見解。然六祖大師說：「外於一切善惡之境不起心念名坐；內見自性不動爲禪。」這是即以三昧的當下直名之爲坐禪。然而永嘉大師說：「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然。」也有人說「豈拘坐臥乎」的話。這樣來看；在自性現前的當體，行住坐臥動靜，莫非是禪，不一定要坐纔是禪；可是這是照理想方面說的，至於實修的方法，還是以坐爲第一要道。

坐禪三法

坐禪，是有調身、調息、調心的三法。三法不備，眞禪不會現前，所以這三法是必要的。

第一所謂調身法者：是關於坐禪身體的調整。先於坐處厚敷坐具，坐法有兩種：一結跏趺坐，就是將右足安於左髀上，將左足安於右髀上。另一種坐法，叫半跏趺坐，就是只將左足安右髀上。古來別此爲「降魔坐」與「吉祥坐」；禪宗沒有這種區別，唯以坐久疲勞時，左右上下隨便的坐著都可，但總得半跏趺坐爲宜。關於手掌、身體、嘴、眼方面、也有如下的方法：右手安於左足上，左掌安於右掌上，兩手的大拇指互相拄著，照印相上說，這是名叫「法界定相」。身體，須正身端坐，不可側左傾右俯前仰後，耳與肩並，鼻臍相對。舌頂上顎，脣齒相著，目須細開。次說到衣食住方面：坐宜靜室，在修業已純熟的人雖不必靜室，但未純熟者須選靜室，避開鬧市或喧擾的地方。光線亦須選適當，過明過暗，都非所宜。又不可坐在極寒或極熱或迎風的地點。飲食，須守節度，飽食催睡，饑生困態，尤宜注意衛生。坐禪時，亦應取適度的飲食。次則衣帶勿使過緊。過緊，身體窄逼，氣息亦不易調；過鬆時，易生頹惰，以鬆緊適度爲要。衣食住似乎和坐禪無關，實則不然：住處影響於心，飲食影響於身，衣帶疎忽，影響於調息；所以這三種事不宜輕忽。

第二調息法：即調呼吸。我們平常的呼吸，大概正確，倘一旦四大不調，脈搏就會變動，呼吸也變成不規則，這是各人都有經驗的。現在坐禪的時候，調身已畢，次則調息。呼吸不調，心自然也因之不調，如在定相中的身體浮動，或身體像飛揚空中似的種種魔境生起，都是呼吸不調的變態現象。所以稍覺浮動，須首先把心安於氣海丹田；氣海丹田者，即臍下兩三寸的地方。就是把心鎮靜下來，將下腹部徐徐地用力，使之稍稍向前似地，精神安著，呼吸自然調順。若說個中消息，就是「鼻息微通，身相既調，出氣一息，左右搖振，兀兀地坐。」呼吸勿使出入於口而行於鼻息，緩急以中。身體既調，吐出呼氣，將身向左右動搖，恰如木樁打入大地，一坐定時，縱千山崩壞，大海橫決，亦不動搖，須用這樣的氣概來坐禪。又若從坐起時，相反地徐徐搖身，好像從大地上拔木似的心境，決不可卒暴。

須具上面的樣子，纔全成了坐禪的狀態。

第三調心法：這是有關於坐禪的根本要諦。調身、調息、僅是調心的手段而已。調心法，曹洞臨濟兩派，見解不同。臨濟爲見性的調心，曹洞爲坐禪的調心。臨濟見解，在後說到無佛性的話頭時，自然明白，姑置不談，今唯述曹洞的見解如下。就是說：「思量箇不思量底，不思量底如何思量？非思量即坐禪之要術也。」思量，是有心；不思量，是無心。偏於一方時，有心既成病，無心也成病。現在，不涉於有心思量，也不沉於無心不思量，以超脫了散亂與昏沉的當體，名曰「思量不思量底」，用最適切的話來說，即非思量是。坐禪的當體，既離造作之念，又非無心不思的狀態，是思量而不思量，不思量而思量。所以這非思量的「非」，不是否定意，是指坐禪上的正念，就是非思慮的意義，非思慮便是解脫。以此爲坐禪上的正念，正思惟。說到「非思量底思量」時，便是脫體現成地離迷悟，越凡聖，念念悉正，心心皆非染汚之心行；所以道元禪師的《坐禪用心記》說：「直須破斷煩惱，而可親證菩提。」在《坐禪儀》中述著：「若得此意，則如龍得水，似虎靠山，當知正法自現前，昏散先撲落。」於是，在這裏發生坐禪與悟有如何關係的問題來：在曹洞宗說，「正傳之坐禪，不可求悟於坐禪之外」，緣坐禪的眞境界，是在於不思量的正念，若正念相續，雖行住坐臥，動止威儀亦不暫離，即可說是大悟底人。道元謂：「非可測知。以坐禪是悟門之事。悟者，只管打坐。」故正傳之坐禪，不是待悟的坐禪，爲坐禪的當體即是作佛、行佛受用三昧；坐禪的當體，就是坐佛、作佛。故說坐禪之外無悟，這是曹洞宗的立場。

◉附三：葉均〈略談南傳佛教修定的方法〉

南傳上座部佛教很重視禪定修養，緬甸、

泰國等的教徒設有許多禪定中心的組織，專門從事研究和修習。（中略）

先談初步的修心法。第一是調身。選擇一個比較安靜的地方，敷設一個柔軟舒適的座位，然後坐下。坐的方法，一般是「結跏趺坐」，就是平常說的盤腿而坐。有雙盤腿和單盤腿兩種。雙盤腿是先把左腳壓在右腿上，再把右腳壓在左腿上，兩腳足心向上。單盤腿是先屈右腳放在座位上，足心向上，再把左腳壓在右腿上，坐好以後，把兩手重疊放在盤腿上面，手心向上，左手掌在下，右手掌在上。但有人腿子硬，不能結跏趺坐，也可用別的方法，如交腿而坐，或把兩足放在地上端正而坐，把兩手放在膝蓋上，手背向上亦可。要以身體舒適爲主。但身子不前傾，不後仰，要正直自然。此時，把左右肩稍微搖動幾下，以通血脈，再把視線收到眼前最近之處，眼看自己的鼻端，不完全閉眼（因閉眼容易昏沉睡眠），然後放鬆全身。

第二調息。先呼出一口濁氣，然後以舌尖抵上顎，閉上嘴，用鼻子呼吸。呼吸有三種：如果出入息急促粗重而可聞聲者爲聲，粗者爲氣，微細緩慢者爲息。修定的人不取聲，不取氣，而取微細的息進行呼吸。爲了使散亂的心漸漸地靜止下來，此時可以應用一點數息觀，即每一次出入息默數一下，在出息時數或入息時數都可以，但數出便不數入，數入便不數出，數息時置心於鼻端的出入之門，如是從一數到十，不停止在五數以下，亦不超越十數以上，如欲再數，也是從一數到十。由於數的力量，而心得以專注。此後還可做一段隨念出入息，即出息時思想隨念於出息，入息時思想隨念於入息，出息時長時知我出息長，出息短時知我出息短，入息長時知我入息長，入息短時知我入息短。念息時思維集中於出入息的始終，即出息時從臍至鼻端，入息時從鼻端至肚臍。

第三是調心。即設法使全部精神意志集中於一個對象上，即所謂置心於一處。經過調息之後，注意力已漸集中，便可進一步思維「四大皆空」，使意志集中專注於空。其思維的方法是：佛教把物質的基本元素歸納爲地、水、火、風四大種，一切堅硬性的屬於地（固體），濕性的屬於水（液體），暖性的屬於火（溫度），動性的屬於風（比氣體範圍廣些）。人們把自己的身體叫內世界，賴以生活的房屋、田地、資具、器皿等叫外世界，這兩種世界都是由四大元素和合而成的，人們執此內界以爲我，執外界以爲我所。修定者先觀察分析自己的內身世界爲無我，即思維我曾執此由地、水、火、風四大元素組合而成的色身爲我；可是我只有一個。如果地大是我，其他水、火、風就不是我；若水大是我，地、火、風就不是我；若火大是我，則風、地、水就不是我；若風大是我，則地、水、火就不是我。既然在四大中找不到有我，故知此內身世界的本性是空的；內界是空，則外界也是空的；內外世界都是空的，我何必執它們以爲我與我所？如是思維，便放棄對自身的內界和依存的外界的執著，即所謂「內無根身，外無器界」，把注意力高度集中於空上。就是說修定者的思想在這個時候除了空之外，沒有別的執著和雜念，持續地不間斷地維持這樣的境界。可是心猿意馬，長時維持境界不易，如果此時又起了別的雜念怎麼辦？應該立即思維這一念，不是無緣無故單獨從自己生起的，也不是從外界單獨生起的，如果是從外界生起，則與我無關；既非自己生，又非外界生，則亦不能是共同而生，如一粒沙榨不出油，二粒沙共同也榨不出油來，更不是無因而生的。由此可知這一雜念的本性也是空的，即所謂「不自生，不他生，不共不無因，是故知無生」。如是思維，覺知這一念是虛妄的，便拋棄了這雜念的繼續，又把注意力集中在完全是空的境界上。如果長時維持這樣的寂靜境界，若再起雜念，就再覺察，再消滅，再使精神集中專注於一境，這叫做「念起即覺」、「置心一處」。

上面所談最簡單的一般修心法，是一些禪師根據經論的說法和他們自己的經驗綜合起來

教導初學入門的方便之道。如果經常按照這種方法修習，就可以排除散亂的雜念、斷除煩惱、獲得智慧。對於治療神經衰弱等慢性病也有幫助。

然而針對各類不同性格的人，為了使修定向更高的境界發展，南傳上座部佛教有一套傳統的很具體的專門修定法。他們把定境分為十遍處、十不淨、十隨念、四無量、一想、一差別、四無色等七類四十種，叫四十業處。就是地遍、水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、虛空遍、光明遍，名為十遍處。膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相，名為十不淨。佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、寂止隨念、死隨念、身至念、安般（出入息）念，名為十隨念。慈、悲、喜、捨，名為四無量（又名四梵住）。食厭想，名為一想。四界差別，名為一差別。空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，名為四無色。

各種不同性格的人分為六類，即貪行者、瞋行者、癡行者、尋行者、信行者、覺行者。這六類不同根性的人於四十業處中修習那些業處比較適合呢？即貪行者適合於修習十種不淨及身至念。瞋行者宜修四無量及青、黃、赤、白四遍。癡行者及尋行者宜修安般念（隨念出入息）。信行者宜修佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念。覺行者宜修死隨念、寂止隨念、食厭想、四界差別。其餘的地遍、水遍、火遍、風遍、虛空遍、光明遍及四無色十種業處，則適合一切行者。

◉附四：〈韓國圓佛教的坐禪法〉（譯自《圓佛教教典》〈修行編〉第四章）

㈠坐禪之要旨

大體而言，坐禪是穩定心中妄念、顯露眞性的修行法；也是降體內火氣、提昇水氣的方法。妄念若停止水氣則上升，水氣若上升妄念則停止，心身一如，精神與氣自然清爽。妄念不斷的話，火氣常上升烤焦全身水氣，使精神隱晦不明。身體的運轉恰如機械，假如不依靠水火之力，即使是指頭也不能動。人體六根的機關都在頭部，若運用六根去見聞、思考，身體內的火氣即集中頭部，烤焦身中水氣；如同點燈火，油逐漸燃盡一般。因此，我們在心焦、持續思考時，持續在微細物上使用視力時，持續用力講話時，一定會臉紅口渴。這就是火氣上升的現象。即使是不得已、理所當然的事，在運用六根時猶須有所節制，何況對無謂的妄念，怎可讓頭火晝夜不停的燃燒呢！因此，坐禪是完全祛除妄念、顯現眞如本性、降低一切火氣、增添清淨水氣的修行法。

㈡坐禪的方法

坐禪方法極其簡單，任何人皆可修持。

⑴舒適地盤坐在坐墊上，保持頭部腰部自然挺直，姿勢端正。

⑵將全身之氣凝住於丹田，一念也不執著，只管將氣停住在丹田。由於心若放寬，氣也將趨緩，因此，不要忘記須再重新住氣。

⑶調整呼吸，吸氣稍長且強，呼氣稍短且弱。

⑷眼睛微張雖是驅散睡魔的良方，但是如果心清氣爽，閉目也不必擔心被睡魔干擾時，偶爾也可以閉目。

⑸口常閉、長時間修行而產生水昇火降的調和時，會有潔淨、濕潤的唾液自舌腺、齒間分泌出。此時可將唾液積存口中，偶爾嚥下。

⑹精神應常維持寂寂中惺惺，惺惺中寂寂的狀態。精神朦朧昏沈時應該換氣，生起妄想時應恢復正念，使此心住於無為自然的本來面目。

⑺初坐禪的人偶有脚痛、受妄想干擾之苦。此時可暫換脚，妄念來襲時只要知道這是妄念，妄念自然會消失，千萬別起厭惡的念頭，使氣散失。

⑻初坐禪者偶有如同螞蟻在臉部及身體爬行的感覺，這是血脈貫通的現象，切勿胡亂地搔、摸。

⑼坐禪時千萬不可企求感應或神祕的奇蹟。即使偶有該現象顯現，也應以平常心視之，不起善惡念頭，不可執取。

若經常遵守以上諸項而持續坐禪的話，則可逐漸忘却物、我之別。對時間、場所也會逐漸忘却，而安住在無分別的圓靜的眞境裏，享有無上之心樂。

㈢禪的功德

若持續坐禪而得心力的話，將有如次十種功德。

⑴輕舉妄動的舉止會逐漸減少及至消失殆盡。

⑵六根運作得宜。

⑶病苦減低，氣色紅潤。

⑷記憶力增長。

⑸忍耐力增生。

⑹無執著心。

⑺邪心改變成正心。

⑻自性智慧之光明顯現。

⑼受用極樂。

⑽可自由出入生死。

㈣安住丹田之必要

大體而言，坐禪是將心安住於某一境地以袪除雜念。因此，按照各自的主張及方便而有非常多的「安心」修法，然若將心安住於頭部或外界，則思緒紛亂，氣上昇，不得安靜。若將心安住丹田的話，思緒便不致於那麼紛亂，氣也平靜，心自然可獲寧靜。

又，安住丹田不只是坐禪，也是衛生保健方面極重要的方法。禪坐時將心安住於丹田，從玉池（唾腺）會有津液分泌出，若吞下此津液，可使水火調和，病苦減少，臉色紅潤，元氣充實，健康長壽。此法在禪定或衛生方面，實是一舉兩得的良方。

雖然在主張看話禪的人看來，「丹田住法」是無記的死禪，但是看話禪僅限於某些特別根機的人，一般人並不易行。如果只是長期持續念公案，會使氣提升，易得病，而不能由公案產生疑問的人，對禪自然無法培養興趣。所以，坐禪時間及磨練疑團的時間應各自決定。修禪時專注修禪，研究時專注研究，定慧皆成。如果按照上面所說的去做，即可不陷於空寂，不受分別之境所束縛，而體得眞正超越動靜的眞如實性。

◉附五：〈泰國佛教的坐禪方法〉（摘錄自《道果》）

引言

道果必須由己親證。能否成就，在於肯否發心修持；若肯發心修持，誰都可以成功。因爲在人類的色身中，無論男女，在色身內的中間，都有顆圓珠，與蛋黃般地大小，琉璃明澈，晶瑩潔淨而無瑕疵；該顆圓珠名叫法緣。若能發願，休心息慮，專注止定於身內中間觀照，沒有妄念；止於身內法緣光球越久越大，臻於無上無著，完成道果可期；否則係不正定故，是故正定才是成功的根本。

關於心的不能正定的問題，也許犯了下列弊端；這會影響到道果的完成，是⑴懷疑。⑵忽視，不注意。⑶怠惰、昏鈍。⑷恐懼。⑸欣喜（興奮）。⑹身體不安靜。⑺執著過度。⑻散亂。⑼渴望。⑽當禪定時，生雜念；如各種往事與記憶都浮現起來。⑾固執相與兆光不放。

當各種不淨根，任何一項發生時，禪定則受到影響；因此在修持的時候，要恆心，要忍耐。這兩項極爲重要；同時應該留意地控制著精神，用智慧（般若）觀照，以何種方法，能使斷除不淨根，覺得方便，就採取那種方法，使心地保持著中庸狀態，勿偏差。無論如何，應盡力地以戒、定、慧三學斷除貪、瞋、癡三毒，使心地靜如止水，心淸意快，以符合禪定。

常常專心一志，注視著色身內中間的兆光越多（即法緣光）無論在行、住、坐、臥之時，繼往下去，鍥而不捨，毋餒氣懈志，如獅子奮迅，不容置疑，有一天，總會有成果，如何的成果呢？將來由自己去證得。

至於修持方面，請君把握著因，觀察著緣；忍耐著吧，偉甚！此乃無上善業，成道證果，涅槃之路。縱未得成，乘願再來，而得圓滿。希望行者堅忍地，精進不懈，而證道果，此係自修自悟自證之學，勿猶疑不決。（中略）

趺坐方法

趺坐方法，結單盤跏趺坐，使身體端正，以右腿放在左腿上，手向上翻，以右手的背置放在左掌上，使兩手拇指間隔著兩指節，即左手大指與右手食指輕微相拄，然後安放在右腿上，微閉雙目，坐正姿勢，使脊骨勿曲勿挺，頭頸端正。要明白坐的姿勢是否正直，或是傾斜，可用線量：以一端放在右脚中指，一端放在膝蓋骨間。量後以該闊度，一端放在下頦處，垂直至離右踝骨間約三指節處，成爲直線。該兩方距離相等，等於姿勢正直。總之，勿使傾斜。勿曲勿挺，以「安詳」爲原則。坐時應先呼出胸中之碳氣，徐徐吸入。

當結跏趺坐時，勿散亂昏沉，勿生雜念，繫心於一處，把心念收回，把眼光收回，返觀內照。保持著理智的狀態，專注於身內中間，肚臍上面兩指節寬高處（即中指的二指節，不在體外，而在體內），該處係四大所居之地，中間爲空大，與識大。

持念與觀想時，應該相隨聯繫著，不可分隔，此係能否成功之祕訣。當持念與觀想時，應心念著：「三藐阿羅漢（SAMMA-ARAHAM）」直至心光發現，有顆琉璃圓珠，或如星之大小，或如月輪之大小，顯現在眼前，或在身內，肚臍上兩指節寬高處之中間亦可，通身明澈。若顯現在眼前，應依後述之層次圖、繫心法依循漸入，直至人身中間。此係一種觀想，與心念時應聯繫著，無論在行、住、坐、臥時。

在靜坐時，把妄念放下，諸緣不染，正定於身內中間，止之又止。初學時並無異狀，除了紛亂的幻相外，看不見什麼。因爲人的心，祇向外馳求。受、想、行、識成爲心，制心於一處，才能歇，使心正定；有了正定，才能見到果。要預聞「阿羅漢」的境界。要從此中間去。要從中間去，要觀想該琉璃珠，名初向光球，亦名法念處。要得初向光球，要有三摩地，要從正定，要從止中得。

若觀想該初向光球發生，應停止心念，集中於該初向光球中間，正定再正定於該光球中間核點，止之又止。使更加明亮透澈，越久直徑越大，越正定越明亮。若該初向光球不明澈，不穩定，應連續心念著：「三藐阿羅漢」，直至明澈穩定爲止。

若不見初向光，乃係不正定故，也勿灰心，仍需勤加練習。事實上也非一蹴而成，如果能成功了，就顯現了前所未見的境界。一切善業也由此生，布施功德，造寺度僧，自不能相比喻。換句話說：明心見性，煩惱不待斷而自斷，業障不待除而自除。到此境地，即是本來的眞面目。

說明

第一級：鼻端正中，男從右入，女從左入，勿使越入，勿使傾斜出來。

第二級：眼眶正中，男右女左，內呼吸孔內。（以下男女相同）

第三級：腦正中間，與眼眶成水平線。

第四級：口齶部份，食物進咽喉處。

第五級：咽喉部份（內部正中間）。

第六級：肚臍部份（在身內中間，深呼吸時最盡頭處）。

第七級：肚臍上部份，（由肚臍部份向上兩指節寬高）。

按：若在身中間觀見初向光，可免依循此層次而入。

以色身肚臍上兩指節寬高作爲圓週出發點，向右邊轉至後面作爲右半徑；左邊轉至後面作爲左半徑；譬如將人身分截爲兩半，左右中間交加點爲中心點，成十字形，也即係身內正中間——空點，識藏所居之地，初向光球在正中間。（中略）

導引初向光球入身內法（又名法念處）

當觀想到一顆琉璃圓球後，依照著層次，

導引進入身內中間；男從右入，女從左入。每進入一級，應心念著：「三藐阿羅漢」三次，依循次第進入至第七層。至第三層時，當要引導該球進入腦中間的時候，應該睨視向內，情形似乎要入睡的時候；但要循乎自然，爲此乃係使受、想、行、識——即心——向內，因爲要用肉眼去觀照。

當該初向光球進入第七層的時候，專注於該光球核中間，繼續心念「三藐阿羅漢」。若能記得進入各層次，下次靜坐時，也可直接專注第七層。第七層係六大處；前面屬水，右邊屬地，後面屬火，左邊屬風，中間屬空，在空中間屬識。有生時也具備著，投生時也具備著。無識大也無初向光球，無初向光球，也不能明心見性，成道證果，涅槃之路也無從去，因此應該先照見初向光球。（下略）

〔參考資料〕《清淨道論》；《坐禪三昧經》；《五門禪經要用法》；劉銳之《西藏密宗靜坐法詳解》；陳健民著．無憂子譯《佛教禪定》；P. Kapleau著．顧法嚴譯《禪門三柱》；洪啟嵩《坐禪之道》；蔣維喬《因是子靜坐法》、《因是子靜坐衛生實驗談》；《袁了凡靜坐要訣》；古田紹欽《坐禪の精神》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

坐禪三昧經（梵 Dhyāna-niṣṭhita-samādhi-dharmaparyāya-sūtra）

二卷。姚秦．弘始四年（402）鳩摩羅什於長安譯出，弘始九年（407）重校。又稱《坐禪三昧法門經》、《阿蘭若習禪法》、《菩薩禪法經》、《禪法要》、《禪經》。收在《大正藏》第十五冊。

本書係諸家禪要之纂集。內容闡明五門禪法，述說大小二乘綜合之禪觀。上卷初列四十三偈，說明欲度脫生死輪迴，須修禪法，次分治貪欲、治瞋恚、治愚癡、治思覺、治等分法門，主張應分別修不淨觀、慈心觀、因緣觀、數息觀、念佛觀。下卷載四禪、五通、四念處、四善根及入見道的次第，闡明菩薩的習禪法，末尾則舉二十偈，以示修禪者的實際心得。

據《出三藏記集》卷九載僧叡的〈關中出禪經序〉所述，本經卷首四十三偈乃究摩羅羅陀所撰，卷末二十偈乃馬鳴菩薩所撰，而五門係抄自婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀的禪要。

中國佛教初期的禪觀，皆依據東漢．安世高所譯的禪經，爾後經道安的努力鼓吹，北方前秦與後秦的禪觀行始漸興起。然均不出小乘禪的領域。逮本經出，大乘佛教和小乘禪，乃至大乘禪和小乘禪的關係才告明確，因而促成天台止觀的成立及中國禪宗的誕生。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷九；《開元釋教錄》卷四；橫超慧日〈中國佛教初期の禪觀〉。

坐禪用心記

一卷。日本．瑩山紹瑾著。收於《大正藏》第八十二冊。日本．延寶八年（1680）卍山於加賀（石川縣）大乘寺付梓刊行。

瑩山紹瑾（1268～1325），日本曹洞宗僧。越前（福井縣）多禰人。十三歲從孤雲懷奘出家，後遍訪名師，嘗建阿波（德島縣）城滿寺、加賀淨住寺、能登（石川縣）永光寺等剎。正中二年八月十五日示寂，年五十八。諡號「弘慈禪師」、「弘德圓明國師」、「常濟大師」。著有《傳光錄》二卷、《三根坐禪說》一卷等書。

本書篇幅極短，主要係敘述曹洞禪的要義及打坐的規範。內容敘述坐禪的根本精神、坐禪辦道的祕訣、坐禪實修時對衣食住的注意事項、坐禪時的用心方式、教禪的關係等。並謂「日日是好日，平常心是道」乃坐禪的第一義諦。與道元所撰《普勸坐禪儀》同爲參禪者不可或缺的寶典。註釋書有《坐禪用心記不能語》（指月慧印）、《增冠傍註坐禪用心記》（吉田義山）、《首書傍訓坐禪用心記》（鵜飼常樹）、《坐禪用心記落草談》（畔上楳仙）、《坐禪用心記提耳錄》（西有穆山）等書。

坂本幸男（1899～1973）

日本佛教學者。文學博士。岡山縣人。東京大學文學院印度哲學系畢業。曾任立正大學佛教學部教授、佛教學部長、日蓮教學研究所副所長、東洋大學教授等職。原本研究《大毗婆沙論》，後轉向華嚴思想。著有《華嚴教學の研究》、《佛陀の智慧》、《華嚴經探玄記譯註》，並編有《法華經の思想と文化》。

氏在生前執教立正大學期間，對就讀該校的台灣、香港留學生慧嶽、聖嚴等十餘人曾頗為照拂。而慧嶽在回台灣之後，也曾翻譯不少坂本氏的作品為中文。

〔參考資料〕 聖嚴〈敬悼我的指導教授坂本幸男先生〉（《從東洋到西洋》）。

坂東三十三所觀音

指日本關東地方三十三所為信徒巡迴參禮的觀音寺院。此三十三靈場的形成，係受十二世紀左右在近畿地方形成的西國三十三所觀音的影響，而成立於鎌倉時代初期。此三十三所觀音靈場為：(1)杉本寺（神奈川縣鎌倉市二階堂，十一面觀音）。(2)岩殿寺（神奈川縣逗子市，十一面觀音）。(3)長樂寺（又稱安養院、田代堂，神奈川縣鎌倉市大町，千手觀音）。(4)長谷寺（鎌倉市長谷，十一面觀音）。(5)勝福寺（飯泉觀音，神奈川縣小田原市，十一面觀音）。

(6)長谷寺（飯山觀音，神奈川縣厚木市，十一面觀音）。(7)光明寺（金目觀音，神奈川縣戶塚市，聖觀音）。(8)星谷寺（神奈川縣座間町，聖觀音）。(9)慈光寺（埼玉縣比企郡都幾川村，千手觀音）。(10)正法寺（岩殿觀音，埼玉縣東松山市，千手觀音）。(11)安樂寺（吉見觀音，埼玉縣比企郡吉見村，聖觀音）。(12)慈恩寺（埼玉縣岩槻市，千手觀音）。(13)淺草寺（東京都台東區淺草，聖觀音）。(14)弘明寺（橫濱市南區，十一面觀音）。(15)長谷寺（羣馬縣榛名町，十一面觀音）。

(16)水澤寺（羣馬縣伊香保町，千手觀音）。(17)滿願寺（栃木縣栃木市，千手觀音）。(18)中禪寺（栃木縣日光市，十一面千手觀音）。(19)大谷寺（栃木縣宇都宮市，千手觀音）。(20)西明寺（栃木縣益子町，十一面觀音）。(21)日輪寺（茨城縣久慈郡太子町，十一面觀音）。(22)佐竹寺（茨城縣常陸太田市，十一面觀音）。(23)正福寺（佐白觀音，茨城縣笠間市，千手觀音）。(24)樂法寺（茨城縣眞壁郡大和村，延命觀音）。(25)大御堂（茨城縣筑波町，千手觀音）。

(26)清瀧寺（茨城縣新治郡新治村，聖觀音）。(27)圓福寺（銚子觀音，千葉縣銚子市，十一面觀音）。(28)龍正院（滑川觀音，千葉縣香取郡下總町，十一面觀音）。(29)千葉寺（千葉縣千葉市，十一面觀音）。(30)高藏寺（千葉縣木更津市，聖觀音）。(31)笠森寺（千葉縣長生郡長南町，十一面觀音）。(32)清水寺（千葉縣夷隅郡岬町，千手觀音）。(33)那古寺（千葉縣館山市，千手觀音）。

均如（923～973）

高麗華嚴宗僧。俗姓邊。別名圓通首座。黃州（黃海北道）荊岳人。少孤，性聰穎，然貌甚醜。十五歲投復興寺的識賢出家，從靈通寺的義順習教學。嘗居連山開泰寺、開城歸法寺、陝川法水寺等刹。

新羅末年，由於華嚴宗僧觀慧、希朗各立義說，遂使此宗分裂成南岳與北岳二派而相互對立。師雖屬北岳法系，但有感於二派分歧，頗多弊端，乃立義定宗，以佛經或菩薩之論匡正謬誤，致力融合二派。並從事著述，宣揚華嚴大義。光宗二十四年六月十七日示寂，年五十一，僧臘三十六。弟子有曇琳、肇等人。

師一生除精華嚴學外，亦善詞章歌行，曾撰「普賢十種願王歌」十一章，將普賢菩薩之十大悲願傳世，而成為韓國重要的文學作品之一。此外，更著有《華嚴搜玄方軌記》十卷、《華嚴孔目章記》八卷、《華嚴五十要問答》四卷、《入法界品抄記》一卷、《釋探玄記圓

通鈔》二十八卷（以上皆佚失）、《釋華嚴教分記圓通鈔》十卷、《華嚴三寶章圓通記》二卷等。

師示寂之後，由於文獻散佚，因此其在華嚴學上的成就，迄未爲人所注意。1976年大韓傳統學術院的金知見發現並出版《均如大師華嚴學全書》之後，師之華嚴學造詣始大白於世，其歷史地位也因此爲佛學界所肯定。

〔參考資料〕 金知見著．慧怡譯〈均如大師華嚴學全書解題〉（《均如大師華嚴學全書》卷首）；里道德雄（等）著、余萬居譯《東亞佛教概說》第一章。

夾紵像

用漆塗裹紵痲布而製成的佛菩薩像。又稱乾漆像、脫空像、摶換像、脫沙像等。即造像時，先搏製泥模，再在泥模上裹縫紵布，再用漆加以塗凝光飾，然後將泥除去，脫空而成像。

關於夾紵的語義，《慧琳音義》卷七十七引《釋迦方志》卷上云（大正54．808c）：「絠紵者，脫空象，漆布爲之。」《大唐西域記》卷十二的小註中也云「夾紵」今稱脫沙。《資治通鑑》卷二〇五胡三省註釋夾紵像也說：「夾紵者，以紵布夾縫爲大像，後所謂痲主（用痲布縫漆而成的神主）是也。」

夾紵造像，原爲古代中國所創制發明。在西元前後，中國已有用漆布製成冠、莒的事例；這種漆紵製品，漢朝的人寫作俠紵（漢王盰墓俠紵杯銘）或作絠紵（同墓絠紵盤銘）。是在紵布上敷漆，製成器物，其中多有脫空的構造；嗣後佛教傳入，即將這一項技藝應用於造像，便成爲中國特創的夾紵像。這是印度古來所未有的，因而各經論中均未有這一項造像記載。

中國歷史上有名的夾紵造像，最早見於文獻上的是第四世紀末東晉．戴逵（字安道，395）所造的夾紵像。如《出三藏記集》卷十二法苑雜緣原始集目錄中，有（大正55．92b）：「譙國二戴造夾紵像記。」《辯正論》卷三也說（大正52．505b）：「晉常侍戴安道，學藝優達，造招隱寺，手自製五夾紵像；並相好無比，恒放神光。」又，《法苑珠林》卷十六也說（大正53．406b）：「逵又造行像五軀，積慮十年，像舊在瓦官寺。」用夾紵製造佛像，軀體很輕，便於行像之用。戴氏在當時所造夾紵像也許不是少數。在這以後的夾紵造像，如《廣弘明集》卷十六載有梁簡文帝爲人造丈八夾紵金薄像疏文，《辯正論》卷三也載有陳尚書袁憲在上定林寺造夾紵像十軀；在北方則有北魏．孟仲暉於六世紀初在洛陽永明寺造中人夾紵像，《洛陽伽藍記》卷四稱其相好端嚴，世所希有；還記載其靈異事蹟。這都證明南北朝時代夾紵像頗爲流行。

隋代（581～618）關於夾紵像的記錄也不少。如《續高僧傳》卷二十五〈感通篇〉說（大正50．661a）：「京師西北有廢凝觀寺，有夾紵立釋迦，舉高丈六，儀相超異，屢放光明。隋．開皇三年，寺僧法慶所造。捻塑纔了，未加漆布，而慶忽終。」既而法慶又復活，於是（大正50．661b）：「周流遠近，率諸士女，以成其像。」又，開皇十六年，潤州仁孝寺釋智琳也（大正50．504a）：「前後造中人像五軀，夾紵像一軀，神儀顯曜，相好嚴挺。」（《續高僧傳》卷十）《辯正論》卷四載：尚書右僕射魯國公虞慶則「大起法堂，廣羅佛殿，於襄州造盧舍那夾紵像，高一百二十尺，相好奇異，靈應殊常。」其所建寺，即冲覺寺也。

唐代（618～907）夾紵造像的有名記載，如《續高僧傳》卷十九說，唐初，南武州沙門智周造彌勒丈六夾紵並諸侍衛；又《慈恩法師傳》卷七說，貞觀二十三年以來，玄奘在大慈恩寺造夾紵寶裝像二百餘軀。在武則天時，洛陽更造有極大的夾紵巨像。如《舊唐書》卷二十二載，垂拱三年春到四年正月，毀東都之乾元殿，就其地創明堂凡高二九四尺，東西南北各三百尺，有三層，刻木爲瓦，夾紵漆之；又在其地建造一千尺高的功德堂並造大夾紵像。

《朝野僉載》卷五說這夾紵像高九百尺，鼻如十斛船，小指中容數十人並坐，夾紵以漆之。這可稱爲空前絕後的夾紵大像。

在西域于闐、龜茲也有夾紵佛像。如《大唐西域記》卷十二記玄奘法師在瞿薩旦那（于闐）國，也見到（大正51・943c）：「王城西南十餘里，有地迦婆縛那伽藍，中有夾紵立佛像，本從屈支國而來至止。」當時西域地區用夾紵造像，其製造技術也許是在這以前由中國本部傳去的。以後宋・贊寧《僧史略》卷上還說，今夏台、靈武每年二月八日僧戴夾紵佛像，侍從圍繞，幡蓋歌舞引導，謂之巡城。可見古新疆甘肅地區以夾紵像用於行像，到十世紀間還很流行。

由於唐代夾紵造像技術的發展，八世紀間揚州大雲寺鑒眞和他的弟子如寶、思託等去日本弘化時，並帶這項造像技術師同去，在日本奈良唐招提寺製造了丈六本尊盧舍那佛、丈六藥師、千手觀音等夾紵像，其構造的技藝極爲精妙，至今日本奉爲國寶。

十三世紀間，汴梁光教寺有宋製五百羅漢夾紵像，據周密《癸辛雜識別集》卷上說，像皆是漆胎，莊嚴金碧，窮極精好。這種夾紵造像技術到了元初（十三世紀末）寶坻劉元（字正奉）更爲精擅特出，當時又稱爲摶換像，如《道園學古錄》卷七〈劉正奉塑記〉說，摶換者，浸帛土偶上而髹之，已而去其土，髹帛儼然其像。昔人嘗爲之，至正奉尤極好。該書又說，凡兩都名刹有塑土範金摶換爲佛者，一出正奉之手，天下無與比者。又元代《畫塑記》關於劉元的造像記載很多，其中如：「至治元年十二月十八日，勅諸色府朵兒只等大殿後御塔殿內，（中略）其西安置文殊菩薩像，其東彌勒像，咸以布裹漆爲之。」這就是所謂摶換的夾紵像，從此以後，各地造像中，頗多用夾紵製造。

關於夾紵像的製造法，古來未有詳細的記載。但據《慧琳音義》說夾紵像係脫空像，漆布爲之；元代《道園學古錄》說摶換像爲浸帛土偶上而髹之，已而去其土，髹帛儼然成像；其先後製法大致相似，今據近人陸樹勛氏所藏《圓明園內工佛作現行則例》鈔本，記載清宮廷製夾紵像的方法和物料如下：佛像不拘文武，油灰脫沙，使布十五遍，壓布灰十五遍，長面像衣紋熟漆灰一遍，墊光漆二遍，水磨三遍，漆灰粘做一遍，臟膛硃紅漆二遍。所用材料有：夏布、桐油、嚴生漆、籠罩漆、退光漆、漆硃、磚灰、魚子磚灰、土子等（磚灰、土子是用以和漆）。這種製造夾紵像技術，至今在南北造佛藝匠中尚相傳未絕。（谷響）

〔參考資料〕《廣弘明集》卷十六；《佛祖統紀》卷三十八；《佛教史雜考》（《世界佛學名著譯叢》㊶）；《支那雕塑篇》。

妙快

日本臨濟宗夢窗派僧。生卒年不詳。號古劍，別號了幻。相模（神奈川縣）人。早年從高峯顯日剃髮受戒，復師事夢窗疎石，嗣其法。後入元，隨恕中無慍、楚石梵琦、穆庵文康等參禪。貞治四年（1365）回國，歷住鎌倉東光寺、京都等持寺，又曾住持建仁寺、建長寺。晚年隱居京都西山壽光院。師擅詩文，與義堂周信、絕海中津皆是有名的五山文學僧。著有《語錄》、詩集《了幻集》二卷。弟子有如心中恕等人。

〔參考資料〕《延寶傳燈錄》卷二十四；《本朝高僧傳》卷三十六；《扶桑五山記》卷三、卷四。

妙果（1884～1963）

臺灣桃園人。俗姓葉。字騰悟。自幼習儒讀書，聰慧異常。十三歲喪父，不數年兄長亦逝世。乃感人事無常，遂有出家之志。年十八，皈依大溪齋明寺，矢志學佛。翌年，鼓山覺力駐錫臺北觀音山凌雲寺，遂往參究。二十九歲受具足戒於福建鼓山湧泉寺，在該寺研佛多年，後因母病返臺。未幾，應信衆邀請，先後創建苗栗法雲禪寺及中壢圓光禪寺。

師創建二寺之後，法譽日隆，且蜚聲東

瀛。嘗獲日本永平寺及總持寺贈授金襴袈裟，更受日皇迎入內廷供養。民國三十七年秋，師又創辦台灣佛學院，聘請慈航主持。五十二年圓寂於中壢圓光寺，世壽八十。

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》；《台灣佛教名剎》。

妙空（1826～1880）

清末學僧。俗姓鄭。名學川，字書海，號刻經僧。江蘇省江都縣人。少時與諸生習儒學，後從紅螺山瑞安問道，並博閱佛典。

太平天國之亂後，因慨嘆明代方冊大藏經板的湮滅，乃於同治五年（1866），與杭州許雲虛、石埭楊文會、揚州藏經院的貫如等人發願刻經。同年出家，持律甚嚴，過午不食，專心從事著述及刻經。曾在揚州東鄉的磚橋建接引禪院，作爲貯藏經板和習靜之所。另於蘇州、常熟、浙江、如皋四地創刻經處。前後歷經十五年，刻板達三千卷。光緒六年（1880）將未完成的《大般若經》託付弟子，跏趺而寂，年五十五。

師之著述甚豐。所撰皆與佛教徒之實踐內容有關，遺著彙編爲《樓閣叢書》行世。

妙音（梵 Ghoṣa、Ghoṣaka，巴 Ghosa，藏 Dbyaṅs-sgrogs）

說一切有部四大論師之一。又作巨沙、瞿沙、懼沙。爲覩貨邏國（Tukhāra）人。曾應闍提（Jāti）長者的禮請，與世友同受長期供養。相傳師爲兼通醫學及方術的大德，《大莊嚴經論》曾有彼治療王子眼疾的傳說。該書卷八云（大正4・297c）：「漢地王子，眼中生膜。（中略）時竺叉尸羅國（中略）有一比丘，名曰瞿沙，唯彼能治。」

關於其生存年代，一如上述，謂與世友同時。然從《大毘婆沙論》卷三十五、卷五十一中，妙音嘗提及提婆設摩《識身論》與世友《品類論》，可知其時代當遲於世友。此外，據《出三藏記集》卷十二〈薩婆多部記〉所載，妙音亦較遲於世友，而與脇比丘及馬鳴的時代相近。準此可知，妙音的時代當在西元一、二世紀間。

又，妙音爲研究《發智論》的權威學者，主張以自性、對治尋求見趣。並謂緣性爲實有，且約相待的意義明三世實有。其論義雖與迦濕彌羅的毗婆沙師大異其趣，然仍受到阿毗達磨論者的重視。此外，其見解與衆世論師僧伽伐蘇（Saṁghavasu）頗多類似。如對於二十二根的解說，妙音以爲勝義根唯八：眼、耳、鼻、舌、身、意、女、命根，衆世則以爲勝義根有六：眼、耳、鼻、舌、身、命根；二者皆著重有情（異熟報體），均唯屬無記性。

又，漢譯《甘露味阿毗曇論》，末署「得道聖人瞿沙造」。然書中所說與《大毗婆沙論》的妙音說並不一致。此當係《大毗婆沙論》編集以後的作品，係另一妙音所作。

〔參考資料〕 多羅那他《印度佛教史》；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》第六章。

妙清

高麗僧。生年及鄉貫皆不詳。據《東國通鑑》卷二十二（十年壬子條）所載，妙清自稱承襲禪師道詵所傳的太一玉帳步法。所謂太一玉帳步法，係高麗朝所盛行的風水圖讖法之一。據傳妙清與其法弟日者白壽翰皆通曉陰陽之術，以詭誕不經之說惑衆。時有鄭知常等人深信其說。當時高麗仁宗的近臣金安、大臣文公仁等皆稱揚妙清爲聖人。仁宗亦頗信之，且爲建道場。妙清嘗建議仁宗由上京（開城）遷都西京（平壤），但因朝臣反對而未實現。仁宗十三年（1135），妙清與柳旵、趙匡等叛亂，國號大爲，改元天開，自稱天遣忠義軍。翌年亂平，妙清等皆伏誅。朝鮮金石遺文中的元沆墓誌（毅宗三年，1149）、崔誠墓誌（毅宗十四年）等，皆刊載此事。

〔參考資料〕 《高麗史》卷十六；《東史會綱》卷六；《華東史略》卷七；《歷代朝鮮史略》卷二；《平壤志》卷四；李能和《朝鮮佛教通史》卷上；高橋亨

《李朝佛教》。

妙超（1282～1337）

日本臨濟宗大應派僧。俗姓紀。號宗峯。播磨國（兵庫縣）揖西郡人。自幼穎敏，十一歲投書寫山圓教寺的戒信律師出家，學天台教觀。後慕禪心切，乃隨鎌倉萬壽寺的高峯顯日參禪。嘉元三年（1305）師事京都韜光庵的南浦紹明，德治二年（1307）受南浦印可而嗣其法，時年二十六。歷住京都萬壽寺、雲居寺、鎌倉建長寺。嘉曆元年（1326），遷居紫野（京都府上京區）雲門庵，其時，宗印創建龍寶山大德寺，請師任開山，大振法道。

師之德風甚高，嘗獲花園上皇、後醍醐天皇賜號「興禪大燈國師」、「高照正燈國師」。大德寺更成為朝廷第一祈禱所，地位與南禪寺同等。爾後師應太宰府（福岡縣）大友賴尚之請，住持崇福寺。但百日後，即再回大德寺。延元二年十二月二十二日示寂，年五十六，法臘三十四。貞享三年（1686）靈元天皇追謚「大慈雲匡眞國師」，昭和八年（1933）復重謚「玄覺浩淵國師」。著有《大燈國師語錄》三卷、《大燈國師法語》、《夜話記》一卷。弟子則有關山慧玄、徹翁義亨、海岸了義、虎溪道壬等人。

〔參考資料〕 《大燈國師行狀》；《龍寶山志》卷三；《扶桑禪林僧寶傳》卷四；《延寶傳燈錄》卷二十；《本朝高僧傳》卷二十五；《紫巖譜略》。

妙葩（1311～1388）

日本臨濟宗夢窗派僧。俗姓平。字春屋，號芥室、不輕子。甲斐國（山梨縣）人，為夢窗疎石之外甥。早年隨夢窗疎石參禪。十七歲於南禪寺剃髮受戒，後參謁元翁本元、竺仙梵僊、清拙正澄諸師。貞和元年（1345）獲夢窗印可。嘗住持等持寺、天龍寺、臨川寺、伏見大光明寺等剎。應安二年（1369），因不滿幕府對建南禪寺山門一事所作的處置，而隱居丹後國（京都府）雲門庵。康曆元年（1379）奉敕住持南禪寺，並擔任天下禪寺僧錄司，管理禪宗（五山派）事務。此為日本僧錄職的濫觴。翌年獲後圓融天皇賜號「智覺普明國師」。

爾後，將軍足利義滿建寶幢寺，請師任開山。永德二年（1382）師再度住持天龍寺。至德元年（1384）參與萬年山相國寺的創建，以夢窗為開山，自任第二世。此外，京都景德寺、備後（廣島縣）天寧寺、伊豫（愛媛縣）安國寺、出羽（山形縣）崇禪寺諸剎，亦皆延師為開山。嘉慶二年八月十二日示寂，年七十八，法臘六十四。著有《雲門一曲》、《智覺普明國師語錄》等。弟子則有圓鑑梵相、汝霖良佐、玉畹梵芳等，為數頗多。

〔參考資料〕 《普明國師行業實錄》；《扶桑五山記》卷四；《延寶傳燈錄》卷二十三；《本朝高僧傳》卷三十五；《扶桑禪林僧寶傳》卷七。

妙蓮（1824～1907）

清代僧。馬來西亞檳城極樂寺的創建者。俗姓馮。名地華，別號雲池，福建歸化人。年二十一禮福建鼓山量公老和尚出家，為曹洞宗第四十五世。嘗助其師營建鼓山大殿，料理一切事務。三十歲接掌住持位，由於糧食短缺，樓宇傾頹，乃遠赴南洋羣島募化，以重新修築殿堂閣寮。由於其道德深獲僑民敬仰，信衆日增，乃創建漳州南山寺、檳城極樂寺。並於光緒三十年（1904）請得二部《龍藏》分別供奉於該二寺。此為漢文大藏經傳入南洋之伊始。又，由於師之引導，佛教同道相繼赴南洋開闢道場，今日星馬緇衆，多為師之晚輩。光緒三十三年（1907）七月十二日示寂，世壽八十三，法臘六十二。

〔參考資料〕 《虛雲文集》；東初《中國佛教近代史》。

妙擘

明代天台宗僧。生卒年不詳。吳郡人，字九皐。嗣法於天台名匠竹屋元靜，歷住景德、

常熟慧日、平江北禪諸刹。洪武三年（1370），太祖甄選天下高僧入都講說；同年秋八月師被召入，館於天界。數蒙延對，甚洽帝心。又以能文，遂留京備顧問。時師已六十餘，復多病，不耐煩重，堅請放歸。翌年春，奉准返吳，遂居石湖以終。師詩文莊穆清整，儼然大家，駢文古詩，才情橫溢，而能以禮約之，不失比丘風範，似爲南禪行人所不能及。著有《東皋集》三卷，收錄於《禪門逸書》第七册。

妙總

宋臨濟宗大慧派尼師。生卒年不詳。爲丞相蘇頌之孫女。年三十許出家，參叩大慧宗杲而省悟，乃嗣其法。隆興元年（1163），應舍人張孝祥之請，至平江府（江蘇省）資壽寺開堂說法，道譽甚著。又，與《羅湖野錄》作者曉瑩爲同學，交誼至契。瑩在梅州，得大慧所用竹篦，妙總曾爲之銘，親寫贈瑩。此外，妙總嘗慨歎當時國勢之不振，有「茫茫宇宙人無數，幾個男兒是丈夫」之句。

〔參考資料〕《嘉泰普燈錄》卷十八；《五燈會元》卷二十；陳垣《中國佛教史籍概論》卷六。

妙覺

大乘菩薩道之五十二修行階位之一。四十二地之一。又稱妙覺地。即指覺行圓滿的究竟佛果。修行至此階位，則可斷盡一切煩惱，智慧圓滿，悟得絕妙的涅槃之理。且可超越四魔，照達一切事理，一念一時知一切佛國等事。

《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉云（大正24・1015c）：「第四十二地名寂滅心妙覺地。常住一相，第一無極湛若虛空，一切種智照達無生有諦始終。唯佛窮盡衆生根本有始有終，佛亦照盡乃至一切煩惱、一切衆生果報。佛一念心稱量盡原，一切佛國、一切佛因果、一切佛菩薩神變亦一念一時知，住不可思議二諦之外獨在無二。」

又云（大正24・1013a）：「妙覺常住，湛然明淨，名一切智地。常處中道一切法上，超過四魔，非有非無，一切相盡，頓解大覺，窮化體神，二身常住，爲化有緣。」

天台家認爲妙覺是由等覺位更入金剛喻定，斷元品無明而到達的極位。但欲登達此位，別教需斷十二品無明，而圓教則需具斷四十二品無明。《四教義》卷十云（大正46・759c）：「妙覺者，金剛後心朗然大覺。妙智窮源無明習盡，名眞解脫。蕭然無累，寂而常照，名妙覺地。常住佛果，具足一切佛法，名菩提果，四德涅槃名爲果果。」又，《天台四教儀》曾說明別圓二教妙覺位的差異。謂坐蓮華藏世界七寶菩提樹下大寶華王座，現圓滿報身，爲鈍根菩薩衆轉無量四諦法輪者，即是別教的妙覺位。而以虛空爲座，成淸淨法身，居常寂光土者即爲圓教妙覺位。

〔參考資料〕《菩薩瓔珞本業經》卷下；《菩薩瓔珞本業經疏》卷下；《四教義》卷五；《法華經玄義》卷四（下）、卷五（上）；《大乘四論玄義》卷二；《華嚴經疏》卷十八、卷四十五。

妙心寺❶

位於台灣台南縣永康市。係心覺及圓明於民國四十八年（1959）共同開山創建。心覺圓寂後，圓明繼任住持；六十二年，開證晉山接第三任住持；八十一年，由傳道繼爲第四任住持。

本寺設有慈恩婦女會與妙心幼稚園，積極協助推動各項慈善、文化、教育活動。且開辦佛學講座、書法、古箏等硏習班、佛學資料中心。民國七十三年，又成立「中華佛教百科文獻基金會」，斥資數千萬新台幣，以編輯《中華佛教百科全書》。

本寺第三任住持開證，爲台灣南部佛教界著名大德，平素住持高雄宏法寺。在接任本寺第三任住持之職時，由於法務繁忙，乃派其弟子傳道駐寺推展法務。傳道在代理期間即秉師訓而大力推展寺務。並在佛教教育、文化，及社會關懷方面取得豐碩成果。尤其在環保工作方面的推廣，更是不遺餘力。在傳道繼任第四

任住持之後，本寺已成爲台灣南部推廣佛教文化及社會關懷的重要寺院之一。

妙心寺❷

日本臨濟宗妙心寺派大本山。位於京都市右京區花園妙心寺町，山號正法山。創於日本南北朝初期，開山是關山慧玄，本尊爲釋迦如來。

本寺係花園上皇捐出離宮荻原殿所改建。上皇自己則住寺內的玉鳳院。至第三世無因宗因時，伽藍逐漸完備。應永五年（1398）成爲足利義滿的祈願所。翌年大內義弘之亂（應永之亂）起，由於第六世拙堂宗朴與義弘有師生關係，義滿遂沒收本寺財產，而交予青蓮院義圓。後爲南禪寺德雲院的廷用宗器所管轄，改號龍雲寺，而暫告衰微。

永享四年（1432）第七世日峯宗舜重建諸堂，然於應仁元年（1467）又遭兵亂所毀。文明九年（1477）第九世雪江宗深奉命再興。其弟子景川宗隆（龍泉派）、悟溪宗頓（東海派）、特芳禪傑（靈雲派）、東陽英朝（聖澤派）四哲分創龍泉、東海、靈雲、聖澤四庵。爾後由四派本庵掌管一山事務。中世末期因屢獲織田、豐臣、德川等人護持，寺運極爲隆盛，代代皆有優秀禪師出現，與大德寺同爲江戶時代的大寺。

現今本寺領域達十三萬六千坪。主要建築有佛殿（安置釋迦三尊像）、法堂、山門、浴室、鐘樓、經藏、寢室、庫裡、開山堂、勅使門、大方丈（安置彌陀三尊像）、小方丈等，多仿唐代建築。

〔參考資料〕《妙心寺文書》；《玉鳳院文書》；《本光國師日記》；《延寶傳燈錄》卷二十一、卷二十二、卷二十八、卷三十、卷三十一；《妙心寺六百年史》；《妙心寺史》；《花園妙心寺略誌》。

妙好人

褒揚念佛行者的五種美名之一。此語係源自唐・善導《觀無量壽經疏》所謂「念佛者爲人中之分陀利華」而來。分陀利華是一種稀有之白色蓮花，故《觀經疏》〈散善義〉言念佛者猶如此華，爲人中好人、人中妙好人、人中上上人、人中希有人、人中最勝人。

在日本，古來以此語指稱篤信淨土眞宗之在家衆或專修念佛者。依據江戶末期本願寺派僧仰誓、僧純、象王所編纂之《妙好人傳》載，所謂「妙好人」多指以農民爲中心之平民。此等百姓，篤信眞宗所强調的自覺自己之罪惡，及絕對歸依如來的他力信仰，對環境有强烈的適應性。以不幸、災難等爲逆增上緣，而百般容忍。其中，較著名者有讚岐的庄松、因幡的源左、石見的善太郎及淺原才市等人。

妙法院

日本天台宗門跡寺。位於京都市東山區，又稱日吉門跡、皇居門跡、新日吉門跡。山號南叡山，本尊爲普賢菩薩。

相傳本院係延曆年間（782～806）最澄所創，原在比叡山。長寬二年（1164）後白河法皇於法住寺內建蓮華王院（三十三間堂），後又建新日吉社，命住持昌雲兼管此二刹。逮昌雲的法嗣實全繼其位，法住寺始改號妙法院。安貞元年（1227）尊性法親王將本院遷至綾小路小坂。爾後法親王相繼住此，乃成爲宮門跡寺。與青蓮院、梶井兩門跡同等地位。屬天台座主三院之一。其後屢遭損毀。天正十四年（1586），豐臣秀吉於法住寺舊址創方廣寺，元和元年（1615），德川家康再將本院移至今地，統轄方廣寺及蓮華王院等。

現今本院有本堂、寢殿、玄關、護摩堂、聖天堂、大黑堂、總門、大書院、小書院等建築。寺中所藏有絹本著色後白河法皇御像、紙本墨書後小松天皇宸翰「御消息」等物。

〔參考資料〕《妙法院門跡相承次第》；《妙法院尊性法親王御入壇記》；《明月記》；《百鍊抄》卷十一、卷十六；《釋家官班記》卷上。

妙雲集

二十四冊。印順著，臺北正聞出版社刊行。分上、中、下三編。

⑴**上編**：爲經論的講說，包括《般若經講記》、《寶積經講記》、《勝鬘經講記》、《藥師經講記》、《中觀論頌講記》、《攝大乘論講記》、《大乘起信論講記》等七冊。

⑵**中編**：爲專著，有六冊：《佛法概論》、《中觀今論》、《唯識學探源》、《性空學探源》、《成佛之道》、《太虛大師年譜》。

⑶**下編**：爲短篇的總集，包含《佛在人間》、《學佛三要》、《以佛法研究佛法》、《淨土與禪》、《青年的佛教》、《我之宗教觀》、《無諍之辯》、《教判教典與教學》、《佛教史地考論》、《華雨香雲》、《佛法是救世之光》等十一冊。

本叢書爲印順數十年研佛心得之通俗演講及早期著作的結集。全集顯示出其數十年的研佛成果及客觀、平實的宏法態度，而以淺顯易解的白話文撰寫。因此，出版之後，普遍受到知識分子的喜愛。閱讀風氣不僅遍及全台，且及於香港、東南亞，甚至亦漸及於中國大陸。台灣佛教在二十世紀下半葉的發展方向，《妙雲集》中的思想，具有一定程度的影響力。

在台灣佛教界裡，《妙雲集》中的某些著作，已成爲佛學院的必備教材，及學生的必備參考書。而在各地講授《妙雲集》者，也有宏印、傳道、昭慧等多人。

民國六十四年春，福嚴精舍及慧日講堂爲祝賀印順七十壽辰，曾將《妙雲集》中闡述大乘法義者若干篇，輯爲《妙雲選集》一書行世。

〔參考資料〕 宏印〈妙雲集的精神與特色〉（《心濤集》）；藍吉富編《印順導師的思想與學問》。

妙滿寺

日本顯本法華宗總本山。位於京都市左京區，山號妙塔山，本尊爲一塔兩尊四士。

本寺係日什於永德三年（1383）所創，原在室町六条坊門。爾後因火災、戰亂而屢有遷徙。天文元年（1532）獲後奈良天皇列爲勅願所。天正十一年（1583）奉豐臣秀吉之命，移往寺町。昭和四十三年（1968，一說四十年）再遷至現址。

現今有表門、本堂、講堂、方丈、鐘樓、納骨堂，以及塔頭正行、大慈、法光、成就四院，末寺四六九所。寺中並藏有日蓮眞蹟下山御消息斷片、加藤清正的旗曼荼羅、道成寺鐘、《法華經要文和歌》等。

〔參考資料〕 《本化別頭佛祖統紀》卷十八；《和漢三才圖會》卷七十二；《日什奏聞記錄》。

妙蓮寺

日本本門法華宗五大本山之一。位於京都市上京區寺之內通大宮東入妙蓮寺前町。山號卯木山，本尊爲一塔兩尊四士。

本寺係永仁年中（1293～1299）日像所創。原本位於五條西洞院，號妙法蓮華寺。其後一度衰微。應永二十二年（1415），日慶得柳酒屋仲興之護持，於大宮通四條再興本寺。迎庭田重有之子日應爲開山，並將寺號略稱爲今名。天正十五年（1587），奉豐臣秀吉之命，寺移至現址。今寺內有本堂、方丈、書院、庫裡、總門、塔頭本光院、本妙院、常住院、圓常院等建築。並藏有日蓮所畫曼荼羅本尊、日蓮眞蹟《法華證明鈔》斷片等物。

〔參考資料〕 《妙蓮寺祖師記》；《日像門家分散之由來記》；《本化別頭佛祖統紀》卷十八。

妙應寺

位於北京阜城門內。創建於遼・壽昌二年（1096）。元・至元八年（1271）重修。十六年賜名大聖壽萬安寺。明・天順元年（1457）改名妙應寺。目前的建築，多爲清代所建。又因寺內有白塔一座，故俗稱白塔寺。

該座白塔建於元・至元八年，當時入仕中國的尼泊爾工藝家阿尼哥曾參與設計及修築工程。全塔建在一磚砌的高大須彌座上，臺基高

九公尺，塔高五十點九公尺，底座面積一四二二平方公尺。塔身爲高大的覆鉢形，有七條鐵箍環繞，上覆四十塊放射形銅板瓦華蓋，穩重渾厚；周邊懸掛三十六個銅質透雕的流蘇與風鈴，塔頂鎏金小塔內尙存清．乾隆十八年（1753）爲崇飾白塔敬裝的大藏經、木雕觀音像、補花袈裟、五佛冠、乾隆手書《波羅蜜多心經》、藏文《尊勝咒》等珍貴文物。爲北京現存元代最大的一座喇嘛塔。

本寺在元代重修後，名聲遠播，爲大都首屈一指的大寺；元朝帝后多次蒞臨，乃成爲百官習儀之所。此外，寺中另藏有清代藏文碑一通，名爲《聖祖御製碑》，建於乾隆十八年（1753），現碑已不存，僅有拓片藏於北京圖書館。

妙嚴寺

屬日本曹洞宗。位於愛知縣豐川市豐川町，山號圓福山或天眼山，本尊爲千手觀音，守護神是吒枳尼天（Ḍakinī）。

本寺係嘉吉元年（1441）東海義易所創，今川義元興建堂舍。慶長五年（1600）獲德川家康贈地。文化四年（1807）遭火焚毀，其後逐漸再興。曾爲後伏見、有栖川兩宮家的祈禱所。寺中之吒枳尼天與千手觀音像皆是文永元年（1264）寒巖義尹入宋時，淨慈寺虛堂智愚所授予。後法嗣相傳至義易，遂將此天置於本寺鎭守堂，俗稱豐川稻荷。又因頗有靈驗，故自江戶末期起，即頗爲時人所信。文政十一年（1828），大岡越前守忠相亦在自宅建豐川吒枳尼天堂，俗稱平八郞稻荷。明治維新後，移至東京赤坂表町，成爲本寺的支院。

本寺領域達八萬七千坪，統轄四十八所末寺。主要建築有佛殿、吒枳尼天堂、三重塔、參籠堂、山門、庫裡、僧堂等。寺中收藏有木造地藏菩薩立像二尊，爲日本國寶。

〔參考資料〕《日本洞上聯燈錄》卷五；《日本名勝地誌》卷三；《明治維新神佛分離史料續篇》卷下。

妙顯寺

日本日蓮宗四大本山之一。位於京都市上京區。號具足山龍華院，本尊爲一塔兩尊四士。日像於元亨元年（1321）所創，爲京都最早的日蓮宗寺院。建武元年（1334），獲後醍醐天皇列爲勅願所，賜號法華宗。三年，又成爲足利直義的祈願所，寺運興隆。其後，於嘉慶元年（1387）遭比叡山徒破壞。天文五年（1536）被燒毀，寺址屢改。天正十一年（1583）奉豐臣秀吉之命遷至現址。

現今寺域達九千二百餘坪，統轄末寺二百六十餘所。主要建築有本堂、祖師堂、眞骨堂、客殿、書院、庫裡、經藏等。塔頭原有三十五院，今存大妙寺、泉妙院、久本寺、十乘院、惠命院、本妙院、實成院、教法院、善行院、法音院等。寺中藏有日蓮眞蹟三八敎、神國王書、强仁狀御返事等物。

〔參考資料〕《妙顯寺文書》；《龍華祕書》；《日像門家分散之由來記》。

妙心寺派

日本臨濟宗十四支派之一。詳稱臨濟宗妙心寺派。本山爲京都右京區的妙心寺。無相大師關山慧玄（1277～1360）爲派祖。本派傳承中國禪宗楊岐派之遺風，以所謂「正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門」爲宗旨，以釋迦牟尼佛爲本尊。所依經典主要有《般若心經》、《大悲呪》、《法華經》〈普門品〉、《金剛經》及白隱《坐禪和讚》等。

日本南北朝時代初期，花園上皇於建武四年（1337）改離宮爲梵刹，請大德寺宗峯妙超的法嗣慧玄爲開山，號正法山妙心寺。其後，授翁宗弼、無因宗因、日峯宗舜、義天玄詔、雪江宗深等繼其席。六世雪江致力再建妙心寺，復興門派，功績頗多。其門下有景川、悟溪、特芳、東陽四傑，各自開創龍泉派、東海派、靈雲派、聖澤派。此四派採用輪住妙心寺的制度，奠定了妙心寺的發展基礎。

至江戶時代，東陽聖澤派有愚堂東寔、一

絲文守、至道無難、盤珪永琢、白隱慧鶴等人，相當活躍，教勢興隆，本派遂成一大門派。其中，白隱被認為是臨濟宗中興之祖，參其會下者不可勝數，門派稱為鵠林派。其門下隱山惟琰、卓州胡僊，為現代日本臨濟禪二大法系之祖。此時期的妙心寺，其末寺遍及全國。據調查，計有五一三〇所末寺，為當時臨濟宗所屬寺院數的一半。

明治九年（1876），本派獨立為臨濟宗妙心寺派。另置管長，並於山內設專門道場（僧堂）、臨濟宗大學（今之花園大學）等，以培植派內子弟。

〔參考資料〕《續日本高僧傳》卷八；《正法山誌》；《正法山六祖傳》；《日本禪宗史要》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

妙好人傳

六篇。日僧仰誓、僧純、象王編。係收錄日本江戶中期一五七位篤信淨土眞宗者之言行、逸事。初篇（二卷）為本願寺派淨泉寺仰誓編，天保十三年（1842）刊行，收錄安藝的喜兵衛、大和的淸九郎等二十二人。第二篇至第五篇（共八卷）為同派專精寺僧純編，天保十四年至安政五年（1843～1858）刊行，收錄筑前明月女、攝州為右衛門等百餘人。並記載念佛者對神棚、鬼門、物忌的看法。第六篇（二卷）為本傳的續篇，松前象王編，嘉永三年（1850，一說五年）刊行。收錄越後僧智現、信濃大法等二十三人。明治三十二年（1899），濱口惠璋又作《新妙好人傳》二卷。後世亦續有同類書出版。

妙見菩薩

北極星神格化的天尊，諸星中之最勝者。又稱尊星王、北辰菩薩、妙見尊星王。此菩薩具有守護國土、消災卻敵、增益福壽等功德，如《七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經》卷二云（大正21・546c）：

「我北辰菩薩名曰妙見，今欲說神呪，擁護諸國土，所作甚奇特，故名曰妙見。處於閻浮提，衆星中最勝，神仙中之仙，菩薩之大將。光目諸菩薩，曠濟諸羣生。有大神呪名胡捺波（晉言）擁護國土。佐諸國王消災却敵，莫不由之。」

此菩薩之形像或作菩薩形，或作乘龍於雲中之天女形。有二臂、四臂之分。其中，二臂像是左手持蓮華，蓮上有北斗七星，右手的拇指、食指相捻，中指稍屈，掌向外，作說法印，頭戴寶冠，結跏趺坐於五色雲中。

古來有關北辰與北斗七星之異同，諸說紛紜。有人以為北斗七星即北辰，有人則以北斗中的文曲星為北辰，有人以水曜為北辰，有人更以天帝星為北辰。然多數經典仍謂北辰、北極、妙見、尊星王是同體異名，為諸星之王。

在密教，以此菩薩為本尊而修的法，稱為妙見法、北辰法、尊星法，可攘除災厄，守護國土，治癒眼疾。此外，日本日蓮宗自古亦在諸寺奉祀此菩薩，其中以攝津國豐野郡能勢的妙見尊最為著名。

〔參考資料〕《妙見陀羅尼經》卷下；《覺禪鈔》；《圖像抄》卷十；《北斗七星護摩祕要儀軌》；《小野六帖》卷六；《別行》卷七。

妙法華寺

日本日蓮宗本山。位於靜岡縣三島市玉澤。山號經王山，通稱玉澤寺，本尊為一塔兩尊四士。

本寺係弘安七年（1284）日昭草創。原在鎌倉濱土（玉澤）。天文七年（1538）遭上杉憲政和北條氏康之間的戰禍波及，第十二世日弘和十三世日南避難到越後國（新潟縣）三島羣村田的妙法寺。文祿三年（1594），寺基移到伊豆國（靜岡縣）田方郡加殿的妙國寺。慶長八年（1603），十五世日產選大木澤（即今址）為新寺地，並將大木澤改名為玉澤。元和七年（1621）遂移建到該地。元祿十年（1697），日好繼任第二十七世，嚴持戒律，宣揚宗風。文政、天保年間（1818～1843）形成一家

之風格，世稱濱門流或玉澤門流。

現今本寺有本堂、祖師堂、寶藏、經藏、庫裡等建築，統轄末寺五十二利。而所屬塔頭原有二院九坊，今僅存覺林院、唯圓坊等。此外，寺中收藏有絹本著色日蓮上人像、《日蓮眞蹟兄弟鈔》、《撰時鈔》等重要文物。

〔參考資料〕《本化別頭佛祖統紀》。

妙莊嚴王（梵Śubhavyūha-rāja）

又譯嚴淨王。依《法華經》所載，此人爲雲雷音宿王華智佛住世時之國王。原本信仰婆羅門，後因其子而歸佛。依《妙法蓮華經》卷七〈妙莊嚴王本事品〉載（大正9・59b）：「過無量無邊不可思議阿僧祇劫有佛，名雲雷音宿王華智多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀。國名光明莊嚴，劫名喜見。彼佛法中有王，名妙莊嚴。其王夫人，名曰淨德。有二子：一名淨藏，二名淨眼。」

同經又載，此王二子善神通，久修菩薩道。曾示現神通，使妙莊嚴王心生歡喜而欲往詣雲雷音宿王華智佛。復以「盲龜浮木」喩諸佛難値時亦難遇，勸其父母常赴佛所供養禮拜，並乞求父母准其二人出家學道。王終以其國付弟，而與夫人、二子及諸眷屬一齊出家。經中另載：此王即蓮華德菩薩，淨德夫人即光照莊嚴相菩薩，二王子即藥王菩薩、藥上菩薩。

〔參考資料〕《法華經》〈藥王菩薩本事品〉；《觀藥王藥上二菩薩經》。

妙法蓮華經（梵Saddharma-puṇḍarīka sūtra，藏Dam-paḥi-chos pad-ma-dkar-po）

七卷。姚秦・弘始八年（406）鳩摩羅什譯。略稱《法華經》。是說明三乘方便，一乘眞實的經典，爲天台宗立說的主要依據。收在《大正藏》第九册。

在什譯前一二〇年，即西晉・太康七年（286），就有竺法護譯出《正法華經》十卷二十七品。什譯後一九五年，即隋・仁壽元年（601），又有闍那崛多、達摩笈多重勘梵本，補訂什譯，名爲《添品妙法蓮華經》，七卷二十七品。以上三譯，今皆並存。據《開元釋教錄》卷十一、卷十四載：還有《法華三昧經》六卷、《薩藝芬陀利經》六卷、《方等法華經》五卷三譯闕本。但據現代學者考證，似屬誤傳，實際只有今存的三種譯本。歷代以來世所廣泛流傳、講解註疏，唯據什譯。什譯本原是七卷二十七品，且其〈普門品〉中無重誦偈。後人將南齊・法獻共達摩摩提譯的《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉第十二和北周・闍那崛多譯的《普門品偈》收入什譯，構成七卷二十八品。其後又將玄奘譯的《藥王菩薩咒》編入，而成了現行流通本的內容。今依其品次，簡介如下：

(1)〈**序品**〉：敍述佛在耆闍崛山說《無量義經》後，即入三昧現瑞，表示將說《法華》的緣起。

(2)〈**方便品**〉：佛從三昧而起，告舍利弗：唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。於是舍利弗三請，世尊說明開示悟入佛之知見，佛法唯有一乘，說二（乘）說三（乘）只是方便，並非究竟。

(3)〈**譬喩品**〉：舍利弗於佛前受記，佛爲宣說火宅四車譬喩，進一步說明三乘方便、一乘眞實之旨。

(4)〈**信解品**〉：須菩提、摩訶迦葉等聞佛說法，歡喜踴躍，即以長者窮子譬喩，體現領會佛意，深信理解。

(5)〈**藥草喩品**〉：佛說三草二木，以喩衆生根機有別，隨其所堪而爲說法。

(6)〈**授記品**〉：佛爲摩訶迦葉等四大聲聞授記。

(7)〈**化城喩品**〉：佛言昔爲大通智勝如來第十六王子時，曾教與會之衆。又爲說化城喩小法，以示方便，引入佛慧。

(8)〈**五百弟子受記品**〉：富樓那、憍陳如和五百阿羅漢皆受當來成佛的記莂。

(9)〈**授學無學人記品**〉：阿難、羅睺羅和學無學二千人皆得受記。

⑽〈**法師品**〉：佛告藥王菩薩關於聆聞、隨喜、受持、解說《法華》的種種功德。

⑾〈**見寶塔品**〉：多寶佛塔從地湧出，讚嘆釋迦說《法華經》。

⑿〈**提婆達多品**〉：提婆達多蒙佛授記，文殊宣揚《法華》，龍女獻珠成佛。

⒀〈**持品**〉：藥王、大樂說等菩薩大衆以及已受記的羅漢衆等發願奉持、廣說《法華》。摩訶波闍波提以及耶輸陀羅皆蒙授記。

⒁〈**安樂行品**〉：佛告文殊，欲說《法華》，應當安住四法，即身（離權勢等十事）、口（離說輕慢讚毀等語）、意（離嫉諂等過，修養自心）、誓願（發願令人住是法中，修攝自行）四安樂行。

⒂〈**從地湧出品**〉：衆多菩薩和眷屬從地湧出，向多寶、釋迦如來禮拜；佛告彌勒，此菩薩衆皆是佛於娑婆所化而發心者。

⒃〈**如來壽量品**〉：佛應彌勒請問，爲說久遠劫來早已成佛，但爲敎化衆生，示現滅度。

⒄〈**分別功德品**〉：是說當時與會大衆聞法受益，後世受持讀誦、書寫、講說此經，亦皆獲諸功德。

⒅〈**隨喜功德品**〉：佛告彌勒隨喜聽受《法華》的種種功德。

⒆〈**法師功德品**〉：佛告常精進菩薩關於受持、讀誦等五種法師功德。

⒇〈**常不輕菩薩品**〉：佛告得大勢菩薩有關常不輕菩薩往昔因中的常不輕行和受持、解說《法華》的故事。

㉑〈**如來神力品**〉：佛於衆前現其神力，囑於如來滅後，應對《法華》一心受持、讀誦、解說、書寫和如說修行。

㉒〈**囑累品**〉：佛以右手摩大衆頂，囑咐受持和廣宣此經。

㉓〈**藥王菩薩本事品**〉：佛告宿王華菩薩關於藥王菩薩往昔聞法供養日月淨明德佛的本事，并說受持《法華》、《藥王本事》的功德，以及命終往生安樂。

㉔〈**妙音菩薩品**〉：佛告華德菩薩關於妙音菩薩過去供養雲雷音王佛的因果和處處現身說此經典的本事。

㉕〈**觀世音菩薩普門品**〉：佛爲無盡意菩薩解說觀世音的名號因緣、稱名作用和三十三應普門示現等功德。

㉖〈**陀羅尼品**〉：藥王、勇施菩薩等各自說咒擁護受持、講說《法華》者。

㉗〈**妙莊嚴王本事品**〉：佛說妙莊嚴王於往古世爲其二子所化的本事。

㉘〈**普賢菩薩勸發品**〉：普賢問佛：如來滅後，云何能得《法華》？佛告成就爲佛護念、植衆德本、入正定聚、發救衆生之心四法，當得《法華》。普賢白佛：凡持此經者，必得守護。

此經全文大段分科，古代主張不一。自從隋・智顗作《玄義》、《文句》，立〈序品〉爲序分，定〈方便品〉至〈分別功德品〉前半爲正宗分，以〈分別功德品〉後半至〈普賢勸發品〉爲流通分；並判上十四品爲迹門，下十四品爲本門後，學人多依其說。

以上二十八品廣泛開演大乘敎義。其主要思想是空無相的空性說和《般若》相攝，究竟處的歸宿目標與《涅槃》溝通，指歸淨土、宣揚濟世以及陀羅尼咒密護等，可謂集大乘思想之大成。其突出重點在於會三乘方便，入一乘眞實。

此經起源很早，流傳特盛。據學者研究，大約產生於西元前一世紀左右，但有的學者從語言學的角度研究，認爲產生於西元前二至三世紀。它是問世很早的大乘經典。在《大般涅槃》、《優婆塞戒》等經中提到它的名字，《大智度》等論裡曾引用其文，世親爲之撰寫了《優婆提舍》（論議，親傳，口訣。有二漢譯）。在古印度、尼泊爾等地曾長時期廣泛地流行。迄今已發現了分布在克什米爾、尼泊爾和中國新疆、西藏等地梵文寫本四十餘種，克、疆兩地是五至九世紀的，但其數量少而殘缺不全；尼、藏兩地是十一至十九世紀的，其數量和完整程度都較前者爲佳。國際上有相當多的

學者在對這些梵文寫本從佛學、語言學和東西方文化交流史等方面進行研究和探索。1983年，北京民族文化宮圖書館曾用珂羅版彩色複製出版了原由尼泊爾傳入珍藏於中國西藏薩迦寺的1082年所書的此經梵文貝葉寫本。全經共一三七頁，二七四面，內容完整無缺，字體清晰優美，很受專家學者的重視。

此經曾由日帝覺和智軍譯成藏文。1924年河口慧海把它同梵本對照日譯出版了《藏梵傳譯法華經》。

十九世紀以來，此經先後譯成法文和英文，又有梵漢對照、梵文和譯、改訂梵本以及原文等的出版。

此經自羅什的漢譯本問世後，隨即於漢地、盛傳開來。在《高僧傳》所列舉的講經、誦經者中，以講誦此經的人數最多，於敦煌寫經裡也是此經所占的比重最大，僅南北朝時期，註疏此經的就達七十餘家，陳、隋之際智顗依據此經立說而創天台宗。隋、唐以後，乃至明、清，一直流傳不衰。譯本傳入朝鮮、日本後，流傳也盛。尤其在日本，六世紀就有聖德太子撰寫此經《義疏》。九世紀傳教大師續開台宗，特倡此經。十三世紀日蓮專奉此經與經題立日蓮宗。現代新興的創價學會、立正佼成會和妙智會等教團，都是專奉此經與經題爲宗旨的。

由於流傳的因緣殊勝，出現了此經的僞作。早在隋代的《衆經目錄》中就有《妙法蓮華經度量天地品》等三種僞經，《敦煌寫經》、《續道藏經》和日本《續藏經》中也都收有附會此經的僞作。

此經註疏很多，現存主要的有：劉宋・道生《略疏》二卷；梁・法雲《義記》八卷；隋・智顗《玄義》二十卷、《文句》二十卷，吉藏《玄論》十卷、《義疏》十二卷；唐・窺基《玄贊》十卷，湛然《玄義釋籤》二十卷、《文句記》三十卷；宋・法照《三大部續教記》二十卷，慧洪、張商英《合論》七卷；元・徐行善《科註》八卷；明・一如《科註》七卷，傳燈《玄義輯略》一卷，德清《通義》七卷，智旭《綸貫》一卷、《會義》十六卷；清・通理《指掌疏》七卷。新羅・元曉《宗要》一卷。日本・聖德《義疏》四卷，最澄《大意》一卷，日蓮《註》十卷等。（高觀如）

◉附一：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第七章（依觀摘譯）

《法華經》既是最重要的大乘經典，也是最優美的文學作品。想要瞭解大乘佛教種種特質並知其優缺點的人，一定要閱讀本經。在本經中，較少述及人類的釋迦牟尼。經中的佛陀超越了其他諸神，過去無數劫以來已出現於世間，是永遠常在的無限高遠的存在。佛陀嘗如此自述：「我是世界之父、自生者（Svayambhū）、一切有情的醫師、保護者。凡夫因愚癡無知而輪迴不已。爲此，我假意入滅」（第十五章第二十一偈）（譯按，此偈相當於漢譯《妙法蓮華經》〈如來壽量品〉：「如醫善方便，爲治狂子故，實在而言死，無能說虛妄；我亦爲世父，救諸苦患者，爲凡夫顛倒，實在而言滅；以常見我故，而生憍恣心，放逸著五欲，墮於惡道中。」等三偈。）也就是由於衆生愚癡，智慧淺薄；基於慈悲心，因而佛假意入涅槃。就像當某一醫師外出之際，其諸子突然身罹重病。醫師急速返家爲諸子調藥。但是，諸子中僅有少數願意服藥，其餘諸子因心志已迷，拒服彼藥。爲令彼等病除，醫師再次遠行，並令人傳回其卒於外地的消息。此時，諸子猛然醒覺其父已捨他們而逝，今唯有吞服其所留處方，以令病癒。同此，從表面上看，佛陀似乎已入涅槃，但是，祂仍經常爲衆生說教。聯繫佛陀與衆生之間的，是佛陀的教法。此《法華經》中的佛陀與巴利聖典中的佛陀有所不同，巴利聖典的佛陀只是一位爲了佈教而遍歷各地的托鉢僧；而《法華經》中的佛陀，則是身處靈鷲山大集會中，其傍不僅環繞著比丘、比丘尼，尚有無量無數的佛菩薩、天龍鬼神等。當佛陀「欲雨大法雨、擊大法鼓、擧大

法旗、燃大法炬、吹大法螺」時，其眉間白毫放出一道光明。此光明遍照一切諸佛、一切有情乃至一萬八千「佛國土」，而令彌勒菩薩驚爲不可思議。這是因爲《法華經》中的佛陀，是位偉大的幻師，祂能以此變幻莫測的神變，影響會衆的感覺。

又，在教理方面，《法華經》中佛陀的教理也與小乘佛陀有很大的差異。雖然大乘的佛陀同樣是要導引有情證得「佛智」（正覺），但是，祂給予有情的是唯一的「乘」，也就是給予運載衆生到最終目的的「佛乘」。只要聽聞過佛陀說法，或是積聚任何種類功德，或是守持道德規範的人，皆能成佛。又，禮拜舍利，建塔，雕造寶石、大理石或木像，乃至如壁畫之類等任何種類的佛像者，皆能成佛；甚至像戲造沙塔，在牆壁戲畫佛像的幼童，以香、花供佛塔者，或於塔前奏樂者，或是因偶然機緣而稱一聲「南無佛」者，皆能獲得最高正覺。所謂依「三乘」（聲聞、緣覺、菩薩）而證得涅槃一事，只不過是表面上的，事實上衆生所以得正覺，成爲佛陀，全是仰賴佛陀的慈悲所致。（中略）

佛陀除了經常以慈父比喻之外，也嘗以醫師作喻。在某個譬喻中，衆生被比喻爲天生目盲的人，而佛陀是爲其開眼的大醫生。爲了證明佛陀是毫無偏愛，等視衆生的慈父或醫師，經中有如下的兩則譬喻：猶如密雲彌布，蔚然成雨，一切卉木藥草因雨所潤而得生長；佛出現於世，一切有情皆得離苦得樂。又如同日月之光平等普照世間，不分善惡高低，佛之說法，亦復如是。

這些譬喻與直喻若不是因內容的影響，而顯得過於冗漫的話，其價值將更值得稱美。而這種冗漫的筆調，正是本經的特性。同一的章句在經中一再的重複，而思想幾乎就被淹沒在詞彙的洪水之中。比起詞彙，數量更是漫無限制的膨脹。例如：佛陀的住世劫數等於四十恒河沙數。佛陀證得究竟涅槃之後，其正法住世劫數等於全印度的微塵數，其次，像法住世亦如四大洲的微塵數。又，此世界出現過「二十千萬億」同樣的佛陀。對於佛陀的讚歎，除了用衆多的詞彙與龐大的數目字之外，還使用極爲特殊的表現手法，例如在第十四章敘述由於佛陀的神力，大地裂開，突然從四面八方湧出數千萬億菩薩，其一一菩薩皆伴隨六十倍恒河沙數的眷屬。是諸菩薩摩訶薩禮佛、讚佛，時間經五十劫，是時釋迦牟尼佛及諸四衆默然而坐，依佛神力故，彼五十劫諸大衆謂如半日。爾時，世尊謂大衆言，是諸無量菩薩皆是佛所化度之弟子。又，對經典的讚歎，也是漫無限制。例如第十一章敘述從地湧出令人驚嘆的七寶塔。其塔內部有遠古已滅度的多寶佛出聲讚言：「善哉！善哉！釋迦牟尼世尊，此妙法蓮華法門，汝能善說。如所說者，皆是眞實。」在同一章中，又敘述文殊師利菩薩入於大海龍王宮宣說《法華經》。而龍王幼女聞此說法，深解一切義理。甚至該龍王女（即龍女）最後竟轉女成男，成等正覺。經中也一再稱讚《法華經》的說法者與聞法者的功德。（中略）

這種大量的稱歎手法，尤其在經典中特意讚美經典的表現手法等等，可以說與《往世書》的特質是相同的，是一切大乘經典的特質。事實上，《法華經》中的一切記載，能讓我們聯想起《往世書》的精神。《法華經》的佛陀，時常令人聯想起《薄伽梵歌》中的克利須那。但是，無論是克利須那崇拜的起源，或者有關克利須那的種種，我們都無法決定其確實年代，因而，對於《法華經》的年代，我們也無法經由《往世書》而獲得結論。

由於《法華經》是由不同時代的數個章節所組成，因而難以確定其確實的成立年代。以純粹梵文書寫的散文部分以及使用混合梵文的偈頌部分不應是成立於同一個時代。在內容上，兩者之間經常是零零散散的。在散文或偈頌中，屢屢言及本經係韻文作品。或許它們原是由一些夾有散文的詩句所構成，那些散文或是用來解釋偈頌，或是用來當作兩首偈頌的聯繫而被穿插進去。其後，當詩句中的方言逐漸被

淘汰時，那些簡短的散文章句遂逐漸被增廣。事實上，散文扮演著解釋與說明的角色。尤其在不具有偈頌的數品中，更能證明其乃後世所添加。經中第二十一章到第二十六章即屬此類。《法華經》全經大抵是在讚歎釋迦牟尼佛，而在這數章中，則以頗多的詞彙讚歎菩薩。其中之一是藥王菩薩，祂是善治一切疾病的藥王（Bhaisajyarāja）；在第二十一章，祂爲說法者說守護陀羅尼。在第二十二章，於十二年間祂遍食香物，呑油，纏繞天衣，以油沐浴後，燃燒自身；經一萬二千年，其身體仍燃燒不盡。這樣壯烈的犧牲，其唯一目的僅在於向佛陀及《法華經》表示敬意。第二十四章，是敍述偉大的救世者觀世音菩薩（Avalokiteśvara）。念持觀世音菩薩名者，能免除一切危難。被判處死刑者，若能念持菩薩名號，彼執行者所執刀杖段段碎壞。若念菩薩名號，能解一切束縛。此觀音菩薩能救船難，營救爲盜賊所襲擊的商隊，婦女若欲求男求女，只要稱念觀世音菩薩名號，即能達成願望。在此章中，以相當長的偈頌稱美觀世音菩薩，而這也應是較爲後代的作品。然而並不是所有的偈頌都較散文成立的早，有些偈頌也是後世所附加的。

這些作品中，雖然含有較後代以及較爲早期的作品，但是，比起《大事》、《普曜經》而言，它們似乎較具統一性。前揭二書含有衆多早期的佛教教理與詩文，而《法華經》通篇所顯現的僅是後期佛教的景況。雖是如此，我們仍認爲本經的中心部分大約成立在西元一世紀前，因爲活躍於二世紀間的龍樹嘗引用本經。本經的漢譯始自西元223年。此一譯本今已不傳。如今，漢譯本方面有：(一)竺法護譯，(二)鳩摩羅什譯，(三)闍那崛多、達摩笈多譯等三種譯本。在最後一譯的譯序中，闍那崛多及達摩笈多言及其所譯係依據二種異本所成。從東土耳其斯坦（新疆）所發現的《法華經》斷片與尼泊爾系寫本不同看來，本經確實有二種傳本流傳。就整體而言，東土耳其斯坦本似乎比尼泊爾本簡短，但是，其中仍含有若干尼泊爾本所無的章句。

關於本經雛型的確實成立年代有一點倒是可以確定。也就是在崇拜佛陀、崇拜舍利、崇拜雕像等這些與本經特質有關的情事上，所暗示的是，當時的大乘佛教已發展得頗爲成熟了，尤其從中可以看出佛教藝術發展的情形，從一些描述中，例如爲安奉佛舍利而建立數百萬的舍利塔，以及千百萬雄偉的寺院（vihara）的建立等等看來，當時的印度國土至少存在著數百座塔與寺院，而這些寺塔的壁面毫無疑問的，其用來作爲裝飾的佛畫，是以寶石所成。此外，也有以木、金屬之類的材質作成的佛像、浮雕。另一方面，《法華經》也刺激了藝術界。本經在中國及日本佛教徒間皆被視爲是德育的書籍，經常被置於第一位。唐・義淨嘗如此說道：「《法華經》係吾師慧智所愛讀之書。彼於六十年間日誦一遍，計已讀誦該經達二萬遍。」至今，日本的任何寺院中，皆有《法華經》的存在。西元1252年，日僧日蓮開創「日蓮宗」時，係以本經爲最神聖的經典。又，在中國或日本的天台宗中，本經是該宗的主要經典之一。

◉附二：〈妙法蓮華經方便品講要〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

本經詳於教而略於觀，可謂釋教之經，即釋教之所以爲教之究竟，一言以蔽之曰，巧便而已矣。巧謂善巧，便言方便。方便即指規矩準繩之方法，但其致用則有待於善巧。佛教之所以爲教者，亦無非善巧以用方便耳。如經中〈五百弟子受記品〉云：「世尊甚奇特，所爲希有，隨順世間若干種姓，以方便知見而爲說法。」此謂佛教能適應世間無量衆生所需，是即巧便之一。然隨順衆生之性，仍無失於本宗，如〈法師品〉云：「諸所說法，隨其義趣，皆與實相不相違背。」此不違實相，即其巧便之二。又〈如來壽量品〉云：「如來所說經典，皆爲度脫衆生。」可知不違實相之義，是在度脫衆生，是其巧便之三。又〈藥草喻品〉云

：「其所說法，皆悉到於一切智地。」度脫衆生，固爲巧便，度脫而又至於究竟即其巧便之四。如是四義，皆所謂巧便也。佛教面目，原來如此；而聞受者，或由之而不知其道，故有待於解說，本經即所以解說佛教者也。

此經以一法門而釋佛教，曰妙法蓮華法門（梵名芬陀利，即白蓮華）。妙示法所含蓄者，如〈如來神力品〉說：「佛說此經，以要言之，謂如來一切所有之法，一切自在神力，一切祕要之藏，一切甚深之事。」即言佛所得之眞實處，殊勝處，隱微處，奥妙處也。如此四德，佛教皆具，故稱妙法。次表法之相狀，喩若白蓮華。一顯其潔淨，出汚泥而不染；二謂開敷，宣明顯示以表其盛。以此完備淨顯法門而釋佛教，乃本經之特殊處。所以〈法師品〉云：「一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提，皆屬此經，此經開方便門，示眞實相。」勘梵藏本此文原義，謂此法門即無上菩提之所從出。何以故。由此法門釋佛說意趣最爲殊勝故（羅什意譯爲開方便門示眞實相）。了此佛教意趣，則能直趣無上菩提而無惑，否則於佛教法，無有入處也。法門云何？經後〈普賢勸發品〉中，請佛廣說，佛言不須廣說，但能引端，即得三隅之反也。然此略示方隅者果何如耶？曰如性、實際、法界、無差別而已。聽衆聞之，悉皆悟入。《法華》法門，即以此句爲鎖鑰（惜什譯奪此數句，《藏要》本已註出）。謂《法華》爲釋教之書者，即據此而釋成其善巧方便也。以經之要，故在印度流行甚早，龍樹弘揚大乘，其釋《大品般若》之《智論》，即時時依此經義而作釋。經本傳譯中土，從三國至隋，前後亦經六譯。今存三種：初爲西晉・竺法護所譯之《正法華經》，次即此本姚秦・鳩摩羅什所譯之《妙法蓮華經》，最後隋・闍那笈多之《添品法華經》乃用什譯而增訂者。現存本以秦譯爲最要，徵之梵本，知其頗有改動處（現存梵本，一爲尼泊爾本，近竺譯；二西域本，近什譯，但不盡合，知秦譯實有改動也）；但所改有深意殊特處，今即取以爲講本。

講正文前，於全經結構，應略加解釋。秦譯二十七品，爲〈序〉、〈方便〉、〈譬喩〉、〈信解〉、〈藥草喩〉、〈授記〉、〈化城喩〉、〈五百弟子受記〉、〈授學無學人記〉、〈法師〉、〈見寶塔〉、〈勸持〉、〈安樂行〉、〈從地踴出〉、〈如來壽量〉、〈分別功德〉、〈隨喜功德〉、〈法師功德〉、〈常不輕〉、〈如來神力〉、〈囑累〉、〈藥王本事〉、〈妙音〉、〈觀世音普門〉、〈陀羅尼〉、〈妙莊嚴王本事〉、〈普賢勸發〉。此中組織與餘本特異處，即在置〈囑累〉爲二十一品。通途〈囑累〉均置最後，參諸現存梵本及異譯本亦在經末。然此爲譯者改作，抑或所據原本如是，今已難考。但現存梵本，頗不一致。古人云，「什譯依龜茲本」，此或可信。若然，此經流行，本應有兩部分。二十一品者爲原本，從初〈序品〉以至〈囑累〉，自成一結構；後六品爲增益本，乃加入原本爲之附屬者也。此種分法，於本經中，亦可覓得證據。〈如來神力品〉中即自爲結論云：「此經以要言之，如來一切所有之法，如來一切自在神力，如來一切祕要之藏，如來一切甚深之事，皆於此經宣示顯說。」如是總結，顯見前此各品自成一結構也。由此結構，最前爲〈序品〉，最後爲〈囑累品〉，固爲諸經之通例。其中十九品，即依結文法、力、藏、事四類，各明一義而成四段。四義原可互明，今謂每段一義，乃依所側重，據勝而談耳。初九品（〈方便〉至〈法師品〉）詳說如來一切所有之法。次二品（見〈寶塔品〉、〈勸持品〉）詳如來一切自在神力。〈安樂行品〉，言如來一切祕要之藏。餘七品（〈地踴〉至〈如來神力品〉），即詳說如來所有甚深之事。前言此經爲釋教之作，教之所以爲教，不外善巧方便而已；今判經文四段，正是藉四義以顯巧便耳。如以法言，原爲一門，而說三乘，法一說三，是即巧便。蓋不說三，即不得教之實，亦不見教之用。所云方便者，規矩準繩也，用之而善，即有巧在。一法說三，即律善用，斯之謂巧也。

其次力者，頓變娑訶世界為淨土，一剎那頃集無量釋迦分身，又開多寶塔而顯古佛宛然，此皆佛力所現。有此神力而後知《法華》法門眞實不虛，故有無量菩薩發心流通此經，是亦敎化之巧便處也。又次藏者，安樂四行，依《法華》而立，如王髻明珠，最為珍要，不輕示人，而為最後賜與，是亦教化之巧便也。又言事者，如佛說此經，後世需人受持時，即從地中湧出釋迦內眷屬，於時人疑父少子老，於理有乖，佛即解釋如來成佛久遠，而今現出家證道不久涅槃者，均是敎化巧便，令衆生覺如來無常而尊視佛法耳。如是種種說理示事（示事，不但自事，亦引他事敎化，如後文說藥王、妙莊嚴王等本事也），皆為方便。以本經四段所說，可見佛敎為教在於巧便也。於四段中，以法為本，因之所釋特詳，乃有九品。〈方便〉一品，尤為綱要。明白此品之要，自可貫通全經也。（中略）

佛法本無言說，而以言說出之；本為一乘，而以三乘導之，可謂巧便極矣。然此巧便須賴力學而後能解，解而後信。由信有佛法，而知自能作佛，則佛境可契矣。若於此不學不信，即終無分於佛法，故學為入德之門也。自知作佛者，自知即自證，嘗云佛智為自然智、無師智，此自然無師，非謂便無因緣，乃不待他耳；種性之因，師教之緣，仍須具備也。是故求學，先須自信，則能順心之性，能順心性，則可以盡其心矣。所云自證，即自內順法性之義，能順法性，則無理不窮矣。由此盡心窮理，則能究竟至於一切種智，法華法門，釋敎方便，其示學者之用力處全在此。今特提出此品講習，所重亦在此也。

復次，應知敎以巧便而立，學亦須巧便而入。孟子曰：梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。佛之設敎，亦但出示規矩而已，巧則純視學者自身用力如何耳。如《孟子》〈離婁章〉所云：「聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方圓平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律，正五音不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」故曰：「為高必因丘陵，為下必因川澤，為政不因先王之道，可謂智乎？」此中規矩六律仁政，要須於自家耳目心思既竭之後用之，所得方圓平直正五音等，乃不可勝用，仁澤乃可被於天下。可知自竭最要，但自竭不繼以規矩等，用終不大。故曰：徒善不足以為政（就心言），徒法不能以自行（就法言）。所云為政不因先王之道而非智者，智即指巧言也。故學者既竭心思而又繼之以善教，則巧不可勝用矣。所以羿之敎射，但引不發，以待自竭其能者以從之耳。佛法亦爾，法華會上五千人退席，是皆不願更竭其能者。此如為長者折枝，非不能為，不肯為也。能而不為，何有於竭，更何有於規矩準繩之取法耶。然而巧便，非自竭其能繼以規矩，不可得也。由是以知佛法種姓之說，非固定不變，乃在自己用心之強弱也。設種姓不變，何用教為？闡提必不成佛，佛亦非巧便之極者矣？所以有闡提之呵責者，乃思以無種姓恥之，激其發心，猶孟氏不屑敎誨之意耳。經中提示自信作佛，即明告為聖由己，學者不可不深長思之。

上來方便品義已訖，於一乘之說尚有數義須補釋者，附解於後。

㈠**一乘之說意**：佛說一乘意旨，於〈方便品〉中並無明文，但可由其解明三乘之處推想得之。此外如《大乘阿毗達磨經》中，即有明文可按。此經久佚，要義稱引於《莊嚴》、《攝論》二書者甚多。其釋一乘，凡有二頌云：「為引攝一類、及任持所餘，由不定種姓、諸佛說一乘。法無我解脫，等故姓不同，得二意樂化，究竟說一乘。」初頌言佛說一乘、所為二事：一者引攝一類，二者任持所餘。所謂一類，即指四種聲聞（決定性、增上慢、退心、應化四類）之一，退心聲聞而言。由學大乘而退墮者，姓自不固，可大可小，若加以策勉，仍可勝進。故佛說一乘引其向大也。又任持所餘，即防閑志願不強之菩薩而常退者，是亦不定種姓一類。故佛說一乘，令其心堅不退。

如是一乘之義，外三乘而存，則與前言始異終同之義相似也。次頌以八因說一乘，乃統三乘所同之境行果而言也。如法、無我、解脫，爲三乘人踐行之境。法謂法性或名眞如，無我即人無我（法無我非三乘同證），解脫即解脫身，同爲三乘所共證者。又姓不同，及得二意樂，此三即就三乘之行言。三乘種姓，原有單純複雜之異，故有三乘各三之說。如有聲聞而兼獨覺菩薩行者，此由於種姓不同也。得二意樂者：(1)佛與衆生同體意樂，謂佛常云我與有情平等平等，我既成佛，有情亦然。(2)衆生有佛自體意樂，謂佛與二乘授記作佛，同證平等法性，有情受記，自信作佛，即具備有佛自體之志趣（思願）在也。又化與究竟，就三乘所得之果言。化爲應化，佛爲化度衆生，示現得二乘果，其實爲佛。究竟者，三乘推其極皆以入佛乘爲究竟也。此等義，與前始終畢同之說，又相符也。然而上說，均有簡別。如第一頌，不定姓外，尚有決定種姓。第二頌言三乘相同之餘而有不同處，一乘之義不遍。若以方便眞實對辨，說三乘固方便，說一乘亦復是方便也。

(二)一乘與佛性義：乘一即應性一，所謂衆生皆有佛性。但此義《法華》中亦無明文，古人講解，異說紛紜。其推崇《法華》者，則謂《法華》一乘之說，與《涅槃》佛性相同。《涅槃》言一切衆生皆有佛性，《法華》雖無明文及之，但其義則見於〈方便品〉，佛以一大事因緣出現於世，而爲開示衆生悟入佛之知見，此佛知見，即是佛性也。若衆生無佛知見，從何爲開，從何使得清淨？故知衆生本有佛知見也。又〈五百弟子受記品〉中一喻，謂一貧人於親友家，友乘其醉，繫寶珠於其衣裏，而彼不知，仍乞食如故，一旦告之，即知取用。此喻亦彷彿佛性自有而不知之義也。又〈常不輕品〉授記四衆作佛，四衆既能作佛，則應本有佛性也。由是而知《法華經》中已有佛性之義，所以說一乘者，即應說佛性也。自今觀之，上之舊說，皆不盡然。且以此等說而證佛性，極易使人誤解，尤以初義爲甚。佛知見即是菩提，若衆生本有菩提，則衆生原已覺悟，甚易混入覺之歧解。蓋此句經譯文意義含混，勘其原意，乃是開導衆生，使持佛之知見，所以下文又云，以佛之知見示悟衆生。可見佛之知見，實非衆生本有，乃由佛引導而令其受持也。以此而證佛性，則不符也。又衣裏寶珠與四衆作佛之義，皆就種植善根而言，亦非本具之謂。貧人之寶，由他所與，四衆作佛，乃由歸佛聞法，已植善根，凡此皆是增上力義。故知古人之說，實有誤會，不足爲訓。而《法華》之說一乘有佛性者，另有所在。乃在唯佛與佛乃能究盡諸法實相處。諸法實相，依世親釋論，即是佛性。佛性之性，原有二義，即自性與因性。自性者，謂佛之法身，佛以諸法實相爲身，實相法即一切法之圓滿清淨者。因性者，謂如來藏，亦是諸法實相，但未離垢圓滿清淨而已，諸佛如來，由此出生，以此爲因也。由是而知佛性之言，實應以諸法實相爲據。貼切言之，歸之於心，蓋一切法歸於一心，諸法實相即心實相也。諸佛爲衆生說法，先察其欲，由欲而根而性而究竟實相，以爲其根據。以是佛性而說一乘，可不致如舊說之易生誤解矣。

(三)一乘與觀行義：一乘爲教，觀行爲觀，佛學由教觀相導而得，兩者自須相應也。《法華》詳教略觀，非謂無觀也。天台家依此經立宗，特舉教觀二字，自矜於觀有獨到處，以斥異宗。如基師之釋《法華》即爲天台所不許，評爲抹殺觀字。蓋智者《法華文句》處處以觀心釋義，謂由文字相反之於心而求諸己。此固釋經應有之義，基師未用，而爲人所不許，則知《法華》之觀亦不可不說之也。《法華》談觀，其要見於〈安樂行品〉。此品謂菩薩欲以此經得自他利益者，不可不安住四安樂行。四行之初，即觀法空，經云：觀一切法空如實相不倒不動不退不轉如虛空無所有性云云，是即《法華》之正觀義。天台家所立空假中三觀，乃從《中論》及《瓔珞本業經》混合而出，非

《法華》原意也。《法華》正觀，應爲法性平等之平等觀。一乘之教，由諸法實相究竟平等而立，觀教相應，自當以法之究竟平等而觀也。平等如虛空者，謂實相如空，無所不在，無有差別，淸淨一如也。法云何而如虛空耶？謂有淨如如虛空相之心，而後觀一切如虛空也。因性實相，有情與佛無異，而有情所以異於佛者，以處處著礙，遂於三界流轉苦惱，是即不淨不等之心爲障耳。此心剋實而言即是七識。七識與四惑常俱，有此心在，即始終與佛相去天淵。所以有情學佛，即在改易此心，使能平等如虛空耳。故有情能觀一切法如虛空，則能得一切平等如虛空之實相以至證無上菩提也。《法華》有觀，即此法性平等觀，非天台家所執之空假中也，明矣。

〔參考資料〕 太虛《法華講演錄》、《大乘妙法蓮華經懸論》；《大乘佛典》第四冊、第五冊〈法華經〉；平川彰（等）著．林久稚譯《法華思想》；田村芳朗著．慧嶽譯《天台思想》；岩本裕《インド佛教と法華經》；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》；横超慧日編著《法華思想》；坂本幸男編《法華經の思想と文化》。

妙智會教團

日本日蓮系新興在家教團。昭和二十五年（1950），宮本ミツ（1900～1984）及其養子武保所創。ミツ原爲靈友會的重要人物，後來，與會長小谷喜美發生衝突，於是脫離靈友會，創立此教。本教主張誦讀《法華經》、重視祖先祭拜。除此之外，對於人工流產而死的嬰靈或動物，及颱風、雨等自然現象，亦主張加以供養。本尊爲十界互具的曼荼羅、佛舍利。本部設於東京都澁谷區代々木。

妙道會教團

日本日蓮系新興教團。昭和二十六年（1951），佐原忠次郎（1900～1958）與妻俊江脫離靈友會，自成一派，即爲此教團。本教團以法華三部經爲教典，並以《法華經》〈見寶塔品〉爲教義中心。主張將《法華經》所說「平等大慧、教菩薩法、佛所護念」的精神，靈活應用於日常生活中，並重視祖先的供養。昭和五十年，於日本琵琶湖畔建立大寶塔。本尊爲久遠實成釋迦牟尼佛與曼荼羅。本部設於大阪市天王寺區松ケ鼻町。

妥美桑布（藏 Thogs med bzang po；1295～1369）

藏傳佛教薩迦派僧。生於後藏薩迦寺南之扎嘉地方。父名恭却貝，母名綳准。三歲喪母，五歲時喪父。年十四，在桑木林世族之上師貝拔爾堪布及其弟堪布．仁欽伯桑座前出家並受沙彌戒，取名桑布貝。十五歲至博冬埃旺林寺經院，從袞嘉巴學習論藏；復至薩迦寺，從熏傑學習《集量七注》等因明學諸論。二十三歲，在後藏諸寺巡迴辯經，辯才高超，頗獲讚譽。三十歲時，在絳森仁欽貢座前受具足戒。三十九歲，受絳央頓約堅贊等堅請，任博多埃達熱寺住持。從四十三歲起，在維曲却宗寺閉關靜修二十餘年，七十五歲圓寂。其弟子中有大堪布絳曲孜莫、法王尼瑪熏努等賢哲弟子多人。（民族圖書館《藏文典籍目錄》）

孝道教團

日本法華系教團。本部設於橫濱市神奈川區烏越。昭和十年（1935），岡野正道（1900～1978）爲使法華信仰普及於在家衆，乃脫離靈友會而創此會。初名孝道會，二十三年（1948），改稱孝道教團。以正法大曼荼羅爲本尊，視祖先供養爲孝道根本。教義兼採天台宗與日蓮宗，行法深受靈友會影響。

〔參考資料〕 齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

宋雲

北魏人。生卒年不詳。甘肅敦煌人。北魏孝明帝神龜元年（518，一說熙平元年或正光二年）十一月，奉胡太后之命，與沙門法力、

惠生（一作慧生）等自洛陽出發，前往西域。途經赤嶺、吐谷渾國、鄯善城、末城、捍麼城、于闐國、朱駒波國、漢盤陀國、鉢和國、嚈噠國、波斯國、賒彌國等處，翌年十二月至烏場國，爲烏場國王說孔、莊、老之德及神仙方術。正光元年（520）四月中旬入乾陀羅國，後西渡辛頭河（即印度河），巡禮雀離浮圖、大塔等佛蹟。正光二年（521，一說三年或四年）二月還洛陽，攜回大乘梵文經論凡一七〇部，爾後事蹟不詳。

其遊記《宋雲行紀》係了解當時中央亞細亞情勢的重要史料，現收錄於《洛陽伽藍記》卷五中。後世註疏有《宋雲行紀箋註》（法・沙畹）、《宋雲西域求經紀地理考證》（丁謙）。

依據《寶林傳》卷八、《歷代法寶記》〈菩提達摩章〉、《景德傳燈錄》卷三、《傳法寶紀》〈菩提達摩章〉等書所載，達摩於北魏孝文帝太和十九年（495）十月示寂，葬在熊耳山。三年後，宋雲自西域返國途中，於葱嶺遇達摩手執隻履，翩翩獨行。此傳說在菩提達摩的傳記中皆有記載，然經後世考證，與達摩相逢的宋雲，並非實有其人，而係假託北魏・宋雲附會而成者。且《宋雲行紀》亦未見記述此事。

〔參考資料〕 《北魏僧惠生使西域記》；《釋迦方志》卷下；《佛祖統紀》卷三十八；《廣弘明集》卷二；《歷代三寶紀》卷三；《釋氏通鑑》卷五。

宋濂（1309～1380）

元末明初儒者。浙江浦江人。字景濂，號潛溪、無相居士、龍門子、仙華生、白牛生、南宮散吏、南山樵者。生性强記過人，年青時曾隨吳萊、柳貫、黃溍等人研學。元・至正年間（1341～1367），被薦爲翰林學士，婉辭未受。後隱居龍門山，十餘年間專心著述。及明太祖即位，受詔至金陵，修《元史》，並策劃明朝之禮樂制作等事，且常與太祖論究佛經奧義。嘗三度閱藏，暇則習禪觀。洪武十三年（1380），受長孫宋愼之牽連，謫遷茂州。途經瞿塘時，夜逢僧晤語，端坐而逝，享年七十二。武宗時追諡「文憲」。故後世稱之爲「宋文憲公」。其後，雲棲袾宏輯其遺文而成《護法錄》（又稱《宋文憲公護法錄》）。此外，另著有《宋學士全集》、《龍門子》、《浦陽人物記》、《篇海類編》、《潛溪集》等書。

◉附：石峻（等）編《中國佛敎思想資料選編》第三卷第三册（摘錄）

宋濂嘗以《春秋》、《尚書》、《大學》等儒家經典作爲治國平天下的工具，深得明太祖的歡心。然而，宋濂不僅博通經史，而且對於百家之說，都能得其指要，至於佛、老之學，研究尤深，並能「皆臻其妙」。他說：「予儒家之流也，四庫書册，粗嘗校閱，三藏元文，頗亦玩索」（〈送璞原師還越中序〉），「逮至壯齡，又極潛心於內典」（〈夾註輔教編序〉）。宋濂主張「空有相資，眞俗並用」（〈送璞原師還越中序〉），以佛教的內典來彌補儒家治化之不足。他認爲，佛經往往與《易》、《論語》合，故經常用佛教思想著文談政。明太祖也很喜歡與宋濂一起，論究佛經奧義，探討佛教「覺悟羣迷」、「幽贊王綱」之所在。（中略）

宋濂曾「閱大藏者凡三」（〈寶積三昧經序錄〉），寫了很多有關佛教的著作。朱元璋帶頭在蔣山興國寺大興法會時，濂曾作法會記。洪武十一年，宋濂由家鄉來朝，又與朱元璋研琢《楞伽經》，寫了〈新刻楞伽經序〉。辭歸以後，終日閉戶，閱大藏，習禪觀，對天台僧無聞大談「割愛」，著《報恩說》。他還寫有《龍門子無相贅語》三卷、《般若波羅蜜多心經文句》一卷，並計劃著《金剛經集解》（未遂）。他寫的大量經序和有關佛教的文章，後被雲棲宏公輯爲《護法錄》。在這些著作中，他著重發揮了心爲萬理之原和一切皆幻的宗教唯心主義世界觀，並宣揚了因果輪迴的報應說。此外，宋濂還寫了約三十九篇的沙門塔

銘，被譽爲當時的佛教史。

宋濂的著作，後人編爲《宋學士文集》或《宋文憲公全集》。他的事蹟主要見《明史》本傳、〈潛溪先生宋公行狀〉和〈墓志〉、彭紹升《居士傳》卷三十七〈宋景濂傳〉，以及《護法錄》等。

〔參考資料〕 《明史》卷一二八；《居士傳》卷三十七；忽滑谷快天《禪學思想史》第六編。

宋曼庵（1876～1957）

朝鮮僧。全北高敞人。名宗憲。十一歲時，於長城白羊寺出家，此後七年間，專心研究經典，又於雲門禪院參究禪理。日韓合併時，遊歷湖南地方，並於各地講說佛教思想。1920年，任白羊寺住持。當時，韓國佛教界有關淸淨比丘與帶妻僧問題的論戰頗多，曼庵在淸淨比丘之外亦承認現實上的帶妻僧。1928年，設立佛教專修學校，自任校長。

師認爲若一味追隨新潮流，佛教將會變質，因此主張恢復過去嚴格的戒律與法式。此種主張，以師爲中心，在教界形成一股勢力。1950年，繼朴漢岩之後，師成爲教正。1954年，比丘衆依政府有關佛教淨化運動之諭示，舉行全國大會。大會中，師被選爲宗正，河東山爲副宗正，以推動韓國佛教之淨化運動。

〔參考資料〕 姜昔珠、朴敬勛《佛教近世百年》；《韓國佛教最近世百年史》。

宋滿空（1871～1946）

朝鮮僧。本籍礪山，出生於全北泰仁上一里。名道岩。十四歲時，以瑞山天藏寺泰虛爲恩師，鏡虛爲戒師，受沙彌戒，出家爲僧。此後十餘年間，就鏡虛習禪之眞髓。二十三歲，移至溫陽鳳谷寺，擔任爐殿，兼修禪。後又於公州麻谷寺附近的土窟修禪三年。其間，鏡虛嘗至土窟，與談禪法，並勸以參究趙州禪師之無字話頭。後亦嘗回瑞山再從鏡虛參禪，受印可，得法號滿空。以後，遊歷山川，至德崇山時結小茅庵而居，名金仙台。在金仙台數年間，諸山衲子數次請其說法，不得已乃開堂普說。此後，重建修德寺、定慧寺、見性庵，大振禪風。又於看月島創建看月庵。晚年，結茅獨居。

〔參考資料〕 《東海佛教源流》；《滿空月面大禪師行狀滿空法語》；李興雨《空性の彼岸道》。

宋代佛教

宋代佛教是指從宋太祖建隆元年到衞王祥興二年（960～1279）三百二十年間趙宋一代的佛教。

宋政權建立之後，就一反前代北周的政策，給佛教以適當保護來加强國內統治的力量。建隆元年，先普度童行八千人，停止了寺院的廢毀。繼而又派遣沙門行勤等一五七人去印度求法，使內官張從信在益州（今成都）雕刻大藏經版。這些措施使佛教逐漸有了發展。其後各帝對佛教的政策大體不變。太宗太平興國元年（976）普度天下童行達十七萬人。五年（980）印度僧人法天、天息災（後改名法賢）、施護先後來京，因而國家設立譯經院，恢復了從唐代元和六年（811）以來久已中斷的翻譯，太宗還親自作了〈新譯三藏聖教序〉。後來院裡附帶培養翻譯人才，改名傳法院。又爲管理流通大藏經版而附設印經院。當時印度僧人來華獻經者絡繹不絕，從宋初到景祐初八十年間即有八十餘人，內廷存新舊梵本達千數百筴，所以這一譯經事業繼續了百餘年。眞宗一代（998～1022）接著維護佛教，在京城和各路設立戒壇七十二所，放寬了度僧名額。天禧末（1021），天下僧尼近四十六萬人，比較宋初增加七倍，達到宋初僧尼數額的最高峯，寺院也相應增加近四萬所，另外還有貴族私建或侵佔的功德墳寺很多。這些寺院都擁有相當數量的田園、山林，得到豁免賦稅和徭役的權利。於是寺院經濟富裕，經營長生庫和碾磑、商店等牟利事業。到神宗時（1068～1085），因年荒、河決等災害頻仍，國家需用賑款，開始發度牒徵費。這一權宜之策，後來繼續執行

，數量漸增，反而影響稅收，這些都使寺院經濟與國家財政的矛盾有增無已。最後到徽宗時（1101～1125），由於篤信道教，即一度命令佛教和道教合流，改寺院爲道觀，並使佛號、僧尼名稱都道教化。這給予佛教很大的打擊，雖然不久即恢復原狀，但北宋統治也隨即告終了。

宋代南遷之後，政府益加注意對佛教的限制。高宗時（1127～1162）即停止額外的度僧，圖使僧數自然減少。但江南地區的佛教原來基礎較厚，國家財政又有賴度牒徵費及免役稅等收入以爲補充，故佛教還是能保持一定的盛況以迄於宋末。

宋代譯經開始於太宗太平興國初。當時特別設立了譯經院，並制定一些規模，如譯場人員設譯主、證梵義、證梵文、筆受、綴文、參詳、證義、潤文（後更設譯經使）等，組織比較完備。從太平興國七年（982）起，逐年都譯進新經，繼續到天聖五年（1027），譯出五百餘卷。其後因缺乏新經梵本，譯事時斷時續，維持到政和初（1111）爲止。綜計前後譯家可考的有十五人，即法天（譯經年代974～1001）、天息災（980～986，後改名法賢，987～1000）、施護（980～1017）、法護（中印人，980～983）、法護（北印人，1006～1056）、惟淨（1009～？）、日稱（1056～1078）、慧詢（1068～1077）、紹德（1068～1077）、智吉祥（1086～1093）、金總持（1095～1112，下四人均同）天吉祥、相吉祥、律密、法稱。其中惟淨、慧詢、紹德都是由傳法院培養出來的中國僧人，天吉祥等則幫助金總持翻譯。諸人所譯的總數是二八四部，七五八卷。其中以密教的典籍佔最多數，論部最少。當北宋之初，印度密教發達正盛，有關的梵本流入中國的不會太少，但在天禧元年（1017），宋代執政者注意到密典中有些不純部分和佛教的傳統相違反，因而禁止了新譯《頻那夜迦經》的流行，並不許續譯此類經本，這就大大限制了其後的翻譯，以致時常鬧缺乏梵本的饑荒。此外，從宋代譯經的質量上看，也不能和前代相比，特別是有關義理的論書，常因筆受者理解不透，寫成艱澀難懂的譯文，還時有文段錯落的情形。因此儘管譯本裡也有中觀一類的要籍（如龍樹、陳那、安慧、寂天等的著作），但對當時義學界似未發生什麼影響。

宋代譯經多屬小部，就其種數而言，幾乎接近唐代所譯之數，因而在大中祥符四年至八年（1011～1015）、天聖五年（1027）、景祐二年至四年（1035～1037），曾經三度編撰新的經錄。祥符時所編，稱《大中祥符法寶總錄》，二十二卷，爲趙安仁、楊億等編修。所載譯籍乃從太平興國七年到祥符四年（982～1011）三十年中間所譯，共計二二二部，四一三卷（此外還收有東土著撰十一部，一六〇卷）。這部目錄的主要部分完全依照各次進經的年月編次，除列出經名、卷數、譯人而外，還附載進經表文，這都依據當時譯經院的實錄，所以連帶記載著有關譯場的各事，如新獻梵筴、校經、更動職事等等，其體裁和過去的各種經錄完全不同。天聖時所編新錄稱《天聖釋教總錄》三卷（亦作三册），譯經三藏惟淨和譯場職事僧人等同編。它係當時全部入藏經典的目錄，記載著《開元錄》各經、新編入藏的天台慈恩兩家著述、《貞元錄》各經、《祥符錄》各經、再附載其後新譯各經，一共六〇二帙，六一九七卷。景祐時所編新錄稱《景祐新修法寶錄》，二十一卷，呂夷簡等編。體裁和《祥符錄》一樣。所收譯籍即緊接《祥符錄》，從祥符四年到景祐三年（1011～1036）二十六年間譯出的各種，共計二十一部，一六一卷，另外還收有東土撰述十六部，一九〇餘卷。

從五代以來，中國木版雕刻技術有了很快的發展，因此宋代對於佛教的大藏經，很早就利用了木刻。綜計宋代三百餘年間官私刻藏凡有五種版本，這也算是宋代佛教的特點。第一種爲官版。這從開寶四年到太平興國八年（971～983）費了十二年功夫在益州刻成，因此

也稱蜀版。所收的以《開元錄》入藏之經爲限，共五千餘卷。版片運藏於汴京的印經院，當時新譯各經即陸續刻版加入。後來還添刻新入藏的東土著撰以及《貞元錄》各經，並全部進行了校勘，所以此版的內容時有變化，數量也逐漸增加，最後達到六五三帙，六六二〇餘卷。它的印本成爲後來一切官私刻藏的共同準據。並曾經印贈於高麗、契丹等地，而引起它們的仿刻。第二種是在福州私刻的東禪等覺院版。此版乃爲便利距汴京稍遠的各寺院的需求而發起，元豐初（1078）由禪院住持沖眞等募刻，到崇寧二年（1103）基本刻成，請得政府允許給予崇寧萬壽大藏的名稱。其後還補刻了一些《貞元錄》經和入藏著述，到政和二年（1112）結束，共得五六四函，五千八百餘卷（南宋乾道、淳熙間又補刻十餘函）。第三種是福州私刻的開元寺版。即在東禪版刻成的一年，福州人士蔡俊臣等組織了刻經會支持開元寺僧本悟等募刻。這從政和二年到紹興二十一年（1112～1151）經四十年，依照東禪版的規模刻成（南宋・隆興初曾補刻兩函）。第四種是湖州思溪圓覺禪院刻版，通稱思溪版。此版開刻時期約在政和末（1117），也是受著東禪版完刻的刺激而發起的。刻費由湖州致仕的密州觀察使王永從一家所出。內容依據福州版而略去一般入藏的著述，共五四八函，約五六八七卷。此版先藏圓覺院，淳祐後移到法寶資福禪寺，因爲原來的目錄和版本不大符合，重行編目，還準備補刻五十一函。就因有此一種新的目錄，後人遂誤會另有刻版，而稱之爲後思溪本。第五種是平江磧砂延聖禪院版。此版是受了思溪版的影響而發起，南宋・紹定初（1228）由當地官吏趙安國獨自出資刻成《大般若》等大部經典爲提倡，端平元年（1234）仿思溪版編定目錄，刻至咸淳八年（1272）以後即因兵禍漸迫而中止，後入元代才繼續刻成。因此，它對原定目錄的內容頗有更動，並補入元刻各書，共得五九一函，六三六二卷。

宋代一般佛教徒著重實踐的傾向甚爲顯著，故禪淨兩宗最爲流行。宋初，雲門和臨濟並盛（禪家五宗內溈仰數傳以後即不明，曹洞與法眼當時也都不振）。臨濟正宗由風穴（汝州）延沼（896～973）上繼興化存獎（830～888）的系統傳承而下。其後各代爲首山省念（926～992）、汾陽善昭（947～1024）、慈明楚圓（986～1039）。楚圓的門人黃龍（隆興）慧南（1002～1069）和楊岐（袁州）方會（992～1049）分別開創了黃龍、楊岐兩派（和臨濟等五宗合稱七宗），都盛行於南方。南宋時，楊岐且進而成爲臨濟的正統。方會再傳爲五祖法演（？～1104），三傳爲佛果克勤（圓悟，1063～1135）。佛果克勤曾就雲門宗雪竇重顯的著作《頌古百則》加以發揮，成《碧巖錄》一書，爲禪學名著。他門下有虎丘紹隆（1077～1136）、大慧宗杲（1089～1163），都在江浙一帶活動。大慧提倡看話禪，其影響尤爲久遠。當時江浙禪寺極盛，各地巨剎有五山十剎之稱，而黃龍、楊岐兩宗後來還遠傳於日本。

雲門宗在宋初也很佔優勢。得香林澄遠（？～987）一系再傳的雪竇重顯（980～1052）著《頌古百則》，大振宗風。仁宗皇祐元年（1049）汴京創興禪院，即是請雲門五世的大覺懷璉（1009～1090）去住持的。其另一系由緣密圓明三傳的靈隱契嵩（1011～1072），祖述《寶林傳》，反對天台宗所信奉的《付法藏傳》之說，而釐定禪宗的印度世系爲二十八祖，著《禪宗定祖圖》、《傳法正宗記》及《傳法正宗論》。他強調禪爲教外別傳，一反當時禪教一致的常見。他還針對其時闢佛的議論作了《輔教篇》等等。由於他擅長文章，得著仁宗和在朝的官僚們的稱賞，他的著述也被許入藏流通，這更加強了雲門的宗勢。但到南宋，此宗即逐漸衰微，其傳承終於無考。

此外，曹洞宗僅洞山嫡傳的雲居道膺（？～902）一系綿延不絕，從六世芙蓉道楷（1043～1118）以後漸盛。再經丹霞子淳（1064～1117）傳弘智正覺（1096～1156），提倡默

照禪，與看話禪並行。又丹霞一系，在天童如淨之後傳入日本。

又在禪宗之外，律宗和賢首、慈恩的義學，宋代也相當流行。天台宗則更有新的發展，律宗是南山一系單傳，其中心移於南方的杭州。宋初，得法寶律師傳承的贊寧（911～1001）有律虎之稱，很受帝室的推崇。從法寶七傳而有允堪（1005～1061），普遍地註解了道宣的著述，達七部之多，所著解釋《行事鈔》的《會正記》尤其重要，因而繼承他的一系有會正宗的稱呼。他的再傳弟子靈芝元照（1048～1116），原學天台宗，後即採取台宗之說以講律，也註解了道宣的三大部著作。他對於《行事鈔》的著書稱《資持記》，就一些行儀如繞佛左右、衣制長短等都有不同的見解，於是別成資持宗。後來此宗獨盛，傳承不絕，並東傳於日本。宋末寶祐六年（1258）臨安明慶聞思律師還請得道宣三大部著作及元照的記文入藏印行。

賢首宗學說在宋初流行的是宗密一系溝通《圓覺》、《起信》的理論，著名人物有長水子璿（？～1038）。他的師承不明，嘗從琅琊慧覺（傳臨濟宗汾陽善昭的禪法）學禪法，受到慧覺的啓示，乃努力重興華嚴宗，因之帶有教禪一致的意味。其門下有晉水淨源（1011～1088），他雖然曾受學《華嚴經》於五台承遷和橫潮明覃，但由於子璿的影響，推崇《起信》，以為從杜順以來即或明或暗地引據《起信》而立觀門，所以他在華嚴宗的傳承上主張立馬鳴為初祖，而構成北宗七祖之說。其時高麗的僧統義天（文宗的第四子，1051～1101）入宋，曾就學於淨源之門，後從高麗送回好多《華嚴經》的章疏，大大幫助了華嚴宗的復興。到南宋時，淨源的三傳弟子有師會，註解了《一乘教義分齊章》，嚴格處理同教別教問題，而以恢復智儼、法藏的古義為言，他還批評了其前道亭和同時觀復對於教判的說法。他的弟子希迪，頗能發揮其說。後人即並稱他們為四大家。又南宋初，慧因教院的義和請准華嚴宗著述編入大藏，他又向高麗搜羅到智儼、法藏著述的佚本，重新雕版流通，因此華嚴義學在南宋一代始終活躍。

慈恩宗入宋以來的傳承不明，但繼承五代的風氣講《唯識》、《百法》、《因明》各論的相繼不絕。宋初著名的有秘公、通慧、傳章、繼倫等。在譯場的執事也多能講諸論。《慈恩章疏》四十三卷，在天聖四年（1026）並編入大藏刻版。宣和初（1119），眞定龍興寺守千（1064～1143）為一大家，他嘗校勘道倫的《瑜伽師地論記》刊版流通。

天台宗經五代時吳越王錢弘俶向高麗求得重要著述而復興，入宋以來的傳承，從義寂（919～987）、義通（927～988）到慈雲遵式（964～1032）、四明知禮（960～1028）益趨興盛。遵式嘗於乾興元年（1022）在天竺替皇室行懺，並請得天台教典入藏（天聖四年編入），一宗的勢力即以四明、天竺等地為重心。與四明同時而屬於義寂同門慈光志因的一系有慈光晤恩（912～986）、奉先源清（996頃）。源清傳梵天慶昭（963～1017）、孤山智圓（976～1022）等，他們受了賢首、慈恩學說的影響，只信智顗《金光明經玄義》的略本為眞作，而主張觀心法門應該是眞心觀，即以心性眞如為觀察的對象，連帶主張眞心無性惡、眞如隨緣而起等說。這些主張都為相信《玄義》廣本為眞、專說妄心觀的知禮所反對。知禮曾以七年的長時間和晤恩、智圓等往復辯難，意見終於不能一致，而分裂為兩派，知禮等稱為山家，即稱晤恩等為山外。其後，知禮還闡明別教有但理（即眞如）隨緣，與圓教的性具隨緣不同，以及色心在一念中都具有三千等說，以致引起門下仁岳（？～1064）和慶昭門下永嘉繼齊等的異議。最後，仁岳和知禮法孫從義（1042～1091）都反對山家之說，而有後山外一派（亦稱雜傳派）。不過知禮門下廣智（尚賢）、神照（本如）、南屏（梵臻）三家繼續發揮師說，影響甚大，終至以山家之說代表天台一家，而盛行於南宋之世。廣智系有善月（

1149～1241）、宗曉（1151～1214）、志磐（1253前後）。志磐以著《佛祖統紀》而著名。神照系有有嚴（1021～1101）、了然（1077～1141）等。南屏系有宗印（1148～1213）、法照（1185～1273）、法雲（1088～1158）。法雲著作《翻譯名義集》。宋代天台宗義也前後好幾次對日本的台宗給予影響。

由於禪宗排斥天台法統二十四祖之說，兩宗中間久已存在了一些矛盾見解。末後徽宗時（1101～1125）沙門清覺據杭州白雲庵創立新教，稱白雲宗，即用天台之說排斥禪宗。此宗後來雖然備受禪宗的反對，但勢力仍存。

律、賢、台等宗在修習方面，本來各有其觀行法門，但宋代很多宗師常聯繫淨土信仰而提倡念佛的修行，這就幫助了一般淨土宗的傳播。天台宗對淨土的關係尤見密切，從知禮起就很重視智顗的《觀經疏》，而用本宗觀佛三昧的理觀方法來組織淨土教，並還結念佛淨社，集道俗近千人。其次遵式則重視《淨土十疑論》，而採用天親《往生論》的五念門，並參以懺願儀式。他常常集合道俗修淨業會。此外，智圓同樣地闡揚《觀經疏》。各人門下的傳播也很廣，如知禮門下的本如即繼遵式之後結白蓮社以弘揚淨土。其次，律宗元照受遵式的影響，以觀心與念佛並重，而視同定慧之學，與持戒並爲實踐法門，其門下用欽跟著弘傳。南宋初，天台學者道因，曾一度評破其說，但其門人戒度反加以辨正。又其次，華嚴宗因有普賢行願求生西方的典據，開始淨源即主張修習淨土，後來義和提倡華嚴念佛三昧，也盛讚往生法門，但未能繼續發展。另外，禪宗當雲門盛時，像天衣義懷、照圓宗本、長蘆宗賾等，都是禪淨雙修，而約集蓮華等會。到南宋時，臨濟代興，對這方面却無何進展。

至於純粹的淨土信仰，宋初南方有省常（959～1020）效法廬山蓮社故事，在杭州西湖結淨行社，集合僧俗千餘人，提倡念佛。後來由於各宗都傾向修行淨土的推動，各地結社集會益多，有些寺院還建築了彌陀閣、十六觀堂專供念佛修行的場所，就越加推廣淨土信仰於民間，而成爲風俗。特別是一些居士也相隨提倡，如馮揖之發起繫念淨土會，張輪之發起白蓮社等，於是淨土法門逐漸形成一固定宗派。在南宋四明、石芝宗曉所編《樂邦文類》裡，即以蓮社爲專宗，和禪、教、律並稱，還以善導、法照、少康、省常、宗賾上承慧遠爲淨土教的歷代祖師。其後志磐更改定爲七祖（從慧遠而下爲善導、承遠、法照、少康、延壽、省常），一直爲後世所沿用。又在淨土信仰發展的中間，有關淨土的《往生傳》類也陸續傳出，如遵式、戒珠、王古乃至志磐都有這類著作，即於其中可見出淨土和各宗相涉的事實，這也可說是宋代佛教的一個特點。

宋代禪教各家的理論組織都有一定的成就，它和一般思想界接觸既繁，乃引起種種反響。其初，一些儒家學者仍舊用傳統的倫理觀點，對佛教著文排斥，如孫復的《儒辱》、石介的《怪說》、李覯的《潛書》、歐陽修的《本論》等，都是其代表之作。佛徒對於此等攻擊却是用調和論來緩和。如契嵩作《輔教篇》即以佛教的五戒比附儒家的五常，又說儒佛兩者都教人爲善，有相資善世之用。在這種說法的影響下，儒者間也出現了調和之說。如張商英、李綱等，都以爲佛與儒在教化上不可偏廢。另一方面，由於禪宗的實踐趨向於簡易，理論典據又集中在有限的幾部經論，如《華嚴》、《楞嚴》、《圓覺》、《起信》等，一些中心概念如理事、心性等，有時也牽合到儒家的經典《中庸》來作解釋，這些都使儒者在思想上、修養上更多更易地得到佛家思想的影響，終至構成一套有系統的理論來和佛教相抗衡，這便是宋代勃興的理學。

在理學的代表人物裡，或則和禪師們有關係（如周濂溪、謝上蔡之和東林常總等往還），或則對禪家思想有深刻研究（如程明道出入於老釋數十年，朱晦庵喜讀大慧等語錄），他們受到禪宗的影響都很顯然。因之爲理學中心的程朱一派，對宇宙本體的方面，用無極、太

極以及理氣等來作解釋，就和禪家經常提到的由眞如生滅兩門生一切法的說法相通。他們談到人生問題，强調心性和天理，又推崇性善，以爲人心本來具備倫理道德的標準，甚至借用佛教中自家寶藏的成語，這些也都和禪家的眞心、性德說法有其淵源。至於在修養上，主張定性、居敬等等，也多少採用禪家的直指人心以及常惺惺的提撕精神。不過他們始終不滿意於禪宗的頓悟、偏空，不能踏實窮理，又廢除人事而陷於拘拘生死的自私。推究到性理方面，他們也批評了禪宗之以作用爲性，而忽視了規範的天理意義。另外，陸象山一派創倡心學，以尊德性爲主，和禪宗的思想更加接近，但依舊非難佛家之偏於出世。後人也看出他們這樣的態度是陽儒而陰釋。實際在當時，儒佛兩家所維護的都偏於當政者的方面，他們的理論和實踐會有種種相通之點，是無怪其然的。

宋代佛教的發展也影響於國外的佛教界。如高麗，從五代以來常有禪師來華受學各宗禪法，歸國開山。宋・元豐末（1085）更有教家義天入宋，從汴京覺嚴寺有嚴、杭州大中祥符寺淨源、從諫等學華嚴宗、天台宗，帶回去章疏三千餘卷，後編錄刻入續藏經。他在高麗，宏傳華嚴宗而外，還大弘天台之教。又日本，在北宋時入宋僧人不多，知名的僅奝然、寂昭、成尋等三數人。他們多爲巡禮聖跡，到過天台、五台等地。奝然還接受了宋帝贈送日本的新刻大藏經印本，又模造旃檀佛像攜歸，近年在像中還發現了當時裝藏的各種寶貴文物。成尋也帶去宋代新譯和著述的印本。這些都豐富了日本佛教文化的內容。及入南宋，中日交通驟繁，日僧入宋的極多，現在可以指數的幾達百人，宋代禪宗和律宗即藉以弘傳於日本。如在南宋孝宗乾道中（1171），先有日僧覺阿、金慶入宋參靈隱慧遠禪師，歸國談禪，引起日本佛教界極大注意。其後榮西於淳熙末（1187）再度入宋，學禪於天台萬年寺懷敞禪師，師事五年，得了印可，回國提倡，因有臨濟寺的創立。榮西的再傳弟子道元，隨其師明全於寧宗嘉定十六年（1223）入宋，歷遊天台、徑山等處，從天童長翁如淨得法而歸，創曹洞宗。自後日僧來宋問禪者還很多，宋僧蘭溪道隆也去日傳授禪法，一時達於極盛。又日本律宗原由唐代鑒眞律師傳入，後漸衰微，南宋寧宗慶元五年（1199），日僧俊芿入宋，從明州景福寺如庵了宏（元照直傳）學律三年，又學禪，學天台，一共在宋十年，歸創泉湧寺，大傳律學。又有淨業，於嘉定七年（1214）入宋，就中峯鐵翁學律，在宋十四年，歸創戒光寺傳律，與泉湧寺並峙。其後俊芿一系仍有入宋習律的，使宋代律學發生的影響益深。此外，宋代佛教也傳播於回鶻、西夏等少數民族地區，佛經且轉譯爲回鶻文和西夏文。

宋代的佛教文學、藝術也很有特色。當時禪宗盛行，各家都有語錄，運用接近口語的文字記載，在體裁上別創新格，而影響到一般文學。特別是儒者的說理記錄，也時常模仿它。還有俗講變文一向在流行，並演變爲唱曲，遭到國家法令的禁止，但俗文學中評話、小說及唱講詞本都已受其影響而益加發展了。在佛教藝術方面，塑像技巧，顯著提高，而以寫實見長，形像亦端嚴優美，能刻畫性格。遺存的代表作品有麥積山石窟中供養人像、長淸靈巖寺羅漢像、太湖洞庭東山紫金庵羅漢像等。石刻比較稀見，但如杭州南山區飛來峯諸刻，又四川大足寶頂摩崖各像，都極生動精緻，技巧也很洗練。宋代造塔以多檐多角的爲常見，僅江西一省遺構即不下十處（如浮梁西塔寺塔爲宋初建築，安遠無爲塔爲南宋建築等）。又仁宗皇祐初（1049），開封建塔供奉阿育王寺舍利，其塔連基高二十餘丈，用褐色琉璃結構，有鐵塔之稱，尤爲特出。在繪畫方面，則發揮宋畫寫實之長，多畫觀音、羅漢、高僧等像。作者有李嵩、梁楷、賈師古等。僧人以佛畫著名者有牧溪、玉僴、仲仁等。（呂澂）

〔參考資料〕《中國佛教史》（下）、《宋代佛教史研究》（《世界佛學名著譯叢》㊺、㊼）；《中國佛教史論集》（《現代佛教學術叢刊》⑦）；小笠原宣

秀《宋代佛教史の研究》；道端良秀《中國佛教史》；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》；常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》。

宋版佛典

指宋代開版的佛典。宋版又作宋板，亦稱宋槧本、宋本。依《佛祖統紀》卷四十三等所述，最早開板的蜀板大藏經，是開寶四年（971）於成都開板，太平興國八年（983）完成的。又說太平興國七年，詔新譯經入藏、開板流行；翌年，詔譯經院改稱傳法院，並於西偏建印經院。由此可知，新譯經是上表後，直接於印經院開板的。

此外，依《景祐新修法寶錄》卷十七所述，天聖四年（1026）惟淨奉命集天台智顗的教科經論百五十卷，由左右街僧職及京城的義學文學沙門二十人加以詳定，使入藏；詔杭州搜訪印版，闕者由印經院刊鏤。因此，印經院除了新譯經外，也從事中國撰述佛典的開板。

除上述勅版大藏經外，宋代也有民間私版大藏經的開板。更有單行本的佛典，依各版的序跋文所述，有淳化四年（993）張齊賢印行的《注維摩經》；天禧元年（1017）智圓印行的《金剛般若經》；至和三年（1056），契嵩印行的《六祖壇經》；至和五年浩肱印行的《孤山閑居編》；治平元年（1064）吳郡萬壽禪院印行的《傳法正宗記》、《定祖圖》、《正宗論》、《輔教編》；崇寧四年（1105）梵眞印行的《大藏法寶標目》；南宋．紹興四年（1134）思鑒印行的《景德傳燈錄》；紹興十八年妙通印行的《四分律隨機羯磨疏正源記》；淳熙六年（1179）范師榮印行的《川老金剛經》；淳熙十年徑山寶印印行的《御注圓覺經》；淳熙十二年戒應印行的《國淸百錄》；紹定四年（1231）楊圭印行的《金剛經註解》；咸淳三年（1267）大觀印行的《古尊宿語錄》等。此外，《東坡全集》卷五十八則提到元祐四年（1089），泉州百姓徐戩將經板二千九百餘片送給高麗一事。

關於這些宋版佛典，除現存蜀板大藏經零本，以及私板大藏經殘卷外，日本京都市東福寺藏《義楚六帖》十二册被指定爲國寶。此外有（內閣文庫保管）的《廬山記》五册；東京都小汀利得藏《五燈會元》七册，名古屋市寶生院藏《僧史略》一册；京都市高山寺藏《金光明文句護國記》四帖、《金剛記外別解》四帖、《華嚴三昧章》一帖、《法藏和尙傳》一帖，東福寺藏《佛祖宗派總圖》一帖、《圜悟禪師語錄》四册、《佛鑑禪師語錄》四册、《台宗十類因革論》四册、《四明十義書》三册、《山家義苑》一册、《楞伽通義》六册、《楞伽經》四帖、《四分律比丘尼鈔》六帖、《宗門統要集》五册，以及靈雲院所藏《佛法大明錄》四册、《十諫書》二册等亦被指定爲重要文化財。此外，還有相當數量的宋版佛典流傳、收藏於各地。

除上述佛典外，宋代一般典籍的開板也頗多，它們不僅影響遼、金、高麗、日本等，促使各地出版事業的發展，以日本爲例，即以京都五山爲中山，從事宋版的翻刻，更影響其向來的版式，流行有輪廓及界線的書籍。

宋高僧傳

三十卷。宋．贊寧撰。收在《大正藏》第五十册。

贊寧俗姓高，吳興郡德淸縣（今浙江省德淸縣）人。後梁．貞明五年（919）生，後唐．天成間（926～929）在杭州祥符寺出家，淸泰初年（934）入天台山受具足戒。通南山律，有「律虎」之稱。任兩浙僧統，吳越國王授以「明義宗文大師」的稱號。宋．太平興國三年（978）吳越降宋，寧隨錢俶來到汴京。宋太宗在滋福殿召對，授予紫衣，賜「通慧大師」號。六年（981）任右街副僧錄。七年（982）奉令修《大宋高僧傳》，乃請命回杭州編纂，到端拱元年（988）完成。淳化元年（990）又奉令編《三教聖賢事迹》，寧擔任其中的佛教部分，撰成《鷲嶺聖賢錄》五十卷。二年（

991）任史館編修，咸平元年（998）任右街僧錄，次年遷左街僧錄。咸平四年（1001，一說咸平五年）入寂，年八十三歲。撰佛教著作共一五二卷，一般著作四十九卷。

宋代開創以來，一變後周王朝對待佛教的限制政策，於是雕大藏經，設譯經院，普渡僧尼，營建寺宇。太宗還注意到佛門中的高賢景行的人物和事迹要加以編纂，特命贊寧擔負這個任務。贊寧在杭州與弟子顯忠、智輪等從事編撰，歷時將近七年，撰成本書三十卷，受到太宗的奬勵，令僧錄司編入大藏。到至道二年（996），贊寧又修理重治，補進去一些材料（見後序），始成定本。

作者爲編纂本書，廣泛地採摭了各方面的資料。他上太宗表文中曾說：「遐求事迹，博採碑文。」自序中也說：「或案誄銘，或徵志記，或問輶軒之使者，或詢耆舊之先民。」而以採自碑文塔銘的爲最多，就現在的碑版文字來對照，還可以看出其中採擷的痕迹，如〈道因傳〉是據李儼撰的碑文，端甫、宗密傳是據裴休撰的碑文，惟寬、上恒、神湊、寂然傳是據白居易撰的碑銘。這些傳中都曾經提到某某人爲他撰碑或銘，這就等於註明了出處。另外有的雖沒有說明出處，實際也是從碑銘中來，如〈玄素傳〉是據李華撰的〈潤州鶴林寺故徑山大師碑銘〉，〈道光傳〉是據皎然撰的〈唐杭州華嚴寺大律師塔銘〉，似此者還很多。此外，如〈知玄傳〉引用僧徹撰的傳，〈懷素傳〉引用如淨撰的傳，〈鑒眞傳〉引用思托撰的《東征傳》，又如義寂、德韶、王羅漢等，或是贊寧的同學，或是贊寧曾經撰過塔銘，這些傳也就是參照贊寧自己的原作寫的。再如法翫、志鴻、允文、道育傳，則是經過贊寧親身採訪寫成的。另外，作者還根據了一些唐人的著作，雖沒有註明，但仔細考察還不難複按，如不空、一行、難陀、義師、智燈、守素、法正、惟恭、會宗、道蘊等傳，都是據段成式的《酉陽雜俎》及《續集》；明瓚、圓觀等傳，都是據袁郊的《甘澤謠》；搜集方面之廣，由此可見。

本傳分〈譯經〉、〈義解〉、〈習禪〉、〈明律〉、〈護法〉、〈感通〉、〈遺身〉、〈讀誦〉、〈興福〉、〈雜科〉十篇，每篇之末有論，均與《續高僧傳》相同。但在有些人的傳末又附以系曰，來申明作者的宗旨，或者自爲問答，來解釋某一疑難，則是前傳所無。

本傳著錄自劉宋到宋初十個朝代的高僧，正傳得五三一人，見於附傳的一二五人。

贊寧明習掌故，對於史書寫作的體例，頗爲重視，在某些篇傳中，就表達了這種意見。〈欽師傳〉中說明作傳的人受到條件的限制，難免遺漏。本書中記載上涉到魏、齊、陳、隋的僧人，用來補《續高僧傳》之闕，就是這個原故。〈道鑒傳〉說一件事有許多不同的說法，史家記錄，可以按傳聞異辭的例來記載。〈淸徹傳〉說明有的傳太簡，乃因記載闕如；撰史要求實錄，繁略都必須有據等。作者在這幾篇中，發凡起例，說明寫作的標準和態度，《四庫全書總目提要》〈宋高僧傳〉謂：「贊寧此書於武后時人皆繫之周朝，殊乖史法。」又謂：「本書所載，即托始於唐，而〈雜科篇〉中乃有劉宋、元魏時代兩人，亦爲未明限斷。」實則武后時人繫之周朝，完全符合史實，而上紀宋、魏，也如前面所說，是爲了補《續高僧傳》的遺漏。並且此書不是斷代的著作，不能以「限斷」來說明它的不謹嚴。相反的，贊寧則是極其講究史法、重視史法的。他曾撰《非史通》六篇，爲王禹偁所激賞，就是明證。

本傳〈習禪篇〉的篇幅比較多，所記都是禪宗著名人物。從唐代迄宋初，正是禪宗興盛時期，五家漸次成立，宗派之爭也最激烈，在禪宗燈錄諸書則大半隱諱而不載。本書在神秀、神會、靈坦、圓寂等傳以及〈習禪篇〉論中，將南頓北漸之爭的情況客觀地反映出來，是研究禪宗史的很好資料。其次，律宗的南山、相部、東塔三家的爭執，記載在道岸、如淨、曇淸、圓照等傳和〈明律篇〉論中。它雖於各家所根據的理論沒有詳細的說明，但是關於律

宗的發展，則是很寶貴的記錄。此外，密宗是唐代新傳來的宗派，其中幾位主要人物如金剛智、不空、善無畏、一行等事迹，都是比較詳細的，另外，〈譯經篇〉論中所載譯經的六例，譯場的設官分職，也是譯經史上重要的文獻。

在本書中又記載有一些有關佛教掌故的考證，例如〈菩提流志傳〉中論「莎嚩訶」的譯音，〈元康傳〉中的解釋「納播」，〈智藏傳〉中的證「杭烏山」之訛，〈道膺傳〉中的記「卓祭」，〈義宣傳〉中的解釋「不避祖諱」等。

本傳在分類上，也有些是不完全恰當的。智常、楚南、玄泰、希運、全豁都是禪宗的人物，似不宜歸入護法、感通和遺身科；玄朗、延壽都是對佛教理論有深厚的素養，不宜列入興福科；道邃是天台宗第十祖，智宣西行求法，歸來譯經，都不宜列入雜科。另外，還有一部分傳，如圓測、慧沼、法藏、光仁、靈徹、道義等，都失之太略。按宋復有〈大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘〉、李儼有〈唐故白馬寺主翻譯慧沼神塔碑〉（均見《玄奘師資傳叢書》），可以補圓測、慧沼傳的不足。崔致遠有〈法藏和尚傳〉，記法藏的事極詳。澄玉有《疏山白雲禪院記》，劉禹錫有〈徹上人文集序〉載有光仁、靈徹二人的氏族、籍貫和事迹。《廣清涼傳》卷中有道義和尚入化金閣寺，記道義事。又朝鮮的高僧義湘、元曉、眞表，在《三國遺事》中引有〈浮石本碑〉、〈義湘本傳〉、〈元曉行狀〉、〈眞表事迹〉（均見卷四）等，可以和本傳互相參證。

本書中個別的記載也有錯誤之處，〈道宣傳〉、〈善無畏傳〉記善無畏到唐，願依止道宣。其中還雜以怪誕之談。作者明知無畏來時，道宣已去世五十年，但是仍說無畏出沒無常，非人之所測，而寧違背史實。〈善無畏傳〉又載北邙山巨蛇事，據《舊唐書》〈五行志〉，此事發生在天寶年間，時善無畏早已逝世。這段根據《宣室誌》而轉載的事，也是妄傳而非事實。〈不空傳〉中有咒北邙山蛇死的事，此處或即不空的事之誤傳。又〈法藏傳〉記他曾經參與玄奘譯經，後因見識不同而退出譯場。按法藏生於貞觀十七年（643），至麟德元年（664）玄奘卒時，才二十一歲，尚未出家。考崔致遠撰的《法藏和尚傳》也沒有參與玄奘譯場的記載，這段記錄也是不可靠的。〈澄觀傳〉作「元和年卒，春秋七十餘」。應改爲開成三年（838）102歲卒才是。〈齊翰傳〉作「大歷十年終於本院，春秋六十八。」按皎然撰的〈唐蘇州東武丘寺律師塔銘序〉作「某年終於本院」，某年並沒有具體指明是何年，作大歷十年，是承上文入流水道場的年代而致誤。〈唯儼傳〉說他「謁石頭希遷禪師，密證心法。」《隆興編年通論》說《傳燈錄》等都以藥山嗣石頭遷，而藥山去世後八年弟子們立的碑則謂得法於馬祖道一，碑即指唐伸撰的〈澧州藥山惟儼大師碑銘〉，作從馬祖道一二十年，當以碑文所載爲確。

還有些高僧沒有收入本傳，後人對這點頗有意見。如宋·慧洪說：「雲門大師僧中王也，與之同時，竟不載，何也？」又說：「予初遊吳，讀贊寧《宋僧史》，怪不作〈雲門傳〉。有耆年曰，嘗聞吳中老師自言，尚及見寧，以雲門非講學，故刪去之。」明·大韺在〈建州弘釋錄序〉中，淸·徐昌治在《高僧摘要目錄》裡，都有此議。又宋·智圓說，滙征應「列傳於高僧，播美乎百世，而不見大宋之十科者，雖曰傳者不蔽賢，吾不信也」。文偃是雲門宗開山始祖，雖有雷岳撰的〈匡眞大師塔銘〉和陳守中撰的〈匡聖宏明大師碑銘〉，但在偏僻的廣東乳源縣，因而沒有列入。這正是作者在〈欽師傳〉中所說：「亦猶大宋文軌既同，土疆斯廣，日有奇異，艮難遍知。縱有某僧也，其奈史氏未編，傳家無據，故亦闕如弗及錄者，留俟後賢者也。」若說因非講學而被刪去，則不是事實。至於滙慈在吳越國以文學出名，贊寧曾從之學文章，沒有列入，自然難免「蔽賢」之譏了。

總的說來，本書根據大量原始資料，整理排比，剪裁融貫，然後成書，而敍事清楚，雖間有神奇怪誕記載，仍不失爲這一時代中有關佛敎歷史人物的一部重要著作。（蘇晉仁）

◉附：陳垣《中國佛敎史籍概論》卷二〈宋高僧傳〉（摘錄）

本書之特色及缺點

本書最精彩者爲〈習禪篇〉，因中國禪宗，起於初唐，至晚唐而極盛。會昌五年毀佛，教家大受挫折，惟禪宗明心見性，毀其外不能毀其內，故依舊流行。五代末，北宋初，佛教各派均已式微，獨曹溪以下五宗，於此時漸次成立。五宗者，自六祖慧能後，分爲二派：曰青原行思，曰南嶽懷讓。南嶽復分二派：曰臨濟，曰溈仰；青原復分三派：曰曹洞，曰法眼，曰雲門，是爲五宗。今日惟臨濟、曹洞猶存，三宗早絕。本書除雲門宗開山之雲門文偃外，於各宗重要人物，皆有專傳。雲門匡眞大師塔銘，本南漢大寶元年立，又碑銘大寶七年立，以僻在廣東乳源縣，故贊寧當日搜羅未獲，今皆見《南漢金石志》。

然禪宗自曹溪五宗以前，派別已極紛歧，鬥諍甚烈，禪宗本身諸史，多諱而不言。贊寧本非禪宗，且博學多通，號稱「律虎」，當時玄學，每斥講家爲數寶之人，見本書〈習禪篇〉總論。贊寧於禪宗鬥諍之迹，亦不爲之諱，故卷八〈神秀傳〉論謂：「達摩沒而微言絕，五祖喪而大義乖。」考唐代禪宗史者，固可於《宋僧傳》求之，此本書之特色也。

慧皎著書，提倡高蹈，故特改名僧爲高僧。道宣戒律精嚴，對沙門不拜王者一事，爭之甚力，皆僧人之具有節槩者，有專書名《沙門不應拜俗等事》。贊寧則本爲吳越國僧統，入宋後，又賜紫衣，充僧錄，素主張與國王大臣接近；本書又爲奉詔而作，故不能與前書媲美。

《宋高僧傳》卷七五代棣州開元寺〈恆超傳〉：「恆超姓馮氏，范陽人。挂錫無棣，二十餘年，節操高邁，前後州牧修名執刺相禮重者，止令童子辭以講貫，罕曾接對，初有所慊，終伏其高。時郡守李君素重高風，欲飛章舉賜紫衣，超聞驚愕，爲詩曰：『虛著褐衣老，浮杯道不成，誓傳經論死，不染利名生。』且曰：『如其復爾，則吾在盧龍塞外矣。』郡將聞而止。相國瀛王馮道聞其名，知是鄉關宗人，先遺書序歸向之意，超曰：『貧道閑人，早捨父母，剋志修行，本期彌勒知名，不謂浪傳宰衡之耳，於吾何益。』門人敦喩，不得已答書，具陳出家之人，豈得留心虛名薄利。瀛王益加鄭重，表聞漢祖就賜紫衣，自此忽忽不樂，以乾祐二年，微疾終於本院。」此五代時高僧也。贊寧對之，寧無愧色。然贊寧於〈恆超傳〉不便批評，乃於前卷〈宗密傳〉論，發其意見，且藉以自解焉，在史法中所謂互見例也。

《宋高僧傳》卷六〈宗密傳〉論曰：「或有誚密不宜接公卿而屢謁君王者，則吾對曰：敎法委在王臣，苟與王臣不接，還能興顯宗敎不！今之人情，見近王臣者則非之，曾不知近王臣人之心，苟合利名，則謝君之誚也，或止爲宗教親近，豈不爲大乎，寧免小嫌，嫌之者亦嫉之耳，苟了如是義，無可無不可。」因此贊寧之書，不提倡高蹈，與慧皎異；又沾染五代時鄉愿習氣，以媚世爲當，故持論與道宣又異。

《宋高僧傳》卷十五〈義宣傳〉論：「或曰：今沙門姓既爲釋，名復不諱，言我不隨俗諦，云何對君主稱臣，莫西域有否？通曰：姓名不對王者，臣妾表疏合然。昔齊帝問王儉，遂令對見稱名，至唐肅宗朝，始見稱臣，由此沿而不革。良以沙門德薄，日就衰微，一往無復矣。又以法委國王，誠難改作，王謂爲是，楷定莫移，故佛言雖非我制，諸方爲清淨者不得不行」云。言爲心聲，贊寧所言若此，故其書頗主張隨俗浮沉，與時俯仰，不敍不事王侯高尚其事之美，致使西山之節，鬱而不彰。歐陽公生平深惡馮道，故對贊寧亦屢示不滿。

宋藏遺珍

叢書名。爲金刻大藏經所收書之珍本集成。民國二十二年（1933），上海磧砂藏影印會曾四處訪求磧砂藏缺本。其後，該會常務理事範成於山西趙城廣勝寺彌勒殿內發現金刻藏經四九五〇卷。二十四年，朱慶瀾、徐鴻寶、蔣唯心等從中擇取宋、元、明、清各大藏所未收者彙爲一編，題爲《宋藏遺珍》，由上海磧砂藏影印會影印刊行。台灣新文豐出版公司有影印本。

本叢書所收四十七部佛書中，有若干部係罕見之佛典。茲列舉如次：

(1)《大乘僧伽吒法義經》
(2)《清淨毗奈耶最上大乘經》
(3)《雙峯山曹侯溪寶林傳》（除卷六）
(4)《傳燈玉英集》
(5)《成唯識論述記科文》
(6)《因明論理門十四過類疏》
(7)《因明正理門論疏》
(8)《瑜伽師地論義演》
(9)《大唐開元釋教廣品歷章》
(10)《大中祥符法寶錄》
(11)《天聖釋教總錄》
(12)《景祐新修法寶錄》
(13)《觀彌勒菩薩上生兜率天經疏》
(14)《上生經疏會古通今新鈔》

〔參考資料〕《宋藏遺珍敘目》。

宋版大藏經

具稱宋板大藏經。爲宋代印刷刊行的大藏經。共計五種，除蜀板爲官板外，其餘四種皆爲民間私板。茲分述如下：

(1)**蜀板**：又稱開寶大藏經，略稱開寶藏。開寶四年（971，一說五年），宋太祖派遣張從信至板木特產地益州（四川成都），開板雕造大藏經。費時十二年完成，而於汴京（開封）印經院印刷。全藏依據《開元釋教錄》入藏錄所載經目爲基礎而開雕。共計一〇七六部、五〇四八卷。又，其版面爲半葉六行，每行十四字的摺本，無界線。此板刻成後，廣泛流布於鄰近諸國。對後世中國、朝鮮、日本、越南等國大藏經的刊行影響頗大。

(2)**福州東禪寺等覺院板**：又稱福州本、閩本、越本，勅名崇寧萬壽藏。係東禪寺等覺院住持沖眞等於神宗元豐三年（1080）發願募刻，而於徽宗崇寧二年（1103）刻成，共得一四五〇部。此本與蜀板同爲摺本。天地各畫一線，半頁六行，每行十七字，各函並附有音釋一帖。惟「更」字以下十函之天台部章疏爲一行十九字。

(3)**福州開元寺板**：又稱福州藏、毗盧藏。係徽宗政和二年（1112），福州人士蔡俊臣等組織刻經會，支持開元寺僧悟本等募刻開雕的大藏經。至紹興（1131～1162）初年，已刻成四百函。時有開元寺住持惟沖，至首都化緣，以賡續其業，遂得以完成。紹興十八年（1148），開元寺住持慧通了一受宣幹、馮檝等的布施，續成其業。至紹興二十四年止，刻成五六四函、一四二九部。其折帖、裝幀等皆與東禪寺板相同。唯板面較小，亦欠缺字函音釋。又，目前日本亦存有不少此種板本，如宮內省圖書寮、上醍醐寺、知恩院、東寺等所藏藏本即是。

(4)**湖州思溪圓覺院板**：又稱思溪板、思溪藏、浙本。係南宋·紹興二年（1132），由湖州（浙江吳興）王永從等發願開刻，淨梵、懷深諸僧發心勸募，於湖州思溪圓覺院所刊刻，計有一四五三部。後又有補刻本，即「安吉州思溪資福禪寺板」，計有一四五九部、五七四〇卷。目前，本板收藏於日本東京增上寺、武藏河越喜多院等。又，日本之「天海板」即以此板爲底本。

(5)**平江府磧砂延聖院板**：又作延聖寺板、磧砂藏。南宋·紹定（1228～1233）初年，趙定國等受思溪板影響而發起開雕。端平元年（1234）編定目錄，刻至咸淳八年（1272）以後，由於戰火逼近而中止，後入元代始續成。故其內容稍異於原定目錄所記，並補入元刻各書

，共計五九一函、六三六二卷。

〔參考資料〕 呂澂〈宋刻蜀版藏經〉、〈福州版藏經〉、〈思溪版藏〉（《呂澂佛學論著選集》卷三）；小川貫弌《大藏經的成立與變遷》（《世界佛學名著譯叢》㉕）。

完美大師（Perfect Master）

指現代印度新興宗教活動「大知識」（Knowledge）的提倡者馬荷羅基上師（Guru Maharaj Ji, 1957～　）。依據該派教義，馬荷羅基能啓發世人體驗各人內在的「大知識」，能使世人產生祥和、自足、仁慈等性格而臻完美之境。因此世人稱之爲「完美大師」。

馬荷羅基生於印度北部的哈得瓦（Hardwar），父爲喜瑞漢士基（Shri Hans Ji Maharaj Ji）。喜瑞漢士基也是當時的完美大師，曾啓發百萬民衆體驗到內在的大知識。相傳馬荷羅基六歲時嘗獲父親啓發其內在的大知識。之後，修定月餘而大悟。據聞悟後即以英語向百萬求道羣衆演說。其後，其父宣稱馬荷羅基將繼之成爲「完美大師」。

西元1966年七月十九日，馬荷羅基的父親逝世。八歲的馬荷羅基成爲新的完美大師。他宣言他並非爲建立新宗教而來，而是爲了顯示眞理。馬荷羅基十三歲（1971）時開始前往歐美各國傳播大知識。十五歲起向世界各地佈道。目前全球數十個國家之中受其啓發而獲益者，已達數十萬人。台灣亦有該派之若干信徒。

〔參考資料〕 陳國寧〈大知識實踐與中華道統精神之振興〉（《世界華學季刊》一卷三期）。

宏船（1907～1990）

新加坡光明山普覺禪寺住持。原籍福建晉江，早歲披緇。後赴南洋，開辦新加坡光明山普覺禪寺。歷任世界佛教僧伽會副會長、新加坡佛教總會主席等職。師精風水堪輿之術，頗爲新加坡總理李光耀所知遇。1990年安祥捨報，享年八十四歲。師一生致力於宏法、慈善、教育事業之推動。與中國大陸佛教界亦來往頻繁。對大陸佛教寺院之重建亦頗爲關心。

宏法寺

位於台灣高雄市新興區。始建於民國四十六年（1957），至五十三年始告正式落成。係由開證及郭馬、吳陳鴛鴦共議發起籌建。開山住持爲開證。

本寺草創之際，即屢請印順、道源等諸長老講經說法，並請楊白衣協辦佛學研究班。且經常舉辦巡迴講座。後爲擴大推展文教工作，陸續興建完成慈恩講堂與慈恩文教大樓。寺內附設有慈恩圖書館、慈恩幼稚園、佛青國樂團、宏法寺佛教青年會、慈恩仁愛基金功德會等，積極致力於弘法利生事業。創建迄今，約三十年。由於弘法事業之不斷推陳出新，乃使本寺成爲南台灣佛教界推廣佛教文化之名剎。

宏智正覺禪師廣錄

九卷。宋・宏智正覺撰，侍者宗法、宗榮、法澄、宗信、嗣宗、集成等編，日本・天桂傳尊再編。寶永五年（1708）刊行。又稱《天童覺和尚語錄》、《明州天童山宏智禪師廣錄》、《宏智錄》。收於《大正藏》第四十八册、《禪宗全書》第四十四册。

本書係改編自日本大分縣泉福寺所藏的六卷本《宏智禪師語錄》（宋・紹興二十七年刊行），爲宋代默照禪之弘揚者宏智正覺一生語錄之集大成者。卷首載宋・紹興二年（1132）退晦居士范宗尹的序；卷一收泗州（安徽省）大聖普照禪寺上堂語錄、舒州（河南省）太平興國禪院語錄、江州（江西省）廬山圓通崇勝禪院語錄、能仁禪寺語錄、眞州（江蘇省）長蘆崇福禪院語錄；卷二收頌古、嗣宗之頌古拈古序；卷三收拈古、穢林居士向子諲之後序；卷四收上堂、示衆；卷五收小參、憑溫舒之小參語錄序；卷六收法語；卷七收眞贊、下火；卷八收偈頌、箴銘、僧堂記；卷九收眞贊；卷末附錄紹興二十七年（1157）宏智之自序、乾

道二年（1166）王伯庠之〈勅諡宏智禪師行業記〉等。

此外，本書諸篇亦有單行本發行，其中以《宏智頌古》（爾後元・萬松行秀增加示衆、著語、評唱，改名《從容錄》行世）、偈頌及箴銘的別行本《宏智禪師偈頌斷璧》、小參的別行本《天童小參錄》最爲著名。日本・寬政三年（1791），洞水月湛又改進本書之不備，擬恢復宋版原型而再版《冠注宏智禪師語錄》六卷。註釋書有面山瑞方《宏智禪師廣錄聞解》一卷、斧山玄鈯《宏智禪師廣錄事考》九卷等。

宏智正覺之著述，以單行本傳於後世者，另有《宏智覺禪師語錄》（四卷本，清・康熙十一年刊），收其在明州天童景德禪寺之語錄及拈古、頌古等文。此外，《廣錄》卷八所收之〈坐禪箴〉，爲九十八字之短文，內容扼要論述坐禪要義，頗爲日本曹洞宗開祖道元所推崇。該文在日本禪宗佛教界，亦頗爲人所知。有萬仞道坦、無隱道費等人之註本行世。

巡堂

指禪宗叢林對於各僧堂的巡視。依作用、時節之不同，可分下列數種：

⑴**住持巡堂（入院、旦望茶、坐禪）**：住持入堂，燒香巡堂，自上間至下間一匝，歸位坐定。

⑵**大衆巡堂（三八念誦）**：住持入堂，前堂首座入，次名德西堂插入。歸聖僧板頭立，頭首領衆，三人一引，聖僧前問訊，轉身住持前問訊，合掌巡堂。

⑶**首座巡堂（坐參、大坐參、結制）**：首座聖僧前燒香巡堂。自下間至上間一匝，就歸被位坐。

⑷**維那巡堂（聖節）**：維那於僧堂早粥遍食椎後，再鳴椎一下云：「白大衆，粥罷聞鐘聲，各具威儀，詣大佛殿，啓建天壽聖節，謹白。」復鳴椎一下，往住持前問訊，從首座板起，巡堂一匝，出外堂下間至上間，歸內堂中間，問訊而出。

⑸**參頭巡堂（掛搭）**：參頭領衆，前門右手入堂，至聖僧前排立，參頭燒香，同衆大展三拜，巡堂一匝，自上堂至下堂，仍如前排立，問訊。

⑹**都寺巡堂（庫司湯）**：鳴齋鼓一通，大衆歸鉢位，頭首一班齊歸前板，都寺隨入，揖首座離位，却揖以次頭首，進板首，隨送首座歸位。從聖僧後，右出堂外，迎住持入堂，供頭緩鳴堂前鐘七下，送住持入位，仍往首座前揖坐，仍如前出，從首座板起，巡堂一匝，外堂上下間，歸堂中立問訊。

⑺**知事巡堂（結制、旦望茶）**：知事入堂燒香，大展三拜，巡堂一匝，至聖僧板頭排立，行者喝云，知事禮謝，大衆觸禮三拜。

⑻**請客燒香巡堂（方丈茶）**：鳴鼓集衆，燒香侍者行禮。

⑼**沙彌巡堂（參堂）**。

其中，坐禪時，住持、首座巡堂，表點檢之義；聖節時維那巡堂，表告報之義；茶湯時巡堂，表請謝之義；入院、掛搭、結制、三八念誦等時巡堂，表禮賀之義。

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷一〈祝釐章〉、〈住持章〉、卷四〈大衆章〉、卷七〈節臘章〉；《禪林象器箋》〈叢軌門〉；《天目明本禪師雜錄》卷上；《東福寺清規》。

巡寮

指禪剎住持對所屬山內各寮舍之巡視。依古規，巡寮原本不擇時。後，則多於結夏、解夏、冬至、年朝四節上堂前行之，或略而於結會之五月十五日、十一月十五日等二日行之。住持巡視諸寮，以詢問老病、點檢寮舍之缺乏等事爲要務。《祖庭事苑》卷八巡寮條云（卍續113・236上）：

「僧祇云：世尊以五事故，五日一行僧房。㈠恐弟子著有爲事，㈡恐著俗論，㈢恐著睡眠，㈣爲看病僧，㈤令年少比丘觀佛威儀庠序生歡喜故。禪門巡寮正擬大聖之遺範，今天下率

叢林為師匠者，莫不遵依此式。」

依《勅修百丈清規》卷二〈住持章〉所載，住持巡寮時（大正48・1121b）：

「僧堂前掛巡寮牌報衆，各寮設位，備香、茶、湯，伺候住持至。鳴板集衆，於門外排立問訊，隨住持入寮。寮主燒香，同衆問訊而坐。住持詢問老病，點檢寮舍缺乏，敍話而起。衆當展坐具謝臨訪，免則問訊相送。或旦望巡行（則不掛牌）。今惟以四節報禮為巡寮，餘日不講。」

又，《勅修百丈清規》卷七〈節臘章〉結制禮儀條載（大正48・1153c）：

「住持次第巡寮，各寮嚴設坐椅香几，於門外候住持。從東廊第一寮巡起，至各寮香几前，寮主同衆插香云（中略）。送住持數步，復側立香几之右，合掌問訊，待衆行盡，就隨其末，次第巡過，各寮人隨後接巡。至法堂上，住持於香几內中立，大衆三人一引問訊而過。巡至本寮香几之側，各各依次合掌立定，一一巡遍而散。四節並同。」

〔參考資料〕《叢林校定清規總要》卷上〈新住持入院〉；《禪苑清規》卷二；《禪林備用清規》卷四；《禪林象器箋》〈叢軌門〉。

巡禮

指巡迴禮拜與佛、菩薩、天神、祖師、高僧等有關的聖蹟及佛寺。又稱順禮、巡拜、巡歷、參詣，日本佛教界則稱遍路、迴國、寺巡。

自古印度佛教徒多巡禮藍毗尼園（佛誕生處）、伽耶城菩提樹（佛成道處）、婆羅棕城鹿野苑（佛初轉法輪處）、拘尸羅城雙樹（佛入滅處）、舍衞國祇樹給孤獨園、曲女城、王舍城及廣嚴城等八大靈塔、供奉佛舍利的根本八塔與其他佛蹟，以及有關阿難、舍利弗、目犍連等佛弟子事蹟的聖地。護持佛教最力的阿育王更巡訪各地，並於當地立塔。我國歷代入竺僧如法顯、智猛、曇無竭、宋雲、惠生、玄奘、義淨、慧日、慧超、悟空、繼業等人，除修習正法、請回梵經外，亦列巡禮聖蹟為主要西行目的之一。

在我國，文殊的五臺山、普賢的峨眉山、觀音的普陀山（合稱三靈山）、地藏王的九華山（合前三山稱四大名山）、龍門、天台山等佛教聖地，素為來華日僧的巡禮重點。在日本，平安中期以後，巡禮之風漸盛。其中，巡禮近畿地方的觀音靈場（西國三十三所），稱為西國巡禮；巡禮四國地方的弘法大師遺蹟（四國八十八所），稱為四國遍路；巡禮仿阿彌陀佛四十八願而選的四十八寺，稱為四十八願所巡；巡禮諸國有名的社寺，稱為千社參；巡禮六十六國靈場，須供奉《法華經》六十六部（六部）。此外，如南都七大寺、叡山三塔、高野山各靈場、二十五靈場（法然之靈蹟）、二十四輩（親鸞門人之遺蹟）等，皆是著名的巡禮聖地。而巡禮時，所奉獻的經卷或少許米錢，稱為納經；貼巡禮札（紙片上書寫氏名、年月日等）者，稱為納札，此納札多用印刷的千社札。

〔參考資料〕《有部目得迦》卷十；《大乘本生心地觀經》卷一；《蘇悉地羯囉經》卷下；《阿育王傳》卷二；《法華傳記》卷六；《唐大和上東征傳》；《入唐求法巡禮行記》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教と民俗宗教〉。

希朗

新羅末高麗初華嚴宗僧。生卒年、籍貫均不詳。新羅憲康王時代（875～885），嘗住海印寺，以詩文與崔致遠相唱和。精通《華嚴經》，名聲頗高，高麗太祖執以師禮，備受禮遇。相對於華嚴僧觀惠之派別稱為南岳（智異山華嚴寺），師之派別稱為北岳（小白山浮石寺）。

〔參考資料〕《均如傳》；《東國輿地勝覽》。

希陵（1247～1322）

元代臨濟宗楊岐派破菴派僧。號虛谷。字西白。婺州義烏（浙江省金華）人。俗姓何。

十九歲在東陽資壽院出家受具戒。參雙林寺虛舟遠公及淨慈寺東叟穎公，後嗣北磵雪巖祖欽之法，並繼其法席。嘗受元世祖之召入宮說法，獲賜號佛鑑禪師；後加賜大圓、慧照大辯等號。延祐三年（1316）住持杭州徑山（浙江省臨安附近）。至治二年四月十二日示寂，世壽七十六，法臘五十七。相傳著有《語錄》及《瀑巖集》等書。

〔參考資料〕 《道園錄》卷四十八；《續燈存稾》卷六；《新續高僧傳四集》卷六十一。

希運（？～850）

唐代禪僧，福州人，幼年在本州黃檗山出家，後來因人啓發，到江西去參馬祖道一。那時道一已經圓寂，於是往見百丈懷海，問道一平日的機緣，懷海向他說起關於「豎拂」被喝、三日耳聾的一段話。希運自稱得見道一的大機大用，懷海印可他，說他有超師之見。希運後來在洪州高安縣鷲峯山建寺弘法，並改其山名爲黃檗山，往來的學衆很多。會昌二年（842），裴休在鍾陵（今江西省進賢縣）爲廉鎮（即觀察使），迎請希運上山安置在鍾陵龍興寺，旦夕問道。大中二年（848），裴休移鎮宛陵（安徽省宣城縣），又迎請希運至開元寺，常去參問，並記錄所說，即爲現行的《黃檗希運禪師傳心法要》。當時黃檗的門風盛於江南，圓寂後諡斷際禪師。有《語錄》、《傳心法要》、《宛陵錄》各一卷行世。他的法嗣有臨濟義玄、睦州陳、千頃楚南等十二人，而以義玄最爲特出。

希運繼承馬祖道一「即心即佛」的思想，而力倡「心即是佛」之說。他說：「諸佛與一切衆生唯是一心，更無別法，此心無始以來，不曾生，不曾滅，（中略）超過一切限量，名言、踪迹、對待，當體便是，動念即乖，猶如虛空，無有邊際，不可測度。唯此一心即是佛，佛與衆生更無別異。」但他認爲這個所謂心，不是見聞覺知之心，他說「此本源清淨心，常自圓明遍照。世人不悟，以知識見聞覺知爲心。爲見聞覺知所覆，所以不睹精本體。然本心雖不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知，但直下無心，本體自現。」假如「當下無心，決定了知一切法本無所有，亦無所得，無依無住，無能無所，不動妄念，便證菩提」。又說：「諸菩薩與一切蠢動衆生同大涅槃性，性即是心，心即是佛，佛即是法。」而發揮其心佛一如的思想。希運的禪風即是沿這一思想基礎出發，主張「心即是法、法即是心」，爲反對以「見聞覺知爲心」，有時也以打、棒、喝等爲接機的方便。後來臨濟的宗風，即淵源於此。（黃懺華）

◉附：希運禪師語錄選輯

㈠大唐國裏無禪師（摘錄自《景德傳燈錄》卷九）

一日上堂，大衆雲集，乃曰：「汝等諸人，欲何所求？」因以棒趁散云：「盡是喫酒糟漢！恁麼行脚，取笑於人。但見八百一千人處便去。不可只圖熱鬧也。老漢行脚時，或遇草根下有一箇漢，便從頂上一錐，看他若知痛癢，可以布袋盛米供養。可中總似汝，如此容易，何處更有今日事也。」

「汝等既稱行脚，亦須著些精神好。還知道，大唐國內無禪師麼？」

時有一僧出問云：「諸方尊宿，盡聚衆開化，爲什麼道『無禪師』？」師云：「不道無禪，只道無師。闍梨不見：馬大師下，有八十四人坐道場，得馬師正眼者，止兩三人。盧山（歸宗寺智常）和尚，是其一人。夫出家人，須知有從上來事分。

且如四祖下，牛頭融大師，橫說豎說，猶未知向上關棙子。有此眼腦，方辨得邪正宗黨。且當人事宜，不能體會得，但知學言語。念向皮袋裏安著，到處稱我會禪。還替得汝生死麼。」

「輕忽老宿，入地獄如箭。我才見入門來，便識得汝了也。還知麼？」

㈡無心、忘心、空心（摘錄自《傳心法要》）

凡夫取境，道人取心。心境雙忘，乃是眞

法。忘境猶易，忘心至難。人不敢忘心，是恐落空，無撈摸處。不知空本無空，唯一眞界耳。（中略）

凡人皆逐境生心，心隨欣厭。若欲無境，當忘其心。心忘則境空，境空則心滅。不忘心而除境，境不可除，只益紛擾耳。故萬法唯心，心不可得，復何求哉？（中略）

凡人多不肯空心，恐落空。不知自心本空。愚人除事不除心，智者除心不除事。（中略）

凡人欲修證，但觀五蘊皆空，四大無我，眞心無相，不去不來。生時性亦不來，死時性亦不去，湛然圓寂，心境一如。但能如此，直下頓了。不爲三世所拘繫，便出世人也。

㈢心如日輪在虛空（摘錄自《傳心法要》）

如今末法，向去多是學禪道者，皆著一切聲色，何不與我心心同虛空去、如枯木石頭去、如寒灰死火去，方有少分相應。（中略）你但離却有無諸法，心如日輪，常在虛空，光明自然，不照而照。不是省力底事？到此之時，無棲泊處，即是行諸佛行，便是應無所住而生其心。（中略）若你不會此意，縱你學得多知，勤苦修行，草衣木食，不識自心，盡名邪行，定作天魔眷屬。（下略）

㈣歸宗一味禪（摘錄自《黃檗禪師宛陵錄》）

有僧辭歸宗，宗云：「往甚處去？」云：「諸方學五味禪去。」宗云：「諸方有五味禪，我這裏祇是一味禪。」云：「如何是一味禪？」宗便打，僧云：「會也會也。」宗云：「道道！」僧擬開口，宗又打。其僧後到黃檗，舉前話，師乃上堂舉此因緣云：「馬大師出八十四人善知識，問著箇箇屙漉漉地，祇有歸宗較些子。」

㈤禮佛無所求（摘錄自《黃檗禪師宛陵錄》）

師在鹽官（齊安禪師）會裏，大中帝（唐宣宗）爲沙彌，見師於佛殿上禮佛，而問：「不著佛求，不著法求，不著衆求，長老禮拜，當何所求？」師云：「不著佛求，不著法求，不著衆求，常禮如是事。」沙彌云：「用禮何爲？」師便掌。沙彌云：「太麤生！」師云：「這裏是什麼所在，說麤說細。」隨後又掌。沙彌便走。

㈥不落階梯（摘錄自《黃檗禪師宛陵錄》）

問：「如何得不落階梯？」師云：「終日喫飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏著一片地。與麼時，無人我等相。終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。念念不見一切相。莫認前後三際，前際無去，今際無住，後際無來。安然端坐，任運不拘，方名解脫。努力努力，此門中千人萬人，祇得三箇五箇。若不將爲事，受殃有日在。故云：著力今生須了却，誰能累劫受餘殃」。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷二十；《祖堂集》卷十六；忽滑谷快天《禪學思想史》。

希遷（700～790）

唐代禪僧。俗姓陳，端州高要（今廣東省高要縣）人。年輕時即沉毅果斷，自信力特強。他反對鄉邑迷信神祠、定期殺牛灑酒的祭祀，每逢祀期，就前往毀祠奪牛，態度堅決。旋赴曹溪，投禪家南宗慧能門下，受度爲沙彌。慧能逝世時，他還沒有受具足戒。不久，前往吉州青原山靜居寺，依止先得曹溪心法的行思禪師，機辯敏捷，受到行思的器重，有「衆角雖多，一麟已足」的稱譽。不久，行思又命希遷持書往參曹溪門下的另一位宗匠南嶽懷讓，經過一番鍛鍊，再回到靜居寺。後來行思就付法與他。唐玄宗天寶初年（742），希遷離開青原山到南嶽，受請住衡山南寺。寺東有大石，平坦如台，希遷就石上結庵而居，因此時人多稱他爲石頭和尚。代宗廣德二年（764），希遷應門人之請，下山住端梁弘化，和當時師承南嶽懷讓住江西南康弘化的馬祖道一，稱並世二大士。希遷弟子甚多，晚年付法給藥山惟儼。於德宗貞元六年（790）逝世。

希遷先在曹溪門下受了熏陶，已有所證悟。當他初到青原山和行思見面時，行思問他從曹溪那裡帶著什麼來了，他說，未到曹溪以

前，原未曾失落過什麼。行思再問，那末爲什麼要到曹溪去，他就說，若不到曹溪，怎知不失。在這番簡短的問答裡，可以想見希遷直下承當，自信之切。後來希遷亦常以此旨接引門下，如慧朗問如何是佛，希遷就呵道汝無佛性。朗再問，一切含靈都有佛性，他爲何却沒有？希遷直示道，爲汝不肯承當，朗因於言下悟入，即其一例。希遷自說他的法門「不論禪定精進，惟達佛之知見」，並說「能自知之，即無所不備」，都著重在這一點。希遷自從依止行思以後，受到進一步的陶冶，禪境有了新的開展，禪法益臻靈活細緻。門人道悟問佛法大意，希遷答以「不得，不知」。又問，向上更有轉處否，答云「心空不礙白雲飛」，即暗示在悟入以後，機境可以無限開拓，自在運用。

希遷的禪法總結於他所撰的〈參同契〉。相傳希遷因讀《肇論》至「聖人會萬物爲己」句，得到啓發，對於《肇論》中所說的「法身不隔自他，圓鏡體現萬象」之旨深有契會，於是有〈參同契〉之作。「參同」二字，原出於道家，希遷蓋取其意，以發揮他的以「迴互」爲眼目的禪法。其所謂「參」是指萬殊諸法各守其位，互不相犯。其所謂「同」，意示諸法雖萬殊而統於一元，以見個別之非孤立地存在。而他所創倡的「迴互」，則指見於萬殊諸法間的互不相犯而又相涉相入的關係。修禪者領會此旨，於日用行事上著著證驗，靈照不昧，是謂之「契」。他把這種思想導入禪觀，加以發揮，豐富了禪法的內容，遂開闢了他這一系的宗風。〈參同契〉中反覆闡明一心與諸法間的本末顯隱交互流注的關係，以見從個別的事上顯現出全體的理的聯繫。要是將理事分開來看，則「執事原是迷，契理亦非悟」；如果統一起來看，則每一門都有一切境界在，即所謂「門門一切境，迴互不迴互」；這裡面有相互含攝的地方，也有互相排斥的地方。中間說到諸法自復其性，如子得母，以見會末歸本之不待安排；同時一法體而用（動態的）處（靜態的）兼具，而彼此互相倚待，如明暗相生，往來轉化，輾轉無住。能這樣地體認一切事象，自然事存理應，舉足知路，而達到「即事而眞」的境界。其禪法運用之妙，圓轉無礙，如環無端。和希遷同時異派的禪家馬祖道一，對於希遷的禪風，常有「石頭路滑」之說，很足以道出它的特徵。

希遷的禪風，顯然帶有哲學的思索的傾向，和同時的馬祖道一之盛倡大機大用相比較，它是近於靜態的。因而他所創倡的禪法，也可以說就是一種禪思想。這種思想，以後還結合了坐禪而續有發展。承受希遷付法的藥山惟儼即常事閑坐，並有「思量個不思量底」之說。再傳到雲巖曇晟（782～841），又提出了「寶鏡三昧」法門，以臨鏡形、影對顯的關係，說明由個別上體現全體的境界。續傳到洞山良价（807～869）、曹山本寂（840～901）師弟，都向這方向發展，成爲曹洞一派。他們更從事象各別相涉的關係上建立了偏正迴互、五位功勛等等說法，禪法的運用愈趨細密。曹洞一派和同時馬祖下再傳臨濟一派，並世各行其是。臨濟宗風以棒喝峻烈著稱；而曹洞禪則迴互丁寧，親切綿密，頗重傳授，表現出慧能門下青原行思和南嶽懷讓兩大系各自發展，形成不同宗風之顯著的對照。

希遷的禪法，還經他的門下天皇道悟弘傳，到五代時，更衍爲雲門、法眼兩系，他們同樣著重在「一切現成」，都和希遷所主張的「即事而眞」的宗旨一脈相通。禪宗五家中，溈仰一家早絕，其餘四家除臨濟外，曹洞、雲門和法眼三家，在傳承上都淵源於希遷。曹洞禪後傳入日本，迄今傳習不衰。法眼的再傳也曾繁衍於高麗。對於國內外的禪學界，希遷的禪思想的影響是相當大的。

希遷的門下頗多，著名的法嗣有藥山惟儼、天皇道悟、丹霞天然、招提慧朗、興國振朗、潭州大川、潮州大顚等。惟儼在同門中最受希遷器重，他傳法於雲巖曇晟，曇晟傳洞山良价，良价傳曹山本寂和雲居道膺。後曹山一脈

中斷，賴雲居門下單傳，到了南宋而再興。另一方面，道悟傳龍潭崇信、信傳德山宣鑒、鑒傳雪峯義存而續傳於雲門文偃，行化自南而北。義存的別系經玄沙師備、地藏桂琛而傳法於清涼文益，爲五家中最後出的法眼宗的開祖。文益的再傳永明延壽（904～975），著有《宗鏡錄》一百卷，導天台、唯識、賢首以歸於宗門，集禪理之大成。延壽又以禪來融攝淨土法門，開後世禪淨一致之風，尤爲中國佛教從教、禪競弘轉入諸宗融合的一個重要轉折點。（游俠）

◉附一：希遷〈參同契〉（摘錄自《景德傳燈錄》卷三十）

竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住。色本殊質象，聲元異樂苦。暗合上中言，明明清濁句。四大性自復，如子得其母。火熱風動搖，水濕地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然依一一法，依根葉分布。本末須歸宗，尊卑用其語。當明中有暗，勿以暗相遇。當暗中有明，勿以明相覩。明暗各相對，比如前後步。萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。承言須會宗，勿自立規矩。觸目不會道，運足焉知路。進步非近遠，迷隔山河固。謹白參玄人，光陰莫虛度。

◉附二：希遷〈草庵歌〉（摘錄自《景德傳燈錄》卷三十）

吾結草庵無寶貝，晚來從容圖睡快。成時初見茅草新，破後還將茅草蓋。住庵人鎮常在，不屬中間與內外。世人住處我不住，世人愛處我不愛。庵雖小含法界，方丈老人相體解。上乘菩薩信無疑，中下聞之必生怪。問此庵壞不壞，壞與不壞主元在。不居南北與東西，基址牢牢以爲最。青林下明窗內，玉殿瓊樓未爲對。衲被蒙頭萬事休，此時山僧都不會。住此庵休作解，誰誇鋪席圖人買。回光返照便歸來，廓達靈根非向背。遇祖師親訓誨，結草爲庵莫生退。百年拋却任縱橫，擺手便行且無罪。千種言萬般解，只要教君長不昧。欲識庵中不死人，豈離而今這皮袋。

◉附三：乃光〈石頭禪要〉（摘錄）

石頭主要的開示和接機

〔誰字話〕 僧問：「如何是解脫？」師曰：「誰縛汝。」問：「如何是淨土？」師曰：「誰垢汝。」問：「如何是涅槃？」師曰：「誰將生死與汝。」

馬祖常道「是什麼」，石頭又教看個「誰」，一對無孔鐵笛。參學人却要經受得住，透得「誰」字話，始解作活計。須知本分事從來不是强加於人的。解脫誰不愛，有縛即不得；淨土誰不欣，有垢即不得。抓著縛者垢者造生死業者是誰，當即還汝解脫、淨土、涅槃了也。若存愛欣之情，依然成錯。此是爲中下乘說。若是上根靈利者，只見在在處處一般，定要分別却難下手。所謂「一種平懷，泯然自盡」。到這裏縛解、垢淨、生死涅槃是什麼椀？功德天、黑暗女，有智主人二俱不受。

〔西來意〕 僧問：「如何是西來意？」師曰：「問取露柱。」曰：「學人不會。」師曰：「我更不會。」

這僧問師，恰是撞著露柱，險些磕破腦殼。還教「問取露柱」，更添冤苦，只如露柱解說西來意也無？有者道，明知說不出西來意，便這般信口推與露柱了。要且不然。「學人不會」露柱懷胎，「我更不會」露柱生兒，會得這兩轉語，於西來意便算破參，作麼生會？

石頭接機的開示，甚爲簡到，以上僅選了兩段，也加上了標題和說明。石頭遺有〈參同契〉與〈草菴歌〉兩種著作，而〈參同契〉對指示禪法上更爲重要。

傳稱師因看《肇論》有得，遂掩卷，不覺寢，夢與六祖同乘一龜，游泳深池之內。覺而念曰：「靈龜者智也，深池者性海也，吾與祖

師同乘靈智泛性海矣。」遂著〈參同契〉，曹洞一宗心法即自此啓發。

石頭印可的弟子

石頭門風孤峻，雖不如馬祖法會之盛，但所印可的弟子却個個保任功深，護持謹嚴，有足多者。弟子中藥山最爲傑出。今僅介紹丹霞、大顚、長髭三師，以見石頭一系之禪道風規。

〔鄧州丹霞天然禪師〕 本習儒業，入長安選官，旅次遇禪者曰：「選官何如選佛？」師蒙指示，即造江西馬大師處，馬師指見石頭，執役三年，頭與剃染，味道已深。師再謁馬祖，祖問：「從甚處來？」師曰：「石頭。」祖曰：「石頭路滑，還蹉倒汝麼？」師曰：「若蹉倒即不來也。」

石頭誠然孤峻，但冷地裏機變無常，活人眼目。自謂參學有得之徒，若與之逞機辯，靡不滑溜失路者。「石頭路滑」，馬祖深知。鄧隱峯辭馬祖到石頭，祖曰：「石頭路滑。」峯曰：「竿木隨身，逢場作戲。」便去。才到石頭，即遶禪床一匝，振錫一聲，問：「是何宗旨？」頭曰：「蒼天！蒼天！」峯無語，却回舉似馬祖，祖曰：「汝更去問，待他有答，汝便噓兩聲。」峯又去，依前問，石頭乃噓兩聲。峯又無語，回舉似馬祖，祖曰：「向汝道石頭路滑。」此處馬祖問丹霞：「石頭路滑還蹉倒汝麼？」請看丹霞答道：「若蹉倒即不來也。」這是何等本領，能在馬祖座前誇口。他不於石頭處有得，敢爾如此。後來淸世宗胤禎妄選語錄貶剝丹霞，云霞入滅，垂一足未及地，是見地不到地，遭護法神顯化。這眞是供出自己見地不到地，成了個瞎驢漢。

現在且節錄丹霞上堂法語一則，請參看，識取禪海一漚。

「阿你渾家，切須保護，一靈之物不是你造作名邈得，更說甚荐與不荐。吾往日見石頭，亦只教切須自保護此事，不是你談話得。阿你渾家，各有一坐具地，更疑什麼？禪可是你解的物？豈有佛可成？佛之一字，永不喜聞，阿你自看。（中略）今時學者紛紛擾擾皆是參禪問道，我此間無道可修，無法可證，一飲一啄各自有分，不用疑慮，在在處處有恁麼的。若識得釋迦，即這凡夫是，阿你須自看取。莫一盲引衆盲，相將入火坑，夜裏暗雙陸，賽彩若爲生？無事，珍重！」

這般說話，眞是見地超羣，悟境玄深，不愧石頭之子。

〔潮州靈山大顚禪師〕 初參石頭，頭問：「哪個是汝心？」師曰：「現言語者是。」頭便喝出。經旬日，師却問：「前者既不是，除此外何者是心？」頭曰：「除却揚眉瞬目將心來！」師曰：「無心可將來。」頭曰：「原來有心，何言無心，無心盡同謗。」師於言下大悟。

覓心了不可得，即得安心竟，這是從上祖師已行規模，爲啥這裏却不然？且道是同是別？還是另有奧妙處麼？頭曰「除却揚眉瞬目將心來」這一句，却鞭策得緊，盡氣力也搬不動，所以他只得道個「無心可將來」。這比他前番答的「現言語者是」已大爲進步了。「無心可將來」，與從上祖師也不異，爲啥不蒙石頭老漢點頭？這老漢反而說出「原來有心，何言無心，無心盡同謗。」這當然異於「現言語者是」，不然，怎得大顚言下大悟？可是大顚究竟怎的會悟？悟了又悟到個啥？這却必須努力一參。洞山答「主中主」語，有云：「恁麼道即易，相續也大難。」師住後上堂云：

「夫學道人須識自家本心，將心相示，方可見道。（中略）吾今爲汝諸人分明說出，各須聽受。但除却一切妄運想念，現量即汝眞心，此心與塵境及守認靜默時全無交涉。即心是佛，不待修治，何以故？應機隨照，冷冷自用，窮其用處了不可得，喚作妙用，乃是本心，大須護持不可容易。」

這般說話，平實甚平實，難搆却難搆，念一遍似淸風拂面，且道從哪裏入？

〔澶州長髭禪師〕 參石頭，頭問：「什麼處來？」曰：「嶺南來。」頭曰：「大庾嶺

頭一鋪功德成就也未？」師曰：「成就久矣，只欠點眼在。」頭曰：「莫要點眼麼？」師曰：「便請。」頭乃垂下一足，師禮拜。頭曰：「汝見個什麼道理便禮拜？」師曰：「據某甲所見，如紅爐上一點雪。」

這樣問答，好似天造地設一般，美則美矣，切莫開眼做夢。「垂下一足」，正中妙挾；「紅爐上一點雪」，妙盡功勛；若人不會也不分外。

有僧參長髭，遶禪床一匝，卓然而立。師曰：「若是石頭法席，一點也用不著。」僧又遶禪床一匝。師曰：「却是恁麼時不易道個來處。」僧徑出去，師乃喚，僧不顧，師曰：「這漢猶少教詔在。」僧却回，曰：「有一人不從人得，不受教詔，不落階級，師還許麼？」師曰：「逢之不逢，逢必有事。」僧乃退身三步，師却遶禪床一匝，僧曰：「不惟宗眼分明，亦乃師承有據。」師乃打三棒。

自己家裏人，相見也分賓主。看這老參禪和，却有些子汗臭氣，不是州縣白踢僧，無奈繩索在會石頭禪的長髭手裏。這僧會是會得，只爲目前有物，硬作主張，不解轉身，這叫做門楨子禪。長髭道「逢之不逢，逢必有事」，即使門楨子禪消融了也。末了讚師，也是消融後的自讚。師乃打三棒，有者道：「咦，還有蒙罰麼？」一任商量，終歸消融。

石頭嗣法弟子，僅舉這三位略說一下，其餘如天皇、大同、大朗、小朗等師，則無暇敍述，吾人詳看上舉的丹霞、大顛、長髭三師的禪風，即可足知石頭禪道是如何的深固幽遠却又冷峻多姿的了。弟子們得其印可亦非容易。

馬祖、石頭是同時代的人。石頭長馬祖約九歲，馬祖先石頭兩年化去，皆六祖而後的宗門巨匠。兩師雖師承宗風有別，但所提持者畢竟爲一事。兩師道義彌篤，親切無間，無絲毫門戶畛域之見，實爲後代師表。如藥山首造石頭之室，未能決了，石頭教往馬大師處去，藥山見馬祖言下契悟，侍奉三年，然後乃返石頭，在石頭處則體道更深，石頭且以偈讚之，深蒙印可。又如丹霞初禮馬祖，祖顧視良久，說道南嶽石頭乃汝之師，丹霞抵石頭終了大事，再謁馬祖亦印可。像這樣的事還不少。兩師當時却以闡化禪宗爲職志，有時亦由參學僧口裏，暗通消息，時時相見。如石頭問新到：「從什麼處來？」曰：「江西來。」頭曰：「見馬大師否？」曰：「見。」頭乃指一橛柴曰：「馬師何似這個？」僧無對，却回舉似馬祖，祖曰：「汝見橛柴大小？」曰：「沒量大。」祖曰：「汝甚有力。」曰：「何也？」祖曰：「汝從南嶽負一橛柴來豈不是有力。」這僧多嘴，正好爲兩師互通消息，他亦不知，干他外人啥事。

還有個龐居士盡心參禪，出入兩師之門。初謁石頭，乃問：「不與萬法爲侶者是什麼人？」頭以手掩其口，龐豁然有省。後參馬祖，問曰：「不與萬法爲侶者是什麼人？」祖曰：「待汝一口吸盡西江水即向汝道。」龐於言下頓領玄旨。居士悟後經常親近兩師，且與兩師弟子禪道往還。從這些公案事實來看，兩師禪道並不如後代分列門庭標新立異。兩師的祖風雖別，提持則一。宗風之異全係才調不同，方便攝化，豈能據此另定兩師宗旨？五家出自兩師，以後各各曲立宗旨。雪竇讚頌兩師之言曰：「十影神駒立海涯（馬祖），五色祥麟步天岸（頭），可謂妙善形容矣。」

〔參考資料〕《祖堂集》卷四；《宋高僧傳》卷九；《景德傳燈錄》卷十四；印順《中國禪宗史》；宇井伯壽《禪宗史研究》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

希膺（1583～1659）

日本臨濟宗僧。土佐（高知縣）人。俗姓源。字雲居，別號把不住軒。初從京都大德寺賢國良出家，後掛搭妙心寺，隨侍蟠桃院一宙，受其印可。其後，遊化四方，復隱遁於攝津勝尾寺。後受水尾天皇之召，爲說法要。又應伊達正宗、忠宗父子之請，住松島瑞巖寺，大興法幢。正保二年（1645），復應請住妙心寺。不久，隱棲祥嚴寺，通宵禪坐。萬治二年

端然示寂，世壽七十七。嘗蒙賜號慈光不昧禪師。

〔參考資料〕《正法山志》卷四；《本朝高僧傳》卷四十五。

希解派（藏Shi-byed-pa）

西藏佛教教派之一。又譯希結派、喜解派、繫解派（巴）。shi-byed，從字面解釋，是能息滅、能止息的意思；也就是說依靠對般若性空的認識和一連串的苦修，以求停止生死流轉、息滅一切苦惱及其根源。故又名「息結派」或「寂成派」。創始者爲出身南印度的遊行僧帕・當巴桑結（Pha-dam-pa saṅs-rgyas，？～1117）。他精通顯密教法，曾先後五次至西藏傳教，主要活動於衞藏南部，門下弟子衆多。1097年，駐錫藏州定日（Diṅ-ri）僧院，其後該僧院即成爲希解派的中心地。

此派所依據的經典爲《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》。教義上强調「一切萬法皆意識所緣，並非實有」的體悟，係依般若直觀所實現的最高智慧。教授內容，主張依般若空義對治我執煩惱，加上密法的觀想，和修自他相換的菩提心力，息滅惑業苦等。行者多在曠野、墳墓或葬場等處過簡樸的宗教生活。修行時常以人類的大腿骨、頭蓋骨等作法器，以實踐「無常觀」的教義。

依史料記載，帕・當巴桑結曾在三個時期傳授三種不同的教法，因此教派又可分爲初傳、中傳、後傳三個系統。

(1)**初傳**：傳持者爲喀伽若那姑赫拉（Jñāna-guhya）、翁薄譯師（On-po lo-tsā-ba）及喇窮沃色（Bla-chuṅ ḥod-zer）；主要教授「息滅燈」、「大威德」等法。

(2)**中傳**：傳持者爲瑪・却吉喜饒（Dam-pa Rma）、索窮・根敦拔（So chuṅ-ba）等人。教授內容總括顯密法門。

(3)**後傳**：傳持者爲絳森貢噶（Kun-dgaḥ）、巴擦貢巴（Pa-tshab sgom-po）、傑哇登內（Rgyal-ba Ten-ne）；主要傳授「大印無垢點行持」。此外，希解派另一特色是比丘尼遊行僧特別多。就中，以瑪基拉卜頓（Ma-gcig Labs-sgron）最爲有名，經常於衞州南部弘揚教法。

由於帕・當巴桑結設教因人而異，傳授內容也較複雜，所以沒有形成統一的教派。又因爲教徒多在荒山老林、人跡罕至的地方苦修，沒有與地方政治力量接觸，也很少建立寺院，因此教派至十四、十五世紀就逐漸沒落，終至失傳。

〔參考資料〕王輔仁《西藏佛教史略》；王森《西藏佛教發展史略》；《佛教宗派辭典》；L. A. Waddell《The Buddhism of Tibet》；H. Hoffmann〈Die Religionen Tibets〉（《The Religions of Tibet》）；G. Tucci《Tibetan Painted Scrolls》。

希叟紹曇禪師廣錄

七卷。法澄等編。收在《卍續藏》第一二二册、《禪宗全書》第四十六册。係宋代徑山無準師範的法嗣紹曇的語錄。卷一收錄南宋理宗淳祐九年（1249）正月八日佛隴山的晉院法要，及景定元年（1260）六月九日法華禪寺入院法語，卷二收錄景定五年四月八日雪竇資聖禪寺入院法語，卷三收錄咸淳五年（1269）三月三日瑞巖山開善崇慶禪寺晉院法語，卷四收錄小參、法語及序說，卷五收錄拈古及頌，卷六收錄題、跋、頌，卷七收錄題、贊、小佛事。

其中，在法語部分，有示日本鎌倉幕府之北條時宗之法語；卷六、卷七亦收有其與日本佛教界來往的資料。故此書亦可視爲宋代中日佛教交通史料。

庇立得法會（Pirit）

斯里蘭卡的佛教法會之一。係藉著念誦護身咒（由巴利聖典節錄出的守護文），而祈求禳災除禍的法會。其種類有數種，大抵可分爲：

(1)**瓦魯庇立得（Varupirita）**：辛哈拉語的「瓦魯」，有「回數、次數」的意思。舉行這類型的法會，每次大約需要一小時。有三次、五

次、七次等三類。每次舉行時，早晚各一次。因此，若是「三次的庇立得」，若從早上開始，則當天的早、晚以及隔天的早上各行一次。若從晚上開始，則是當天的晚上，以及隔天的早、晚各一次。五次、七次的法會依此類推。

⑵**徹夜庇立得（Tis päye pirita）：**這是較為盛大的法會。法會從當天的晚上進行到隔日的清晨。所唸誦的經典有《寶經》、《大吉祥經》、《慈經》等等。此上二種都是在信徒家中舉行。

⑶**七日庇立得：**是最隆重的法會，連續在寺院舉行七日。

相傳此種法會之傳承，可追溯到佛陀時代。然其呪術性的性質，是否與佛陀的精神一致，則值得商榷。依據《大史》等書的記載，五世紀時曾有比丘主持過全國性的「庇立得法會」。一般而言，斯里蘭卡的「庇立得法會」並不如天主教的望彌撒那麼莊嚴肅穆，其主要功用也僅在於比丘與在家信徒，或在家信徒彼此間之連絡感情而已。

現代斯里蘭卡佛教界在舉行庇立得法會時，所誦的護身咒（paritta），主要收集在辛哈拉語（錫蘭語）版的《Maha Pirit Pota》一書之中。該書分主要的庇立得（Pirit）與次要的庇立得兩大部份。全書內容，强調眞實語與慈心，並揭示在家佛教徒的生活規範。雖然所强調的最終目標並不是佛教的終極目標——涅槃，但如僅就在家佛教徒的行為規範而言，該書所强調的幾點大體還不算是違背佛教的世間價值標準。

〔參考資料〕 青木保《聖地スリランカ》第一章；高橋壯〈ピリット儀禮〉（前田惠學《現代スリランカの上座部佛教》所收）。

延昌（880～964）

日本天台宗僧。加賀國（石川縣）江沼郡人。幼年出家，登比叡山從圓仁的弟子玄昭學習顯密二教；後從長意受菩薩戒，依仁觀、慧亮受灌頂法，深研密部。受戒後，每晚誦持尊勝陀羅尼百遍，並於每月十五日招集諸僧唱彌陀讚。歷任法性寺阿闍梨、座主及內供奉十禪師、權律師、延曆寺座主、權少僧都、權大僧都、僧正等職，並屢入宮中，為朱雀、村上二天皇加持。康保元年示寂，享年八十五。天元二年（979），敕諡「慈念」。

〔參考資料〕 《日本往生極樂記》；《日本紀略後篇》卷四；《扶桑略記》卷二十六；《阿娑縛抄》卷五十二〈無量壽命決定如來〉；《三國佛法傳通緣起》卷下；《天台座主記》；《僧綱補任抄出》卷上；《諸門跡譜》；《本朝法華驗記》卷上。

延沼（896～973）

五代（或北宋）臨濟宗僧。俗姓劉，杭州錢塘餘杭（浙江省餘杭縣）人。少時魁偉有英氣，博覽羣書。初投杭州開元寺智恭剃髮受具足戒。嘗遊學講肆，習《法華玄義》，修止觀定慧。二十五歲參謁越州（浙江省）鏡清道怤，不契；後參襄州（湖北省）華嚴休靜、汝州（河南省臨汝縣）南院慧顒。後，成為南院的法嗣。

後唐．長興二年（931），住汝州風穴寺，後晉．天福二年（937），應州牧李史君之請，開堂說法。時學徒雲集，法道大振。後漢隱帝乾祐二年（949），汝州太師宋侯捨宅建寺，請師居之。後周．廣順元年（951），獲太祖賜「廣慧寺」匾額。住山二十二年，聲譽頗隆，世稱風穴延沼。北宋．開寶六年八月十五日示寂，年七十八，法臘五十九。有《風穴衆吼集》一卷、《風穴禪師語錄》一卷（收於《古尊宿語錄》卷七）行世。

師對參禪一事，自有見地。嘗云（《景德傳燈錄》卷十三）：「夫參學眼目，臨機直須大用現前，勿自拘於小節。設使言前薦得，猶是滯殼迷封。縱然句下精通，未免觸途狂見。觀汝諸人，應是向來依他作解，明昧兩岐，與爾一時掃却。直教個個如獅子兒，吒呀地哮吼一聲，壁立千仞，誰敢正眼覷著，覷著即瞎却其眼！」

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷十三；《宗門統要續集》卷十一；《嘉泰普燈錄》卷十五；《五燈會元》卷十一；《禪林僧寶傳》卷三；《祖庭事苑》卷六；阿部肇一《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

延壽（904～975）

唐末、五代間之法眼宗僧。字冲元，王姓，本貫江蘇丹陽，後遷餘杭。年十六，曾獻《齊天賦》於吳越王錢鏐。後曾為餘杭庫吏，又遷華亭鎮將，督納軍需。他因為自幼信佛，戒殺放生，擅自動用庫錢買魚蝦等物放生，事發被判死刑，押赴市曹而面無戚容。典刑者怪而問之，他回答說：動用庫錢是為了放生，自己沒有私用一文，於心無愧。因此被無罪釋放，並聽其從龍册寺翠巖禪師出家，時年三十。

當時法眼宗文益的弟子德韶在天台山弘化，延壽前往參學，得到印可。由於文益洞悉當時禪宗學人空疏不通教理的弊病，提倡研究教理，延壽深受影響，在國清寺結壇修「法華懺」，又到金華天柱峯誦《法華經》三年。據《景德傳燈錄》卷二十六及《淨慈寺志》卷八所說，延壽於後周太祖廣順二年（952）住持奉化雪竇寺，從他參學的人很多，其中當不乏深明教理，宗眼明澈的學者，因此《雪竇寺志》有在雪竇寺寫成《宗鏡錄》初稿的說法。

宋太祖建隆元年（960），吳越國忠懿王弘俶見靈隱寺頹廢傾圮，請延壽到杭州主持復興工作，重建殿宇，前後共計一千三百餘間，加以四面圍廊，自山門繞至方丈，左右相通，靈隱因而中興。次年又接住永明寺（即淨慈寺），忠懿王賜「智覺禪師」號，從學的多至二千餘人。《宗鏡錄》一百卷在此寺的演法堂定稿，因此改名為宗鏡堂。開寶三年（970）奉詔於錢塘江邊的月輪峯創建六和塔，高九級，五十餘丈，作為鎮潮之用。當時高麗國王抄讀了《宗鏡錄》，深受啓發，遣使航海來宋齎書執弟子禮，並奉金線織成袈裟、水晶數珠、金澡罐等。延壽為隨同使者前來問道的學僧三十六人印可記莂，法眼宗旨因而弘傳高麗。

開寶七年（974），又入天台山傳菩薩戒，求受者約萬餘人。開寶八年十二月二十四日示疾，越二日晨起焚香趺坐而逝，世壽七十二，僧臘四十二。太平興國元年（976）建塔於大慈山，宋太宗賜額曰壽寧禪院。延壽著作，除《宗鏡錄》外，又有《萬善同歸集》三卷、《唯心訣》一卷、《神栖安養賦》一卷、《定慧相資歌》一卷、《警世》一卷，而以《宗鏡錄》對於後世的影響為最大。

《宗鏡錄》全書約共八十餘萬言，分為三章，第一卷半為標宗章，自第一卷後半至第九十三卷為問答章，第九十四卷至第一百卷為引證章。所謂「標宗」，即「舉一心為宗」。此一心宗，「照萬法如鏡」，《宗鏡錄》的立名，即自此義而來。據卷三十四所說，教是《華嚴》，宗是達摩，因《華嚴》示一心廣大之文，達摩標衆生心性之旨，其實是發揚了法眼的宗旨。因為法眼有《三界唯心頌》和《華嚴六相義頌》。《宗鏡錄》全書在詮釋「一心」處，引用《華嚴經》及賢首宗的理論最多。這是由於賢首宗興起在天台宗和慈恩宗之後，法藏、澄觀博涉教誨而極意談「圓」，重重無盡，圓融無礙的說教，與禪宗門下經常提舉的「佛語心為宗，無門為法門」，互相呼應。有時禪家宗旨得到《華嚴》義理的引證而愈益顯豁，所以禪宗五家宗派最後一宗的開山祖師法眼及其法孫延壽重視華嚴，乃是佛教發展史上必然會出現的現象。

由於法眼宗重視華嚴，所以《宗鏡錄》卷二十四說（大正48・550c）：「此宗鏡內，則無有一法而非佛事。」又卷六十六說（大正48・791b）：「生老病死之中盡能發覺，行住坐臥之內俱可證眞。」這與六祖慧能所說的：「念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住名繫縛。」馬祖道一所說的：「若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心：無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖，只如今行住坐臥應機接物盡是道。」潙山靈祐所說的：「一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉

眼塞耳，但情不附物即得」，並無二致。這「情不附物」的一念心行，可以說是禪宗的特色，也是歷代禪師們行持的心髓，所以他們之中，有的風標超逸，行誼可風，有的自在解脫，坐亡立化，都是從這種涵養而來的。《宗鏡錄》全書，雖然問答聯綿，引證繁富，而千迴百轉也是著眼於此，所以《宗鏡錄》畢竟是藉教明宗的著作，而不是混宗於教的書集。因此在九十幾卷的問答章裏雖然羅列了天台、賢首、慈恩的教義，而只是一味會通，藉以證明心宗的深妙，並沒有料揀異同，解決教理上的問題，這又是《宗鏡錄》的一大特色。

引證章引證了大乘經一二〇種，諸祖語一二〇種，賢聖集六十種，共三百種。其中保存了一些寶貴的文獻。例如：南嶽懷讓和青原行思的兩段法語，都未見於《景德傳燈錄》、《古尊宿語錄》等書。此外在問答章裏所引用的《中論玄樞》、《唯識義鏡》等書，現在皆已失傳，幸而《宗鏡錄》保存一點資料，還能從而考見原書的大概。

延壽的教理宗眼，非常明澈，相傳他又重視淨土法門，未免與六祖惠能所說的：「凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。」有些鑿枘，這又是佛教發展史上不可避免的現象，存而不論可也。（巨贊）

◉附一：延壽「佛語心爲宗」（摘錄自《宗鏡錄》卷一）

問：若欲明宗，只合純提祖意，何用兼引諸佛菩薩言教，以爲指南，故宗門中云：「借蝦爲眼，無自己分，只成文字聖人，不入祖位。」

答：從上非是一向不許看教，恐慮不詳佛語，隨文生解，失於佛意，以負初心。（中略）且如西天上代二十八祖，此土六祖，乃至洪州馬祖大師，及南陽忠國師、鵝湖大義禪師、思空山本淨禪師等，並博通經論，圓悟自心，所有示徒，皆引誠證，終不出自胸臆，妄有指陳。（中略）故圭峯和尚云：「謂諸宗始祖，即是釋迦，經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。」（中略）今且錄一二，以證斯文：洪州馬大師云：「達磨大師從南天竺國來，唯傳大乘一心之法，以楞伽經印衆生心，恐不信此一心之法。」《楞伽經》云：「佛語心爲宗，無門爲法門。」何故佛語心爲宗？佛語心者，即心即佛，今語即是心語，故云「佛語心爲宗」。無門爲法門者，達本性空，更無一法，性自是門，性無有相，亦無有門，故云「無門爲法門」。亦名空門，亦名色門。何以故？空是法性空，色是法性色，無形相故謂之空，知見無盡故謂之色。故云：「如來色無盡，智慧亦復然。」（中略）

南陽忠國師云：故《華嚴經》云：「應觀法界性，一切惟心造。」（中略）

鵝湖大義禪師云：《維摩經》云：「法離見聞覺知。」（中略）

思空山本禪師云：《圓覺經》云：「妄認四大爲自身相，六塵緣影爲自心相。」《楞伽經》云：「不了心及緣，則生二妄想，了心及境界，妄想則不生。」（中略）

是故初祖西來，創行禪道，欲傳心印，須假佛經，以《楞伽》爲證明。（中略）

如《首楞嚴經》云：「圓明了知，不因心念，揚眉動目早是周遮。」如先德頌云：「便是有倍句，動目即差違。」

◉附二：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

延壽關於禪教統一的思想來自宗密，因而他就從「頓悟」、「圓修」上立論。頓爲南宗所特別提倡，圓則指《華嚴》教而言，以南宗的頓悟和《華嚴》的圓修結合起來，就成了延壽全部議論的基礎。延壽自己說：「凡稱知識，法爾須明佛語，印可自心。若不與了義一乘相應，設證聖果，亦非究竟。」他所以要引證佛語，就是要用來印證自己所說所想的是否正確。這也就是他崇拜《華嚴》的原因，因爲就教言，《華嚴》是了義的，一乘的，可謂究竟

了。同時，他還引用歷代祖師語錄來證明自己的看法，特別引用了他所重視的南陽慧忠的話：「禪宗法者，應依佛語一乘了義，契取本原心地，轉相授受，與佛道通。」只要以教來發明心地，自然就會與佛道相通。繼之，他還說：「（上略）縱依師匠，領受宗旨，若與了義教相應，即可依行，若不了義教，互不相許。」這就是說，師徒授受也是以教爲標準的。若與教不符，師徒可以互不承認。由此證明，他是把教放在頭等重要位置的。這樣說法也可上溯到宗密。宗密力主頓悟，但不廢漸修。由宗密這樣的解釋，自然會有慧忠那樣的結論。因爲宗密所說的頓悟並不是指證悟而只是解悟，證悟還需要修習。慧忠所講的悟（契教心地）重在解悟，所以要教的印可，亦即看看解的對不對。

但是，由於延壽過於重視禪教的統一，所以比起宗密的議論更進了一層，以致把教中的一些界限弄模糊了。例如，他對法相唯識部分作了特別詳細的引用，但分不清其間的區別，夾雜了好些似是而非的議論。他把《起信論》也拿來作爲法相唯識學說的骨子，這還情有可原，至於把很明顯的僞書《釋摩訶衍論》（說是龍樹對《起信論》的註解）也與法相唯識一般看待，就將教弄糊塗了。對待禪宗各家也有類似的情形，對北宗他還劃了一個界限，對南宗各家，則加以無原則的調和，無所區別。早在宗密時，即已指出南宗有荷澤、洪州、牛頭三大家，且作了高下之分；到延壽時更有了二系五派，他們之間是有分歧的，而延壽却持混沌一體的看法。因此，他不但對教不清楚，對宗也模糊。在《宗鏡錄》最後引證的一章中，引用各家祖師之說，幾乎辨別不出有何不同之點。這種作法可說是他有意識地在進行調和。這樣，就使得作爲青原一系的後繼者，未能很好地保持這一系的精神，而法眼宗本身也沒有傳幾代就趨向衰竭了，以後倒還是由雲門、曹洞兩派繼承青原系的精神傳承下去的。

延壽本人在提倡禪法的同時，還注意淨土的實踐。這倒表現出他與南嶽系禪師的作風截然不同。南嶽系提倡無著、無作、無修，放任自然，即此爲修道，不再專修何種法門。延壽則作種種修習，據傳記說，他對自己主張的淨土，躬行實踐，非常嚴格，訂出日課，絲毫不苟。他還說：華嚴「圓教宗旨，理行齊敷（即相並安排），悲智交濟，不廢善行（見所著《萬善同歸集》）」。特別發揮了此種主張，這就可以看出，他把禪宗各家看成一樣，但在實行上又提倡以淨土爲主，完全是與南嶽的放任自然，對於好事和壞事都置之不問相對立的。這就顯得禪宗各家在實行上還是有差別，至少兩大系是不同的。

延壽的這些思想對宋代禪師的影響很大，他們一方面打破南嶽與青原的界限，將其理論看成一樣，另方面而又以禪與淨土作爲共同的實踐。這樣做使禪宗擴大在羣衆中的影響倒是很有利的。因爲單純講禪比較奧妙，一般羣衆不易理解，現在和淨土一結合，肯定萬善同歸，這就便於羣衆接受了。

在禪師的思想方面，儘管延壽持調和會通的態度難於看出各家的特殊成就，但也由於會通却使許多問題自然地被提了出來，暴露出來。例如，對於「以心傳心」的心的議論就是如此。宗密認爲，禪宗是「以心傳心」的，但在荷澤神會之前，都是「默傳密付」，所指之心，就不免各有領會。這種傳法很模糊，還有誤入歧途的危險。而神會不惜眉毛（禪家以爲洩露祕密就會得痲瘋病脫落眉毛），指出此心「以知爲體」，猶如水以濕爲體，這就使心體異常明白了。因此，從宗密看來，這是神會了不起的貢獻。延壽仍採取這種解釋，並且十分强調，將各家的議論拼湊起來爲之證明。但是，這樣一來這方面的問題就都提出來了。如以唯識說，萬法不離心，一方面固然會發生石頭也在心內等問題，同時也提出牆壁木石等無情物也是心之一體，心既以知爲性，種種無知之物是否也有知呢？有知即有佛性，無情之物是否也有佛性？以後甚至還提出無情之物也說法

等一連串問題。——這些問題原來是分見於各別著作語錄之中的，如湛然認爲一切無情也有佛性，慧忠認爲無情也在說法（有人問他，爲何聽不到？他答，我也聽不到，因爲無情說法只有無情得聞），但是問題是分散的，現在集中在一起，就又成爲問題了。再後，還把佛性聯繫到善惡行爲上，認爲若善惡行爲同出一心，應同一性，就應有本性善、本性惡，由此有「性惡」之說。闡提無佛性，但有性善爲什麼不會成佛？那是因爲他們無修善；佛有性惡仍然是佛，這是因爲佛無修惡，由是又提出一闡提是否性善或性惡的議論。最後，還發生善惡行爲是否可以同樣地做佛事的問題。總之，延壽採取荷澤知爲心體之說，同時又集中了各家的議論，遂把問題暴露出來。他本人雖只主調和而未能解決，但由此重新引起人們的注意，對以後禪家的思想來說還是有相當影響的。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷二十八；《景德傳燈錄》卷二十六；《禪林僧寶傳》卷九；《佛祖統紀》卷二十六；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》第二十五章；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》第七章；忽滑谷快天《禪學思想史》。

延命法

密教中爲延長壽命，及獲得智慧敬愛而修的祕法。《一切如來金剛壽命陀羅尼經》云（大正20．576b）：「若有善男子善女人，受持念誦每日三時，時別千遍，過現所有惡業因緣短命夭壽，由持此眞言故信心淸淨，業障消滅更增壽命。若有修習三摩地者，現生不轉父母生身，獲五神通，凌空自在。」

此修法有二種。一單稱延命法，爲六種法之一。以延命尊（即二臂金剛薩埵）爲本尊。一稱普賢延命法，以二十臂普賢延命尊爲本尊，分別築構四天王壇，點四十九燈；護摩時以骨婁草爲相應物，且需有二十位伴僧。普賢延命尊亦即安於胎藏曼荼羅遍知院的大安樂不空眞實菩薩。此外，又有如法延命法、普賢法及金剛薩埵法。前者是依普賢延命法而修的極祕法；後二者的本尊、修法等則與前述二種延命法極爲相似，故常被混同。故《薄草紙》中以普賢、金薩二菩薩作爲理智二體，認爲延命、金薩二法是就智體而言，普賢延命、普賢二法則攝屬於理體。

密教中延命的思想甚强，除上述的延命菩薩等外，尚有延命地藏、延命觀音等；修法上又有壽命經法、延三七歲法等。就中，延三七歲法，是依善無畏所傳准胝觀音大道場法而修的。依其功力可增長三七（二十一）歲的壽命，故稱延三七歲法。

又，藏傳佛教的延壽修法亦有多種，可分二類：

⑴修專求長壽的本尊法，持誦專門用以延壽的咒：如《聖六字增壽大明陀羅尼經》、《佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經》、《佛說延壽妙門陀羅尼經》等，皆爲祈壽法之經典。此類大體相當於前此所述之二種。

⑵修數息、瓶息等氣功：如宗喀巴《密宗道次第論》引《律生經》言：「住定瑜伽師，乃至億等數，無聲恒念誦，無聲誦十萬，圓滿修行者，雖年壽已盡，五年活無疑。恒應於晨起，數風一千遍，是故風瑜伽，常應安住定。」

〔參考資料〕 《覺禪鈔》〈延命法卷〉、〈普賢延命法卷〉；《阿娑縛抄》卷八十七〈普賢延命卷〉、卷八十八〈普賢延命法日記卷〉、卷九十〈如法延命日記卷〉。

延福寺

㈠位於浙江省武義縣西南三十三公里的陶村：初建於五代後晉．天福三年（938）。今位列重要文物保護區，寺中珍藏頗多貴重文物與建築，其中，正殿建於元．延祐四年（1317），內外牆壁上有十八幅規模較大且保存完整的詩畫。此外，另有大鐵鐘（宋．寶祐三年鑄）、兩塊記載寺史的石碑，以及經幢與石佛等。

㈡位於內蒙古阿拉善左旗巴彥浩特鎮：始建於清．乾隆八年（1743），二十五年曾重修。原爲阿拉善旗王府的家廟。位於王府旁，因此

又稱喬門廟。寺內建築兼具蒙、漢兩種藝術風格，布局嚴謹，工藝精巧。現存主要建築有山門、大殿及東西配殿，殿內保存有完好的塑像及彩繪畫像。

延壽堂

指禪林中，收容老病者的堂宇。又作無常堂（院）、涅槃堂、省行堂、重病閣、將息寮。所謂延壽堂，係取祈求延長法身慧命及色身壽命之意。至於名爲省行堂，則取「省察行苦，以興悲智」之意。

《釋氏要覽》卷下云（大正54·306b）：「祇桓西北角，日光沒處爲無常院。若有病者當安其中，意爲凡人內心貪著房舍衣鉢道具，生戀著心，無厭背故，制此堂令聞名見題，悟一切法，無彼常故。」又，《四分律刪補行事鈔》卷下四〈瞻病送終篇〉云（大正40·144a）：

「其堂中置一立像，金箔塗之，面向西方。其像右手舉，左手中繫一五綵幡，脚垂曳地。當安病者在像之後，左手執幡脚，作從佛往淨刹之意。瞻病者燒香散華莊嚴病者，乃至若有屎尿吐唾，隨有除之，亦無有罪。」

延壽堂之職掌爲看護病僧、掌理堂內日常湯藥等五味之供需、洗濯床席衣被，或勸化施主措辦等事宜。擔任此職者，稱爲延壽堂主（又稱涅槃頭），略稱堂主。據《禪苑清規》卷四所載，堂主一職應請寬心耐事、道念周旋，安養病僧而善知因果者擔任。此外，禪宗也稱火葬場爲延壽堂。

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷四；《黃檗清規》；《禪林備用清規》；《禪苑清規》卷六；《幻住清規》；《禪林象器箋》〈殿堂門〉、〈職位門〉。

延曆寺

日本天台宗總本山。位於滋賀縣大津市坂本本町，又稱比叡寺、比江寺、比叡山寺、山門、叡山等，山號比叡山。延曆四年（785）七月，傳教大師最澄登比叡山結草庵，修道業。七年，創根本中堂，安置自作的藥師佛像，名比叡山寺，後改號一乘止觀院，此即本寺的濫觴。

延曆二十三年（804）最澄入唐參學。翌年返國，奉勅建大伽藍，乃開天台法華宗。且爲鎮壓帝京的鬼門，而以本寺爲鎮護國家的道場。弘仁十三年（822），本寺在最澄示寂後，獲准設立大乘戒壇。翌年受賜「延曆寺」匾額。爾後義眞（第一任天台座主）、圓澄、圓仁等續建諸堂。清和天皇貞觀元年（859）圓珍再興園城寺，作爲天台別院，於是伽藍逐漸完備。最盛時曾有三塔、十六谿、三千餘坊。在教學方面，除兼學圓密禪戒外，淨土思想亦頗發達，使本寺發展成一綜合佛教道場。開創鎌倉時代新佛教的祖師如良忍、法然、親鸞、日蓮等人，多曾到此修學。故深受桓武、嵯峨等歷代天皇的尊崇。

本寺住持稱爲天台座主。在第十三世之前，天台座主多爲智證（圓珍）派門徒擔任，故該派聲譽頗盛，後因第十八世良源極力擴張慈覺（圓仁）派勢力，以及永祚元年（989）智證派余慶任第二十世座主時，遭慈覺派門徒抗拒，乃生起永祚宣命之亂。智證派門徒遂於正曆四年（993）移居三井園城寺。從此山門（延曆寺）、寺門（園城寺）紛爭不已。當時山上僧徒爲維護莊園而組織僧兵，稱爲山法師，並常與園城寺法師、南都衆徒（奈良法師）交戰，並橫行於京都一帶，令朝廷幕府甚爲苦惱。元龜二年（1571）因與織田信長衝突，全山遭焚毀，僧徒死傷頗多。其後，藥樹院全宗、正教坊詮舜等人獲得豐臣秀吉、德川家康的支持，乃重建諸堂，使該山大致恢復舊觀。迄今爲止，亦仍爲日本佛教之最大道場。

全山可分成三塔：

(1)**東塔**：又稱東塔止觀院。以最澄所創之置有本尊藥師如來及日光、月光菩薩、十二神將等像的根本中堂爲中心。另有大講堂（義眞所創，爲舉行六月會、十一月會、廣學豎義會等之處）、大乘戒壇院（義眞所創，又稱戒壇院

、一乘戒壇院、法華戒壇院，是授圓頓戒的壇場）、文殊樓院（又稱一行三昧院，圓仁所創，仿唐代五台山之風）、前唐院（圓仁的舊居）、總持院（圓仁所創，又稱法華佛頂總持院）、淨土院（最澄的廟所，仿唐代五台山竹林寺之風格而建）、無動寺明王堂（相應所創，置有檢校）、大乘院（慈鎭舊蹟，親鸞修學地）、檀那院（覺運住處）、五智院（圓仁的廟所）等堂宇。

⑵**西塔**：置院主一職。以圓澄所建的釋迦堂爲中心。此堂又稱轉法輪堂，奉安本尊釋迦如來及文殊、普賢、四天王等像。西塔大衆皆在此修長講、法華法、八字文殊法、不動法等。此外，又有相輪樑（最澄所建，又稱淨菩提心無垢淨光摩尼幢相輪樑，納《法華經》、《大日經》等二十三部五十八卷）、法華堂、常行堂（兩堂之間有曲折的迴廊）、椿堂（聖德太子遺蹟）、黑谷青龍寺（位釋迦堂之北，爲良源所創，係法然、眞盛的修行地）、寶幢院、琉璃堂等處。

⑶**橫川**：置長吏一職。以圓仁所創的橫川中堂爲中心。此堂又稱首楞嚴院，安有本尊聖觀音及脇士毗沙門天、不動尊。另有四季講堂（原稱定心房，今俗謂大師堂，爲良源的住處）、慧心院（源信的住處）、定光院（日蓮修學地）、生源寺（最澄誕生地）、華藏院（曹洞宗祖道元剃髮處）、滋賀院（延曆寺本坊）、日吉神社（奉祀山王權現）、讀佛堂等處。

此外，本寺的門跡寺院有妙法院、青蓮院、三千院（合稱天台三門跡）、曼殊院、毗沙門堂、輪王寺等。寺中所藏有銅造釋迦如來坐像、木造千手觀音立像、絹本著色天台大師像一幅、《天台法華宗年分緣起》一卷、《六祖惠能傳》一卷等，多屬日本國寶。

〔參考資料〕 《九院佛閣抄》；《山門堂舍記》；《叡岳要記》；《叡山大師傳》；《慈覺大師傳》；《智證大師傳》；《天台座主記》卷一、卷二。

延年轉壽

指以己之定力、功德力，或依諸佛、菩薩等之加持力，而得全壽或延長壽命。又稱延年、延命、續命、延壽、延壽命。如《阿毗達磨發智論》卷十二、《俱舍論》卷三所述，阿羅漢爲利益安樂他人、使聖教久住於世、令自己延年益壽，乃布施衣鉢等資具而入定。《右繞佛塔功德經》、《造塔功德延命經》亦謂，若禮拜或造作佛塔，可免遭橫死，福壽綿長。又，淨土門謂行者可藉念佛三昧延年益壽。

在印度，延年轉壽的思想早已存在。至於我國，道教信仰中即有增壽益算的思想。民間也有鼓吹延命的僞經如《延壽命經》、《續命經》、《壽生經》等相繼出現。在佛教界，善導的《觀念法門》也闡述蒙佛與聖衆護念，能得延年轉壽、長命安樂。此或係受當時盛行的延命思想所影響。由於此等思想的發達，於是延命地藏、延命觀音、延命普賢等延命菩薩的信仰亦相繼出現，並發展成爲密教的重要修法之一。

〔參考資料〕 《經律異相》卷二十二；《大毗婆沙論》卷一二六；《安樂集》卷下；《選擇集》卷下；《覺禪鈔》〈延命卷〉；《阿娑縛抄》卷七十四〈普賢延命卷〉。

延命地藏

指以延命利生爲誓願的地藏菩薩。《地藏菩薩本願經》卷上云（大正13・782c）：「若有女人厭是醜陋多疾病者，但於地藏像前志心瞻禮，食頃之間，是人千萬劫中所受生身相貌圓滿，（中略）若未來世有男子女人，久處床枕，求生求死了不可得，或夜夢惡鬼乃及家親，或遊險道，或多魘寐，共鬼神遊，日月歲深轉復尪瘵，眠中叫苦，慘悽不樂者，（中略）但當對諸佛菩薩像前，高聲轉讀此經一遍，或取病人可愛之物，或衣服寶貝莊園舍宅，對病人前高聲唱言，我某甲等爲是病人，對經像前捨諸等物，（中略）是人命終之後，宿殃重罪至於五無間罪，永得解脫。」

此外，流行於民間的《延命地藏經》，被

認爲是僞經。又「延命地藏」一詞不見於經軌，其現聲聞形，半跏坐於蓮台，右手持錫杖，左手捧寶珠的形像也與《地藏菩薩儀軌》所說不同。

〔參考資料〕《寂照堂谷響集》卷二。

延曆僧錄

十卷。唐・思託著。日本・延曆七年（788）完成。爲日本最古的高僧傳。

著者思託，我國八世紀之天台宗僧，俗姓王，沂州（山東省）人。從大雲寺鑑眞出家，研究天台宗與律宗，兼通文學。嘗住台州開元寺、天台山國淸寺。後隨鑑眞赴日，輔其教化。著有《上宮聖德皇太子菩薩傳》、《大唐傳戒師僧名記大和上鑑眞傳》。

本書的特色是除了集錄從欽明朝至延曆年間的鑑眞、道璿等高僧外，並收錄聖武天皇、光明皇后、藤原不比等、石上宅嗣、佐伯今毛人等在家人的傳記。今雖不傳，但其逸文散見於《東大寺要錄》、《扶桑略記》及宗性所撰《日本高僧傳要文抄》等書。爲研究日本奈良朝佛教的珍貴史料。

延寶傳燈錄

四十一卷。日本・卍元師蠻著，延寶六年（1678）完成，寶永三年（1706）刊行。爲收錄日本約一千名禪僧、居士之傳記、法系、法語、詩偈的著作。收在《大日本佛教全書》第六十九、七十册。

著者卍元師蠻（1626～1710），日本臨濟宗僧。俗姓熊澤，號獨師，相模國（神奈川縣）小田原人。十八歲出家，爲京都妙心寺默水龍器的法嗣。嘗住美濃（岐阜縣）加納盛德寺、常陸（茨城縣）淸音寺等剎。寶永七年二月十二日示寂，年八十五。著有《本朝高僧傳》、《東國高僧傳彈誤》等書。

本書係師蠻遍訪諸山耆宿、江湖禪友，蒐羅列祖的語錄、行狀、碑文、塔銘等史料，仿宋・道原的《景德傳燈錄》而撰。其內容依列祖出世年代的先後及師資付法的次第編纂。卷首有自序、凡例、總目錄；卷一收菩提達摩至天祐思順等七人；卷二收東福圓爾至無本覺心等六人；卷三收建長蘭溪至西磵子曇等九人；卷四收一山一寧至明極楚俊等七人；卷五收竺僊梵仙至關西義南等十一人；卷六收中岩圓月以下五位中國傳法僧，以及榮西的黃龍派僧；卷七至卷九收永平門下弟子。

卷十至卷十四收聖一派僧；卷十五收法燈派僧；卷十六、十七收大覺派僧；卷十八收兀庵、佛源二派僧；卷十九收佛光派僧；卷二十、二十一收大應派僧；卷二十二收大通、一山二派僧；卷二十三至卷二十六收夢窗派僧；卷二十七收宏智、焰慧、大鑑、幻住四派僧；卷二十八至卷三十二收大德、妙心二派僧；卷三十三收拾遺；卷三十四收他宗歸讚；卷三十五收聖帝聖后、武家居士；卷三十六收廣語；卷三十七收拈古；卷三十八收頌古；卷三十九收偈讚；卷四十收雜著。爲研究日本禪宗史的重要資料。

役小角

相傳爲日本「修驗道」教派的創始者。又稱役君、役公、役行者、小角仙人、役優婆塞。生卒年不詳。自幼穎悟，敬信三寶，又善於呪術。年三十二，上葛城山（奈良縣）。於岩窟中安置金銅孔雀明王像，草衣木食、持呪觀法三十餘年，感得藏王權現、法起菩薩、大峯八大金剛童子等。其後，足跡遍至紀伊（和歌山縣）、攝津的高山大嶽。文武天皇三年（699），因弟子韓國連廣足的讒言，以其傳佈惑世妖言爲由，流放伊豆（靜岡縣）。大寶元年（701）獲赦，時年六十八。其後，不知所終。寬政十一年（1799），追諡「神變大菩薩」。

◉附：《元亨釋書》卷十五〈役小角傳〉（摘錄）

役小角者，賀茂役公氏，今之高賀茂者也

，和州葛木上郡茆原村人。少敏悟博學，兼鄉佛乘，年三十二，棄家入葛木山，居巖窟者三十餘歲，藤葛爲衣，松果充食，持孔雀明王呪，駕五色雲優遊仙府。驅逐鬼神以爲使令，日域靈區修歷殆徧。一日告山神曰，自葛木嶺跨金峯山，其間危嶮，雖苦行者猶或艱，汝等架石橋通行路。衆神受命夜夜運巖石，督營構。小角呵神曰，何不早成。對曰，葛城峯一言主神其形甚醜，難晝役，待夜出，以故遲耳。小角促一言主，一言主不肯，小角怒呪縛繫之深谷。一言主託宮人曰，我是管逆寇之神也，竊見役小角潛窺國家，不急治殆乎危。宮人以聞。文武帝下勑召小角，小角騰空飛去，不得追捕，官吏設計略收其母，小角不得已自來就囚，便配豆州大島。居三年晝守禁而居，夜必登富士山，行道踏海而走猶行陸，其疾飛鳥不可及也，黎明歸島。大寶元年放迴，近京師淩虛飛去。小角嘗在攝州箕面山，山有瀧，小角夢入瀧口謁龍樹大士，覺後構伽藍，自此號箕面寺爲龍樹淨刹。世曰小角自坐草座，載母於鉢泛海入唐。

贊曰。道德全者鬼神不得而窺矣，役君神異可謂不測者焉。然遭神誣受竄謫，豈呪力有未充之處與。古記曰，道昭師在唐時，五百羣虎共來作禮，一虎人語曰，新羅山中衆虎之所伏也，願師赴山導我暴獰。昭默受請，乃至彼講《法華》。羣虎側聽，其中有和語者進曰，我是日本國役小角也。昭愕然問曰，何在此？對曰，本國神曲諂，是以我遁去化異類耳。然或又有往矣，亦可以爲善應無方之一端矣。而此事年代少乖，故我不繫本章，疑又役之放逐古史有誤乎。方今攀大峯之嶮巇，撥葛嶺之深邃者，皆祖述于役，不以形服而易懷也。嗚呼！役之化迹盛乎哉。

〔參考資料〕《續日本紀》卷十一；《本朝高僧傳》卷六十九。

快全（？～1424）

日本眞言宗僧。丹後（京都）人，字賢智。爲宥快之入室弟子；稱教相之名人，論場之隼鷹，學譽日高。初寄宿大樂院，後住釋迦文院，大建教幢。應永十四年（1407）夏，代表高野山，與無量壽院長譽同赴南都興福寺，傳習維摩、法華二會而返。歸山後，於伽藍山王院始行竪精義大會；時，竪者爲長譽，精義者爲宥快，證義者爲快全。其後，又任壺坂寺學頭、吉野學頭等職。

應永三十一年示寂，享年六十餘歲。門人有觀舜、行願等。著述亦多，其中頗多爲宥快所說之記錄。撰有《御手印緣起聞書》一卷、《大疏傳受鈔》十八卷、《小六帖口傳》一卷等書。

快道（1751～1810）

日本新義眞言宗僧。字林常，上野國（羣馬縣）勢多郡人。自幼投相應寺出家，及長，於大和國（奈良縣）長谷寺學法三十年，精通密教和性相、唯識、俱舍等學。與法住、戒定並稱該寺的天明三哲。享和元年（1801）五月，在長谷總持院、歡喜院諸刹，校訂刊行祕密儀軌四十四部四十八卷，至翌年完成。此稱爲享和儀軌。後住武藏國浦和玉藏院時，常往江戶傳通院、湯島根生院等地弘法，名聲頗著，人稱江戶第一。文化七年二月二十一日示寂，年六十。

師天性豪邁，不拘小節，常從事著述。其有關俱舍論、唯識、因明方面的著作甚多，有《七十五法念流鈔》一卷、《入阿毗達磨論玄談》一卷、《俱舍玄談》一卷、《因明疏詳定記》一卷、《玄奘唯識量緣》一卷等。

〔參考資料〕《縮刷大藏經目錄》；《新義眞言宗史》。

快慶

日本鎌倉初期慶派的「佛師」（佛像雕刻師）之一，籍貫不詳，法名安阿彌，又稱越後法橋、丹波講師。爲康慶的弟子，曾參與南都東大寺、興福寺等造佛工事。其作品在寫實之

外，亦流露出穩健優雅的獨特風格，被稱爲「安阿彌樣」。氏對後世佛像雕刻影響頗大。現存代表作有東大寺僧形八幡神坐像與金剛力士像、淨土寺阿彌陀三尊像、京都大報恩寺十大弟子像、高野山光台院阿彌陀三尊像等。生卒年不詳，或謂歿於建長五年（1253）。

〔參考資料〕《大佛師系圖》；《下學集》；《東大寺續要錄造佛篇》。

志玉（1383～1463）

日本華嚴宗僧。字總圓，號渡西、淡宗。七歲投金澤稱名寺總融出家，研究律、華嚴，頗有聲譽。應永二十四年（1417）到中國，受明成祖之命在宮中講《華嚴經》，獲賜號普一國師。五年後，攜經書、法具返回日本。歷住東大寺戒壇院、相模極樂寺、稱名寺、阿彌陀寺、加賀大華嚴寺、京都高山寺、讚岐屋島寺等剎，宣講《華嚴經》。曾得稱光天皇賜國師號，後重建屋島寺，交予弟子普開管理。寬正四年圓寂於栂尾高山寺，享年八十一。

〔參考資料〕《招提千載傳記》卷中；《律苑僧寶傳》卷十四；《本朝高僧傳》卷十八。

志遠（768～844）

唐代天台宗僧。俗姓宋，汝南（河南省汝陽縣）人。自幼喪父，母常誦《法華經》，故自幼即受佛法薰習。及長，識度明敏，爲鄉黨所重。年二十八辭親從師，深究荷澤宗幽旨，後遍參諸方名德八年，然猶凝滯不得解。時聞天台宗學賅通妙理，定慧雙融。遂往五臺山大華嚴寺，習天台教法。

師精進道業，臥不解衣，日僅一食。常以四種三昧磨鍊身心，更專修法華三昧及一心三觀。其戒行清高，志超物外，甚受遍山諸寺之耆宿敬重。開成五年（840）嘗與入唐日僧圓仁論議。會昌四年（844），排佛之難起，師忽絕食數朝，並暢說法要。二月十七日更愷切訓示門人，而於大眾稱念佛號聲中，奄然示寂。年七十七，僧臘四十八。弟子有元堪等人。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷七；《入唐求法巡禮行記》卷三；《佛祖統紀》卷二十四；《釋門正統》卷三；《六學僧傳》卷七。

志德（1235～1322）

元代僧。山東東昌人，俗姓鄒。號雲巖。十二歲受經於開元寺海聞，後聞法照禧大弘慈恩宗旨於龍興寺，徑從之學而盡得其蘊。至元二十五年（1288），世祖召見，賜宴并紫方袍，命主天禧、旌忠二剎。爾後常講《法華》、《華嚴》、《金剛》、《唯識》等疏。三十一年，賜號「佛光大師」。師居天禧三十餘年，一衲一履終身不易，過午不食，夜則危坐達旦。以苦誦喪明，忽夢梵僧迎居內院高座，空中散花如雨。後示微疾，至治二年二月七日猶誦經不輟，旋辭眾安坐而化，世壽八十八。塔江寧張家山，學士趙孟頫爲銘。

〔參考資料〕《釋鑑稽古略續集》卷一；《大明高僧傳》卷二。

志磐

南宋天台宗山家派僧，佛教史家。籍貫、生卒年均不詳。號大石。精通天台教觀，亦擅詞藻。嘗住四明（浙江餘姚）福泉寺，弘宣教綱。鑑於佛祖傳授記載之不備，乃於寶祐六年（1258）撰《佛祖統紀》，敍述天台九祖諸祖列傳及諸宗立教之事蹟；歷時十二年始成。後更致力於該書〈會要志〉四卷之刊板。又嘗力排山外異說，作〈宗門尊祖議〉一篇，以紹隆正統，顯揚大教。另著有《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，並重修宗鑑之《釋門正統》。

〔參考資料〕《佛祖統紀》序；《佛祖統紀刊板後記》。

志度寺

屬日本眞言宗善通寺派（一說御室派）。位於香川縣大川郡志度町。又名清淨光院，山號補陀洛（落）山，爲四國遍路第八十六號札

所。本尊是十一面觀音。

依本寺之寺傳所載，本寺係推古天皇三十三年（625）所創。然據《志度寺緣起》，則是持統天皇八年（694）藤原房前所建。爾後屢有修葺。元曆二年（1185）二月源平合戰之際，於屋島落敗的平軍曾暫居本寺。天正年中（1573～1591），遭兵亂焚毀。慶長九年（1604）之後，先後有生駒近規、生駒元俊、松平賴重等人重建本寺宇。

本寺現有本堂、大師堂、藥師堂、焰魔堂、地藏堂、鐘樓、仁王門等建築。寺中所藏有絹本著色志度寺緣起圖繪六幅、絹本著色十一面觀音像一幅、木造十一面觀音兩脇士立像三尊等，均為日本國寶。

〔參考資料〕《源平盛衰記》卷四十三；《平家物語》卷十八；《全讚史》。

忍（梵kṣāntī，巴khantī、khanti，藏bzod-pa）

㈠六波羅蜜或十波羅蜜之一。或譯為羼提、忍辱。如《摩訶般若波羅蜜經》卷一云（大正8・219a）：「心不動故應具足羼提波羅蜜。」即將心靜止於眞理上不為其他惱害、侮辱所動。有二忍、三忍、四忍、五忍、六忍、十忍等之分類。

「二忍」，即生忍與法忍。「三忍」為：耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍。「四忍」為：無生法忍、無滅忍、因緣忍、無住忍。「五忍」即：伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍。「六忍」為：信忍、法忍、修忍、正忍、無垢忍、一切智忍。「十忍」為：隨順音聲忍、順忍、無生法忍、如幻忍、如焰忍、如夢忍、如響忍、如電忍、如化忍、如虛空忍。

㈡在阿毗達磨及唯識學體系中，「忍」屬加行道順抉擇分，為四善根位的第三善根位。又稱忍位、忍法。

⑴依阿毗達磨所說，忍為煖位、頂位善根成熟時所生之善根，忍可四諦之義此為最勝，是不再退墮惡趣之位。有下中上三品。下品之忍與頂位相同，具觀察四諦之境，具修十六行相。中品之忍為漸次減少其所緣與行相，最後以審慮及決定二心思惟欲界苦諦之境。上品之忍僅一剎那修欲界苦諦一行相，不相續，直入世第一法。或說四善根中，煖、頂二位是下品，忍位是中品，世第一法位是上品。

⑵依唯識家所說，在煖、頂二位斷所取；在忍位，心住於能取行相之唯識；在世第一法位時斷能取。

◉附一：印順《金剛般若波羅蜜經講記》（摘錄）

忍不但忍辱，還忍苦耐勞，忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：忍受人事間的苦迫，叫生忍；忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍；忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。常人所不易忍的，即受人的欺虐等，所以經中多舉忍辱為例。不論世間事或出世大事，在實行的過程中，身心的、自然的、人事的，都有種種的糾纏、困難。尤其是菩薩發大心，行廣大難行，度無邊眾生，學無量佛法，艱苦是必然不免的。為眾生而實行利濟，眾生或不知領受，或反而以怨報德，在這情形下，如不能安忍，那如何能度眾生？所以為了度生，成佛大事，必需修大忍才能完成。忍是强毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境，惡勢力所屈伏。受得苦難，看得徹底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。所以，忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！

佛告須菩提：般若是第一波羅蜜，即具足六波羅蜜。例如忍辱波羅蜜，在與般若相應而能深忍時，即能忍的我，所忍的境與忍法，都不可得，所以即非忍辱波羅蜜。能如此，才能名為忍波羅蜜。

◉附二：〈十忍〉（編輯組）

㈠指菩薩斷無明惑，證諸法本來寂然時，所得的十種安住心。依新譯《華嚴經》卷四十四及《大乘義章》所述，此十忍即：

⑴**音聲忍**：聞說一切眞實法不驚不怖，信解愛樂，專心憶念修習安住。

⑵**順忍**：於諸法思惟觀察，平等無違，隨順了知，令心淸淨。

⑶**無生法忍**：觀一切法無生無滅平等寂靜。

⑷**如幻忍**：觀一切法皆如幻，一備一切，一切成一，因緣虛集無有定性。

⑸**如焰忍**：覺悟世間一切如熱時之炎，誑相虛集無有眞實。

⑹**如夢忍**：解知世間一切如夢之所見，非有非無，不可壞不可著。

⑺**如響忍**：知一切法皆如響，不由內出不由外出，但從緣起。

⑻**如影忍**：如電光照諸色像毫無分別。

⑼**如化忍**：知世間一切法如世之化法，非有非無。

⑽**如虛空忍**：知一切法如虛空之寂而無所有，如虛空之體性淸淨。

以上十忍中的最初三忍，相當於《無量壽經》卷上所說的音聲忍、柔順忍、無生法忍，以及《月燈三昧經》卷二的隨順音聲忍、思惟隨順忍、修習無生忍。

㈡菩薩行中的十忍：

⑴**內忍**：謂對飢渴、寒熱、憂悲、疼痛等身心的苦惱能自忍受，不感苦惱。

⑵**外忍**：對種種惡言罵詈，毀及自己或父母、眷屬、師長、同學、三寶等不生瞋恚。

⑶**法忍**：對諸經所說微妙幽深之法義，不驚不怖。念言我若不知悉此等法義，不能獲得菩提，勤求諮問讀誦。

⑷**隨佛教忍**：瞋惱毒心起時，思惟此身由何而生，或法相因何緣起，了不見所從生，不見所緣起。作是思惟已，瞋怒之心即便減少。

⑸**無方所忍**：不分晝夜，此方彼方，於一切時一切方常生忍心。

⑹**修慮處忍**：以平等心忍一切人，不問其尊卑親疏。

⑺**非所爲忍**：非爲事緣、怖畏、行恩、順世及慚愧等而忍，而是無所爲而修忍。

⑻**不逼惱忍**：若有人來起發瞋恚亦忍，不起發瞋恚亦忍。

⑼**悲心忍**：受衆生罵辱毀惱，不起瞋恚，反起悲心憐憫之。

⑽**誓願忍**：憶往昔於諸佛前，嘗發拔濟衆生之誓願，自忖我今不能忍，不僅不能自度，更不能利他，故對一切事緣，不生瞋恚。

如是諸忍，若無所乏少，悉皆具足成就，始堪耐衆苦，精進修行。又據《無量壽經》卷上載，法藏菩薩於因位修行時，以具足如是諸忍，故能代一切衆生受苦，成就願行。

㈢通教菩薩觀五陰三界、因果二諦等法所成就的十忍。即：

⑴**戒忍**：謂由觀色陰，而不犯禁制，即得戒忍。

⑵**知見忍**：謂由觀識陰，了知一切諸法邪正之見，皆從識心而生，即得知見忍。

⑶**定忍**：謂由觀想陰，不起亂思，即得定忍。

⑷**慧忍**：謂由觀受陰，無苦樂相，即得智慧忍。

⑸**解脫忍**：謂由觀行陰，無造作相，即得解脫忍。

⑹**空忍**：謂由觀三界苦果，無有實體，即得空忍。

⑺**無願忍**：謂由觀三界苦因，皆悉空故，即得無願忍。

⑻**無相忍**：謂由觀三界因果之法皆空，即得無相忍。

⑼**無常忍**：謂由觀俗諦之境，一切有爲之法，悉皆虛幻，即得無常忍。

⑽**無生忍**：謂由觀眞諦之境，是無爲法，諸念不生，即得無生忍。

〔參考資料〕《發智論》卷一；《大毗婆沙論》卷三、卷五、卷七；《雜阿毗曇心論》卷五；《俱舍論

》卷二十三；《順正理論》卷六十一、卷六十二；《瑜伽師地論》卷二十五；《阿毗達磨雜集論》卷十三；《成唯識論》卷九；《唯識三十頌釋》；《中邊分別論釋疏》。

忍向（1813～1858）

日本法相宗僧。初名忍鎧，字月照，號松間亭、無隱庵、菩提樹園。大阪人。爲醫師玉井鼎齋之子。十五歲投京都清水寺成就院藏海出家，二十三歲住持成就院。常慷慨評論時事，闡述尊王大義。安政元年（1854）二月，將該院交於其弟信海掌管，雲遊四方，觀察世局。時日本國內因日美通航，時人多高唱尊王攘夷，師遂與西鄉隆盛、近衛忠熙等人企圖勤王。後遭幕府追緝，避至鹿兒島。安政五年十一月十七日，泛舟至錦江灣，與隆盛相擁投海，隆盛獲救而師亡，年四十六。明治二十四年（1891）十二月獲追贈正四位。

〔參考資料〕《月照上人傳》；《月照物語》；《維新柱石僧月照傳》；《勤王烈士傳》；《攝信上人勤王護法錄》。

忍成（1822～1882）

日本眞宗高田派僧。俗姓松山。字廓然，號桃蹊，伊勢國三重郡內部村人。十歲於高田派本山出家，翌年喪父，後任上品寺住持。嘗從法梁、忍阿研究宗學，且創家塾「和敬寮」教授學徒。明治維新時，因廢佛毀釋之論盛行，師遂與諸宗名匠奔走斡旋，努力護教。明治二年（1869）任高田派鑑學，十二年升爲講師，獲賜號闡教院，屢屢奉命巡教諸方，大振法化。明治十五年六月八日示寂，年六十一。著有《淨土文類聚鈔講錄》五卷、《教行信證講錄》四卷、《愚禿鈔講錄》三卷、《論註講錄》二卷等書。

忍性（1217～1303）

日本律宗僧。字良觀，大和國（奈良縣）磯城郡磯城島人。十六歲於額安寺出家，翌年入東大寺受戒，其後師事叡尊、覺盛，深究戒學。建長四年（1252）至常陸國淸涼院講說戒律，復應北條時賴、北條長時、北條業時之請，爲鎌倉光泉、極樂二寺開山。嘗住和泉般若寺、攝津多田寺、多寶寺、永福寺、明王寺、東大寺、四天王寺諸刹。任長老、別當、大勸進等職。文永八年（1271）與日蓮對立而訴諸幕府，時謂龍口法難。

師天性仁慈，不喜名利，常以護持三寶爲己任。畢生從事社會救濟事業，如創設療病院、施藥院、悲田院、敬田院等。樂於救助貧病者，並造橋築路、修建及設立伽藍、造佛塔、祈雨、禁斷殺生，世稱醫王如來。嘉元元年七月十二日示寂，年八十七。嘉曆三年（1328）後醍醐天皇追贈菩薩號。

〔參考資料〕《性公大德譜》；《元亨釋書》卷十三；《東國高僧傳》卷十；《本朝高僧傳》卷六十一。

忍辱（梵kṣānti，巴khantī、khanti，藏bzod-pa）

六波羅蜜之一，十波羅蜜之一。音譯羼提、羼底、乞叉底；意譯作安忍或忍。即心能安住而堪忍侮辱或惱害。《大乘義章》卷十二云（大正44・705b）：「言羼提者，此名忍辱。他人加毀名之爲辱，於辱能安目之爲忍。」《瑜伽師地論》卷五十七謂忍辱有三種行相，即不忿怒、不報怨、不懷惡。蓋梵語kṣānti，係由語根kṣam（有「忍」之義）而來的女性名詞，故有忍耐或安忍之意。此忍辱爲世間、出世間及大乘、小乘等所尊崇之法。尤其大乘對之最爲重視，並以之爲六波羅蜜之一，係菩薩必須修行的要目。

依《大智度論》卷六所說，忍有生忍、法忍二種：

⑴**生忍**：謂衆生雖加種種惡，心不瞋恚；又給與種種供養，心亦不歡喜；且觀衆生無初、中、後，不墮常、斷二邊，不生邪見。

⑵**法忍**：於甚深法中心無罣礙。

《優婆塞戒經》卷七〈羼提波羅蜜品〉，

則謂忍有世、出世二種，文云（大正24・1072c）：「忍有二種，一者世忍，二者出世忍。能忍飢渴寒熱苦樂，是名世忍。能忍信戒施聞智慧正見無謬，忍佛法僧，罵詈、撾打、惡口、惡事，貪瞋癡等悉能忍之，能忍難忍、難施、難作，名出世忍。」其下文又謂聲聞緣覺所行之忍辱唯是忍辱，非波羅蜜。唯獨菩薩所行之忍辱乃能稱忍辱波羅蜜。即以四句分別忍辱與忍辱波羅蜜（大正24・1073a）：

「是忍辱非波羅蜜者，所謂世忍，聲聞緣覺所行忍辱。是波羅蜜非忍辱者，所謂禪波羅蜜。亦是忍辱亦波羅蜜者，所謂若被割截頭目手足，乃至不生一念瞋心，檀波羅蜜、尸波羅蜜，般若波羅蜜。非忍辱非波羅蜜者，所謂聲聞緣覺持戒布施。」

又依《大乘大集地藏十輪經》卷九〈福田相品〉所說，菩薩的安忍有世間、出世間兩種相。所謂世間安忍乃緣諸有情的有取有相，依諸果報福業等而發起的有漏忍；普利樂一切有情而發起的無漏忍，則稱出世間安忍。又說世間安忍是聲聞獨覺所共有，故不可名之爲大甲冑輪，出世安忍獨由菩薩所成，故名之爲大甲冑輪。另依《大乘理趣六波羅蜜多經》卷六〈安忍波羅蜜多品〉所述，觀一切皆空而行的安忍，稱爲安忍波羅蜜，若非如此，唯名安忍。又，存自他或善惡分別的安忍，唯名安忍；無此等分別者，名安忍波羅蜜。由上所述，可知二乘及菩薩皆行忍，然其志意大有所別。

此外，《解深密經》卷四〈地波羅蜜多品〉等，說忍有耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍三種。其中耐怨害忍又稱耐他怨害忍、他不饒益忍、忍辱忍、他毀辱忍；安受苦忍又稱安受衆苦忍、安苦忍、安受忍；諦察法忍又稱法思惟解忍、法思勝解忍、通達忍、觀法忍或觀察法忍。唐譯《攝大乘論釋》卷七釋云（大正31・356c）：

「耐怨害忍能忍受他所作怨害，勤修饒益有情事時，由此忍力遭生死苦而不退轉。安受苦忍能正忍受所遭衆苦，由此忍力於生死中雖受衆苦而不退轉。諦察法忍堪能審諦觀察諸法，由此忍力建立次前所說二忍。」

又，無性《攝大乘論釋》卷七亦說耐怨害忍是諸有情成熟的轉因，安受苦忍是成佛因，能忍受寒熱飢渴等種種苦事故，諦察法忍是前二忍所依止處。此中，前二忍相當《大智度論》所謂生忍，諦察法忍相當彼之法忍。

又，《寶雲經》卷一說菩薩有十忍，即內忍、外忍、法忍、隨佛教忍、無方所忍、修處處忍、非所爲忍、不逼惱忍、非心忍、誓願忍。新譯《華嚴經》卷五十八〈離世間品〉亦謂菩薩有十種清淨忍，文云（大正10・305a）：

「所謂安受訾辱清淨忍護諸衆生故，安受刀杖清淨忍善護自他故，不生恚害清淨忍其心不動故，不責卑賤清淨忍爲上能寬故，有歸咸救清淨忍捨自身命故，遠離我慢清淨忍不輕未學故，殘毀不瞋清淨忍觀察如幻故，有犯無報清淨忍不見自他故，不隨煩惱清淨忍離諸境界故，隨順菩薩眞實智知一切法無生清淨忍，不由他教入一切智境界。」

又，《大乘理趣六波羅蜜多經》卷六〈安忍波羅蜜多品〉亦列舉無貪、不害、無熱惱等三十二種安忍。《瑜伽師地論》卷四十二〈忍品〉謂忍有自性忍、一切忍、難行忍、一切門忍、善士忍、一切種忍、遂求忍、此世他世樂忍、清淨忍九種。此中，一切忍分在家、出家，又各有耐怨害等三種。難行忍有三種，一切門忍有四種，善士忍有五種，一切種忍有十三種，遂求忍有八種，此世他世樂忍有九種，清淨忍有十種。

諸經論對於忍的功德利益的敍述頗多。如《大寶積經》卷七十八〈富樓那會・具善根品〉云，忍辱爲十力之本，諸佛神通之原，無礙智大悲皆以忍爲本，四諦、念、正勤、根、力、覺、道分皆以忍爲本。《大智度論》卷三十亦云（大正25・280c）：

「忍爲一切出家之力，能伏諸惡，能於衆中現奇特事。忍能守護，令施戒不毀。忍爲大鎧，衆兵不加。忍爲良藥，能除惡毒。忍爲善勝

，於生死險道安穩無患。忍爲大藏，施貧苦人無極大寶。忍爲大舟，能渡生死此岸到涅槃彼岸。」

〔參考資料〕《中阿含經》卷十七；《佛遺教經》；《正法念處經》卷六十〈觀天品〉；《大般若經》卷三六六〈巧方便品〉；《大品般若經》卷一〈序品〉；《六度集經》卷五；《成唯識論》卷九；《大般涅槃經》卷下。

忍澂（1645～1711）

日本淨土宗僧。俗姓二見。字信阿，號白蓮社宣譽、葵翁、金毛老人。江戶人。十一歲投增上寺法譽直傳出家受戒。後隨岩槻淨國寺萬無、增上寺林冏、下谷幡隨院知鬧習宗乘。嘗參訪江島辨才天石窟、江州木本淨信寺、竹生島、京都知恩院、祇園神祠、清水寺等地。延寶元年（1673）於泉州堺阿彌陀寺講《往生要集》。四年，自誓自受八齋戒，發八誓願。其後，復興京都鹿ヶ谷源空遺蹟，創善氣山法然院萬無寺，作爲般舟道場，一時僧俗雲集。元祿六年（1693）隱居影臨庵，致力於大藏經的校訂。其校訂成果，對後世日本《縮刻藏》與《卍字藏》的刊刻，都有一定程度的影響。正德元年十一月十日示寂，年六十七。著有《觀無量壽會疏》四卷、《光明大師別傳纂註》二卷、《別時念佛三昧法諺註》一卷等。弟子則有玄阿、澄隱、潭月、信冏等人。

〔參考資料〕《續日本高僧傳》卷一；《蓮門類聚經籍錄》卷下；《近畿歷覽記》；《獅谷白蓮社忍澂和尚行業記》；《淨土傳燈總系譜》卷上。

忍辱仙（梵 Kṣāntivādi-ṛsi，巴 Khanti-vādi-tāpasa，藏 Bzod-pa-smra-ba shes-bya-baḥi draṅ-sroṅ）

釋尊修因位菩薩行時之一仙人。又作羼提波梨、羼提和。依《賢愚經》卷二〈羼提波梨品〉所述，過去久遠劫時，有一波羅捺國王，名迦梨。爾時國中有一大仙名羼提波梨，與五百弟子共處於山林，修忍辱行。一日，王與四大臣及夫人婇女等遊觀山林。時，王因疲累而小睡。婇女等乃捨王遊行，欲觀花林。適見羼提波梨端坐思惟，遂生敬心，即散衆花於其身。並坐於前，聽其說法。王覺而知之，疑其戲婇女等，怒責仙人：「所修爲何事？」答曰：「修行忍辱。」王欲試之，即拔劍截斷其手、足、耳。然仙人顏色不變，猶稱忍辱。王大驚曰：「汝云忍辱，以何爲證？」仙人答曰：「我若至誠無虛，血當變爲乳，身當還復。」言訖，血果成乳，身平復如故。時，仙人又告王曰：「汝以女色，刀截我形，我後若成佛，當以慧刀斷汝三毒。」王乃懺悔。後，常請仙人至宮中供養。經文謂仙人羼提波梨即今之釋尊，迦梨王及四大臣即憍陳如等五比丘云云。

在巴利《本生經》、《中本起經》卷上〈轉法輪品〉、《出曜經》卷二十三〈泥洹品〉、《六度集經》卷五、《金剛般若波羅蜜經》、《鞞婆沙論》卷九、《大智度論》卷十四等皆述及此事，然巴利《本生經》及《出曜經》謂王名爲迦藍浮；《大唐西域記》卷三謂此事緣發生於烏仗那國，並謂此國都城之東有忍辱仙塔。又，由近時古倫威德爾（A. Grünwedel）所蒐集克孜爾（Kizil）廢寺的壁畫中，發現有類似描繪此故事者。畫中有王右手持劍，作切斷仙人兩手之狀。

除上述之外，忍辱本生另有其他故事，如依《大方便佛報恩經》卷三〈論議品〉所述，過去毗婆尸佛像法之世，波羅捺國太子以性善不瞋之故，名忍辱。當王病篤之時，國中奸臣等欲設奸計除去太子，乃稱惟得不瞋之人的眼睛，方能治癒王病，遂斷太子骨、取其髓。又剜太子雙目。並謂此太子即今之釋尊云云。

〔參考資料〕《菩薩本行經》卷下；《僧伽羅剎所集經》卷上；《父子合集經》卷五；《大智度論》卷二十六；《解說西域記》。

成佛（梵buddho bhavati，藏ḥtshaṅ-rgya-ba）

指菩薩歷經多劫修滿因行，而成就無上正等正覺。又稱作佛、得佛，或稱成正覺、成菩

提、證菩提、成道、得道、成佛道、現等覺、得佛果等。《增一阿含經》卷十六云（大正2・630a）：「我於三阿僧祇劫所行勤苦成無上道。」《大毗婆沙論》卷一七六云（大正27・886c）：

「是故菩薩乃至初無數劫滿時，雖具修種種難行苦行，而未能決定自知作佛。第二無數劫滿時，雖能決定自知作佛，而猶未敢發無畏言我當作佛。第三無數劫滿已修妙相業時，亦決定知我當作佛，亦發無畏師子吼言我當作佛。（中略）彼既證得阿耨多羅三藐三菩提已，於求菩提意樂加行並皆止息，唯於成就覺義爲勝。一切染汚不染汚癡皆永斷故，覺了一切勝義世俗諸爾焰故，復能覺悟無量有情隨根欲性作饒益故，由如是等覺義勝故名爲佛陀。」

此謂在三無數劫修諸菩提分法，乃至諸波羅蜜行，且於百大劫植相好業，永斷染汚不染汚一切癡，覺了自利利他法，始能名爲佛陀。又，《大毗婆沙論》卷一四三闡明三乘的差別云（大正27・735b）：

「何故世尊獨名爲佛？答：能初覺故，能遍覺故，能別覺故，說名爲佛。聲聞獨覺不能初覺，不能遍覺，不能別覺，故不名佛。有說，若於爾焰自覺遍覺無錯謬覺說名爲佛。獨覺雖能自覺無餘二種，聲聞俱無，故不名佛。」

此謂三乘之中，聲聞獨覺二者不名爲佛，唯有菩薩得證菩提時即可稱佛。

然而在《法華》、《涅槃》等經中，則大力鼓吹二乘可以成佛，且謂闡提、謗法者亦可成菩提。《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・8a）：「聲聞若菩薩，聞我所說法乃至於一偈，皆成佛無疑。」《大般涅槃經》卷三十六云（大正12・574c）：「一切衆生悉有佛性，一闡提人謗方等經，作五逆罪，犯四重禁，必當得成菩提之道。須陀洹人、斯陀含人、阿那含人、阿羅漢人、辟支佛等必當得成阿耨多羅三藐三菩提。」

另外《中阿含》卷二十八〈瞿曇彌經〉、《五分律》卷二十九等說女人有五障，不得成佛。《道行般若經》卷六、《超日明三昧經》卷下、《維摩詰經》卷下、《首楞嚴三昧經》卷上、《法華經》卷四、《須摩提菩薩經》、《阿闍世王女阿術達經》、《離垢施女經》等則揭轉女成男之說，主張女人有成佛的可能。

關於成佛主要的修行及其劫數等，大小乘有不同的言論。陳譯《攝大乘論釋》卷九云（大正31・218a）：「以大小乘經說劫數不同故，不定說劫數多少。小乘明三阿僧祇劫得成佛，大乘明或三、或七、或三十三阿僧祇劫得成佛。」卷十一亦云（大正31・233c）：「由果廣大故，因廣大。果廣大有三義：㈠從廣大因生，謂三十三大劫阿僧祇修行十度十地等爲因。㈡所得廣大，謂一切智一切種智所攝如來恒伽沙數功德。㈢利益廣大，謂利益凡夫及三乘，乃至窮生死後際。此四種廣大並是無上菩提依止，但菩薩能修，二乘悉無此事。」

此謂小乘在見道以前，須在三阿僧祇劫間，修三賢四善根等行。入見道以後，斷結三十四心，於樹下成道，壽盡爲灰身滅智。而大乘則立十地，乃至四十位等行位。在三十三無數大劫等積集福智資糧，修十波羅蜜等行，以成大菩提，且盡未來際利樂無窮。

又，《成唯識論》卷十在闡明轉依的四義中，以清淨法界爲所顯得，以大菩提爲所生得，其下文云（大正31・56a）：「所生得謂大菩提。此雖本來有能生種，而所知障礙故不生。由聖道力斷彼障故，令從種起，名得菩提。起已相續窮未來際。此即四智相應心品。」此謂菩提智爲本有性得，在斷所知障之後，即可自其種生起云云。

此外《大乘法苑義林章》卷七說明三身成佛之相，言依十地之修行而斷盡二障，成就根本後得之二智，顯現眞如之理身明淨者，名爲法身之了因成佛。由在地前修智因而於地上生現行無漏智，至解脫道位有漏皆盡，四智圓滿，成佛於淨居天上者，名爲自受用身的生因成佛。由地前之悲因爲地上菩薩示現佛身相者，名爲他受用身之生因成佛。由地前之悲熏，爲

三乘人示現八相成道相者，名爲應化身之生因成佛。其中，前二者是自證，約理智。後二者是化他，約悲。蓋在小乘佛教，成佛僅由修得而來，然而大乘則認爲是本有性得。如唯識家以本有無漏種子爲成佛之生因；《勝鬘》、《涅槃》諸經稱成佛之生因爲如來藏或佛性。其名義雖稍異，然皆承認本有之理性，於論證成佛之可能性方面則皆相同。

天台華嚴等宗，依圓融之教旨，約一位一切位之義，倡導現身成佛或信滿成佛等說。《法華經玄義》卷五（下）云（大正33・739c）：「圓信圓行不由歷別，於一生中即入初住，得見佛性。」《天台四教儀集註》卷下云，入初住，斷一品之無明，證一分之三德。此三德即解脫、般若、法身。此三德不縱不橫，如世之伊字三點，若天主之三目。現百界身，八相成道，廣濟羣生。可知天台家相對於別教之歷劫成佛，而主張在初住之入心得八相成道。至於華嚴家，智儼《華嚴孔目章》卷四敍述疾得成佛有(一)依勝身、(二)依見聞、(三)依一時、(四)依一念、(五)依無念五種類別。所謂依勝身，是依輪王之子或兜率天子等之勝身，故現身成佛。所謂依見聞，是見聞妙法，諦信決定，證佛之十力而得菩提。所謂依一時，是指善財童子於知識處一時獲得普賢法。所謂依一念，是依俗諦之念，一念契證普賢法。所謂依無念，是解一切法之不生不滅而見眞佛。

又，法藏《華嚴經探玄記》卷三闡明三種成佛，文云（大正35・166b）：

「準上下經意有三種成佛，(一)約位以六相方便。即十信終心勝進分後，入十解初位即成佛。以此是三乘終教不退之位故，以一乘六相融攝即具諸位至佛果也。（中略）(二)約行總不依位。但自分勝進究竟即至佛果。(三)約理則一切衆生並已成竟更不新成。以餘相皆盡故，性德本滿故。」

此中，第一是所謂信滿成佛，即在十信之終心成正覺，第二是一一行究竟之時即成佛果，第三是指衆生本來成佛之相。同書卷十八、《華嚴五教章》卷二亦出見聞、解行、證入的三生成佛說，《占察善惡業報經》卷下舉信滿法、解滿法、證滿法、一切功德行滿足四滿作佛之論。其他，在密家說理具、加持、顯得三種即身成佛。於禪家說直指人心，見性成佛。在日本眞宗唱往生即成佛之說。而日蓮宗則稱信唱受持經題，頓成蓮華妙體爲受持成佛。另外對於草木成佛之說，天台家是依一色一香無非中道之義，密家則依六大緣起皆入阿字之說，以揭示彼等「非情成佛」之義趣。

有關成佛的原語頗不一致，或爲（uttamāgra-）bodhiṃ spṛśate，或爲abhisaṃbudhyate，或爲buddhatvam avāpnoti、或爲（agra-）bodhiṃ labhate、（agra-）bodhiprāpta、或爲buddho vibudhyate等。往往依不同經典，而有不同的用語。

〔參考資料〕《法華經》卷五〈如來壽量品〉；《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》卷四；《大毗婆沙論》卷一七七；《大乘莊嚴經論》卷七；《俱舍論》卷十二；《成唯識論述記》卷十（末）；《華嚴五教章》卷二。

成就

(一)（**梵samanvāgama，巴samannāgama，藏ldan-pa**）「得」的一種。意指已得而現在仍不失。《俱舍論》卷四謂「得」有「獲」與「成就」二種，(1)「獲」指未曾得而今得，或曾得但已失而今又得。(2)「成就」謂既得已，至今不失。此即約時而以生相爲「獲」，住相爲「成就」。

關於成就與得之差別，《大毗婆沙論》卷一六二列有七說（大正27・823a）：

「得與成就有何差別？有說：名即差別，謂名得，名成就。有說：未得而得名得，已得而得名成就。有說：最初得名得，後數數得名成就。有說：先不成就而成就名得，先成就而成就名成就。有說：先無繫屬而有繫屬名得，先有繫屬而有繫屬名成就。有說：初得名得，得已不斷名成就。有說：初獲名得，得已不失名

成就。」

上述《俱舍論》之義即依據此中之第七說。又，《順正理論》卷十二依此中之第二說，謂「得」有二種：(1)未曾得而今始得稱爲「獲」，今重得先前已得但既失者稱爲「成就」。

㈡（梵、巴 sampanna，藏 phun-sum-tshogs-pa）「具足」之意。即具足七寶、戒、定、慧等，或於此等自在，皆稱爲成就。如《長阿含經》卷十八〈轉輪聖王品〉云（大正1・119b）：「世間有轉輪聖王成就七寶」，《中阿含》卷五〈成就戒經〉云（大正1・449c）：「若比丘成就戒、成就定、成就慧者，便於現法出入想知滅定，必有此處。」《阿彌陀經》云（大正12・347a）：「極樂國土成就如是功德莊嚴」。

㈢（梵siddhi）密教用語。音譯悉地，意譯成就，或妙成就。或梵漢並稱爲悉地成就、妙成就悉地。或謂三密相應所成就的世出世間妙果，梵語稱爲悉地；成就妙果的因行，漢語稱爲成就。《大日經疏》卷十二〈成就悉地品〉（大正39・708a）：「悉地是眞言妙果，爲此果故而修因行，故此中成就者是作業成就。」同疏卷三謂，眞言行者得悉地所入國土有密嚴國土、十方淨嚴、諸天修羅宮等三品。同疏卷十五載信、入地、五通、二乘、成佛等五種悉地，或依息災、增益、敬愛、降伏四法而說四種悉地。

五種悉地，即(1)信悉地：眞言行者地前信行之悉地。深信如來祕藏，若能依行必成菩提。(2)入地悉地：即初地悉地。(3)五通悉地：第四地之悉地。了知世間五通之境，猶如幻夢水月鏡像不可取著，度五通仙人之地故名五通悉地。(4)二乘悉地：第八地悉地。觀察二乘境界非實，心離取著，度二乘境界故名二乘悉地。(5)成佛悉地：從第九地修菩薩行道，證成如來位的悉地。

《大日經疏》卷十一又謂加持成就物時，上成就者，於初夜生煖氣，中夜烟起，五更焰火出；中成就者，出煖、烟二相；下成就者，僅出煖氣。

㈣謂達成宿願或目的：《往生論註》卷下云（大正40・840a）：「願以成力，力以就願，願不徒然，力不虛設，力願相符，畢竟不差，故曰成就。」

〔參考資料〕 ㈠《阿毗達磨藏顯宗論》卷六；《俱舍論光記》卷四；《俱舍論寶疏》卷四。㈡《中阿含》卷二〈七車經〉；《俱舍論》卷四。

成尋（1011～1081）

日本天台宗僧。俗姓藤原，父爲參議佐理，京都人。七歲入京都岩倉大雲寺，從族兄文慶剃髮受戒，隨悟圓、行圓習內外典。及長，受顯密二法。天喜元年（1053）任延曆寺總持院阿闍梨。延久四年（1072，宋神宗熙寧五年）三月，與賴緣等人入宋。遍參天台山、五台山諸剎。後居汴京太平興國寺傳法院，與日稱、天吉祥、慧賢、慧詢等譯經三藏相交。時年六十二。

翌年，因祈雨有功，獲賜號善慧大師，並任譯經場監事。後師欲返國，但爲神宗所留，遂將大小乘經律論五二七卷託船運回日本，呈獻白河天皇。後居開寶寺。宋・元豐四年示寂，年七十一，葬於天台山國淸寺。著有《觀心論註》、《法華經註》、《法華實相觀註》、《觀經鈔》、《參天台五台山記》等書。

◉附：《元亨釋書》卷十六〈成尋傳〉

釋成尋，姓藤氏，晉紱之冑也。事石藏文慶，稟密教。延久四年三月，乘宋商孫忠船著蘇州界；神宗熙寧五年也。登天台，遊五臺。西臺見五色雲，東臺見圓光，光照尋身，光中現羣菩薩，其數一萬許，南臺見金色世界。返入汴京，神宗召見延和殿，賜紫衣絹帛，勑館太平興國寺傳法院。時，西天譯經三藏朝散太夫試鴻臚卿宣梵大師賜紫日稱，奉勑從事翻譯。稱者，中天竺人，東來已二十六年。同預者朝散大夫試鴻臚小卿宣祕大師賜紫慧賢、梵

才大師賜紫慧詢，二人宋人。證梵義西天廣梵大師賜紫天吉祥中印度人。又筆受、綴文、證義等，皆悉備足。尋與梵宋碩師親炙遊處。

六年天下大旱，神宗聞尋有密學，勅於瑤津亭修祈雨密法，尋謂本邦宿德遊此方名尤顯者十數人，未有承詔旨也。今我攘宋地之災沴，又為本國之光華，便修法華法。至第三日夜，雷電閃鳴，大雨徹旦，神宗遣使賀慰，宣曰乞延修七日霑洽率土。尋依勅，霖雨三日，神宗幸壇所燒香，翌日歸傳法院，勅送茶果達嚫若干，後十餘日賜號善慧大師，又勅加譯場監事。張太保問曰，日本國又有靈如闍梨者乎？對曰，我國密乘甚盛，感應如響，我之儔豈得齒乎？太保嘆曰，西天日照三藏祈雨五日而得，中天慧遠慧寂七日而應，未有如闍梨三日之速矣。

此歲有本朝舶便，尋奏取新譯經三百餘卷寄來。尋在大雲寺時常讀《法華》，一日青衣童子來屋上聞經，衆人皆見，童忽隱。大雲之寶塔院東南有大槻樹。尋誦經中夜無風，其枝自折。侵曉，童來諗曰：伊勢太神宮傳語，闍梨誦經聲極梵天，我雖不離本宮，常來聞之，今夜又率眷屬來，諸神多居樹上，故枝折耳，願師莫訝也。語已不見。或時修不動供，本像搖舌語話，護摩時尊像現爐煙中。尋臨終頂上放光三日不滅，漆全身安傳法院云。

贊曰，予遊大雲寺問尋事，主事出像示之，容質渾厚實有德之儀也。上有贊曰，稟梓日天，為釋之賢。分燈智者，接踵奝然。觀國之光，蒙帝之澤，聿邁良工，遽傳高格。慈相克肖，乾城妄瞻。滄浪萬里，秋空一蟾。遐寄歸舸，衆仰無厭。署曰，譯經證義文慧大師智普述，熙寧六年癸丑孟夏初五日記。亦有十八羅漢及僧伽像，其畫妙細良絕筆也。主事曰，宋后嚫尋，尋共肖像寄來。予見像贊及名畫等，信尋之立宋地之不妄矣。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十五；《阿娑縛抄》卷一九六〈明匠略傳〉；《本朝高僧傳》卷六十七；《僧綱補任抄出》卷下。

成道

八相之一。指菩薩修行圓滿，成無上道。然一般皆指釋尊之成就佛果而言。又作成佛、得佛、得道、成正覺。相傳釋尊在經歷六年苦行後，於伽耶城菩提樹下得無上正覺。然大乘經論認為，樹下成道係示現應身成佛相，實則佛之報身是在色究竟天摩醯首羅智處成佛。如《十地經論》卷一云（大正26・125c）：「二種利益者，現報利益受佛位故；後報利益摩醯首羅智處生故。如經，正受一切佛位故，得一切世間最高大身故。」

關於釋尊成道的年齡及日期，諸說不一：

⑴年齡：

①《十二遊經》、《佛本行集經》卷十〈相師占看品〉、《有部毗奈耶雜事》卷二十、《鞞婆沙論》卷十四、《島史》、《大史》等謂三十五歲成道。

②《道行般若經》卷十、《大明度經》卷六等謂三十歲。

③《大般泥洹經》卷下謂三十一歲。

⑵日期：

①《長阿含經》卷四、《過去現在因果經》卷三、《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二等，認為是二月八日。

②《佛本行集經》卷二十五〈向菩提樹品〉認為是二月十六日。

③《方等般泥洹經》、《灌洗佛形像經》等，認為是四月八日。

④《大唐西域記》卷八認為是三月八日。

⑤印度上座部認為是三月十五日。

⑥我國、日本盛行臘八（十二月八日）成道之說。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷二十三；《入大乘論》卷下；《中阿含經》卷五十六〈羅摩經〉；《太子瑞應本起經》卷下；《普曜經》卷六〈行道禪思品〉、〈諸天賀佛成道品〉。

成實宗

依《成實論》而立的學派。為中國十三宗

之一，日本南都六宗之一。《成實論》的作者，爲西元四世紀印度的訶梨跋摩（Harivarman）。其人初學有部的思想，後研究大小乘諸部，乃撰《成實論》二十卷。以接近於大乘的教義批判各部派，相對於小乘說「我空法有」而立「我法皆空」。但此論在印度並未形成一個宗派，及姚秦・弘始十四年（412）鳩摩羅什漢譯此論後，在中國佛教學者間遂蔚成研究風氣，有甚多學者研習。

中國的成實宗，初傳於北方，至南朝梁代時（502～556）最爲興盛，如所謂梁三大法師——光宅寺法雲、開善寺智藏、莊嚴寺僧旻，即研究此論之著名學者。南方成實宗的盛行，始於鳩摩羅什的弟子僧導在壽春、建康講說《成實》，以及道猛（413～475）於建康興皇寺講說《成實論》。然而，自梁三大法師之後，此論之學逐漸衰微。至唐初即告消失。

《成實論》初傳日本，係附屬於三論宗。如南都元興、大安、西大、法隆諸寺爲學三論之處，然亦兼研《成實論》。其後，亦隨三論研究的衰亡而告終。

關於《成實》一論，隋・智顗及吉藏判之爲小乘論，唐・道宣則認爲論中有與大乘共通的思想，乃屬分通大乘論。總而言之，此論雖屬小乘論書，但有最接近大乘或與大乘共通的思想。此論的學說，係以說一切有部的學說爲基礎，而將有部之矛盾處，取經部、曇無德部及大乘之義加以調和。

〔參考資料〕《三國佛法傳通緣起》卷上；凝然《八宗綱要》；《三論玄義》；黃懺華《佛教各宗大意》；宇井伯壽《佛教汎論》。

成實師

「成實師」是從南北朝時代到唐代初年約二五〇年間弘傳《成實論》一派的學者。其間由於教義、人物、法統、地域的關係，這個學派被稱爲「成宗」、「成論宗」、「假名宗」、「成論師」、「成實論師」、「成論大乘師」、「南方成實師」、「訶梨門人」、「彭門」、「莊嚴之部」。這個學派弘傳的範圍遍於長安、壽春、徐州、建業、洛陽、鄴都、平城、荊州、廣州、益州、渤海、蘇州等全國各地，當時的發展情況是很顯著的。

成實學派所弘傳的《成實論》，是中印度的訶梨跋摩所著。它是以接近於大乘的教義批判各部派，特別是批判有部的毗曇而寫成的。《成實論》是鳩摩羅什於後秦・弘始十三、四年（411～412）所譯；由其弟子曇晷筆受，曇影整理，成爲五聚（即五部分）。

羅什門下對於《成實論》的造詣最深的，除長安的曇影、僧叡以外，還有劉宋時代的僧導和北魏時代的僧嵩。導、嵩兩人在南北朝時代建立了成實學派的南北二大系統——壽春系和彭城系。

劉宋時代（420～479）的著名成實師有僧導及其一系的弟子曇濟、道猛、僧鍾、道慧、法寵、慧開、慧勇等。

僧導，曾參加羅什譯場，著有《成實論疏》、《三論義疏》及《空有二諦論》等，成了成實師中壽春系的先導者。宋高祖劉裕西伐長安，早聞其名，即和他相見。劉裕東歸時留兒子義眞鎮守關中，臨別託他相護。義眞後爲赫連勃勃所逼，僧導即率弟子數百人救之。劉裕感他的情誼，因令子侄拜他爲師，後來並爲他立寺於壽春，即東山寺，亦名石磵寺，受業者多至千餘人。孝建元年（454），應詔到建業，住於中興寺，奉敕於瓦官寺開講《維摩經》。後來又回到壽春，卒於石磵寺，年九十六。

曇濟，河東人，是僧導弟子。他住壽春八公山東山寺，常讀《成實》和《涅槃》。劉宋・大明二年（458）渡江，住中興寺，著有《七宗論》。

道猛（411～475），西涼州人，在壽春修學，對於《成實》的造詣最深。元嘉二十六年（449）東遊京師，住於東安寺。泰始之初（465）宋明帝創立興皇寺，敕道猛於寺開講《成實論》。他的弟子有道堅、慧鸞、慧敷、僧訓、導明、道慧、法寵等。

僧鍾（430～489），在壽春得到僧導的賞識。他善講《成實》、《三論》、《涅槃》、《十地》等。後南遊京邑，止於中興寺。

道慧（451～481），本是僧遠弟子，後從道猛受業。道猛講《成實》時，張融提出許多問題，他稱病不能多談，即命道慧代答。他的辯才深爲道猛所稱道。

法寵（451～524），從道猛、曇濟學《成實論》。梁武帝每有講學集會，常請他出席；因他年齡已高，常居座首，稱他爲上座法師。

慧開（469～507），爲法寵弟子，從學《阿毗曇》和《成實論》。齊・建武中（494～498）在上京道林寺開講，爲學徒所推重。

慧勇（515～583），從法寵研學《成實》，年三十時自開講席，前後共講十餘遍。

以上所學《成實》學者，其弘傳影響雖及於江南，但以其學係出於久居壽春的僧導，故通稱爲壽春系。其時尚有學統不明的道亮、智林師弟，亦盛弘《成實》之學。

道亮（400～468），原住京師北多寶寺，元嘉末年（453）被貶謫於南越，前往廣州，隨行的有弟子智林等十二人。他在南方六年，教化被於嶺外。至大明中（457～464）回到京師，依舊盛開講席。著有《成實論義疏》八卷。

智林（409～487），高昌人，是道亮的弟子。他主張「二諦義」有三宗不同。這時汝南周顒作《三宗論》和他的主張相符，他高興地寫信給周顒深致佩服。他著有《二諦論》、《毗曇雜心記》，並註解《十二門論》、《中論》等。

北魏時代（386～534）的著名「成實師」有僧嵩及其一系的弟子僧淵、曇度、慧記、道登、慧球等。

僧嵩曾受《成實論》於羅什。後住徐州白塔寺，授僧淵，淵授登、記等師。故僧嵩即是「成實師」彭城系的先導者。

僧淵（414～481），從僧嵩受《成實論》和《毗曇》三年。其門下知名的有四人：

(1)曇度（？～489），從僧淵受《成實論》。魏主元宏慕其名，特遣使請到平城（今大同）主持講席。撰有《成實論大義疏》八卷。

(2)慧記（記亦作紀），兼通數論（《僧淵傳》附見）。嘗講經於平城郊外之鹿苑。

(3)道登（412～496），先從徐州僧藥研習《涅槃》、《法華》和《勝鬘》，後從僧淵學究《成實論》。五十歲時和同學法度到洛陽，得到魏國信徒的禮敬。

(4)慧球（431～504），是荊州竹林寺道馨的弟子，後到彭城從僧淵受《成實論》。三十二歲時回到荊州，專門開講經論。從學者甚多。

由於僧嵩、道淵、道登等弘傳《成實》，多在彭城（今徐州），故通稱他們爲彭城系。

南齊（479～502）《成實》學派的代表人物是僧柔和慧次。僧祐《出三藏記集》卷十一說：「齊・永明七年十月……使柔、次等諸論師抄比《成實》，繁簡存要，略爲九卷。」這是南齊推崇《成實論》的史實。

僧柔（431～494），爲弘稱之弟子（弘稱的師傳不詳），二十歲後使登講席；後東遊會稽，住靈鷲寺講學。自齊太祖蕭道成創業至世祖蕭頤繼位之間，僧柔曾受請至京師。在定林寺主講經論。

慧次（434～490），受學於彭城的法遷。他常講《成實》和三論。弟子有智藏、僧旻、法雲等人。

法申（430～503），是山東青州的《成實》學者，宋・泰始初（465）渡江住安樂寺，講學多年。同時又有道達、慧命，並以勤學顯名。慧命，揚州人，尤精《成實》。寶亮（444～509），是青州學僧道明的弟子，居中興寺，講《成實論》十四遍，僧俗弟子三千餘人。淨行尼（444～509），從法施尼出家，住竹園寺。就僧宗、寶亮學《成實》、《毗曇》、《涅槃》、《華嚴》等。她很有辯才，極受二師讚賞。後登座講說，聽衆數百人，爲先達所推重。慧暉尼（442～514），住東安寺，從曇斌、旻濟、僧柔、慧次聽《成實論》及《涅

槃》諸經。京邑的尼衆都從她受業。袁曇允的事蹟不詳，他在梁・天監年間撰有《成實論類抄》二十卷。

梁代（502～557）是《成實》學派最隆盛的時代，法雲、僧旻、智藏三人皆極著名。此外烏瓊、白瓊兩僧正也是知名的《成實》學者。

法雲（467～529），初爲僧成、玄趣、寶亮弟子。齊・永明中（483～493）僧柔在道林寺開講，法雲諮決累日，詞旨激揚，爲大衆所嘆異。建武四年（497）他初講《法華》、《淨名》二經於妙音寺。梁・天監二年（503）著《成實論義疏》四十二卷，梁武帝敕就寺開講三遍。後敕爲光宅寺主，創立僧制。

法雲的弟子有北周時代蓋州謝鎮西寺的寶海、僧詢、道邃、道標、智方等，而寶海爲著名《成實》學者。寶海（492～571），四川閬中人，依法雲聽習《成實》於金陵。僧詢（483～517），爲僧辯律師弟子，從法雲諮稟經論。道邃、道標並從法雲受業。智方，四川資中人，早與寶海交遊，後同往揚都法雲座下聽講。此外益州招提寺的慧遠、潼州光興寺的寶象（512～561），也都於此時弘傳《成實》。

僧旻（467～527），爲蘇州虎丘西山寺僧回的弟子。蕭子良曾請僧柔、慧次於普弘寺共講《成實》，他於末席論議，詞旨清新，聽者都非常欽佩。永明十年（492），他二十六歲，始於興福寺講《成實論》，先輩法師都前往聽講。他著有《成實論義疏》若干卷，梁皇太子蕭綱爲他作〈莊嚴旻法師成實論義疏序〉。但他的系統主要是在西蜀弘傳。其弟子有慧韶、警韶、道超、寶淵、僧喬等。

慧韶（455～508），初聽僧旻講釋《成實論》，後又聽智藏講學，大爲服膺。不久智藏遷化，龍光寺的僧綽繼踵傳業，慧韶又從他受教。後到四川諸寺講論，大受學者的歡迎。那時成都法席頗盛，聽衆之多，以慧韶爲第一。

警韶（508～583），初就學於莊嚴寺僧旻，繼從龍光寺僧綽受業，後又成爲開善寺智藏的支系。年二十三即講《大品經》。後往豫章，遇見外國三藏眞諦法師，爲眞諦所賞識。入陳以後，他被請還都，在白馬寺弘化十餘年。六十以後便令慧藻代講，自往瓦官寺宴坐。後又受請於王府，略說《維摩》，於龍光寺中廣敷《成實》，前後數年所講《成實論》五十餘遍。

道超（467～502），吳縣人，與同縣慧安同遊上京請業，初共聽法珍講《成實論》，至「滅諦」初，聞「三心滅無先後」，超認爲此說不足以爲師；見僧旻解冠一方，即日夜精勤受業而博通教典。他和慧安都以盛年早逝，爲衆所惜。

寶淵（466～526），於成都出家，居羅天宮寺，欲學《成實論》而不得良師。齊・建元元年（479）住龍光寺，從僧旻聽講「五聚」數年，又從智藏重聽《成實》。後來自建講筵，廣寫義疏，回川屢開講席。

僧喬（467～502），出家住龍光寺，聞僧旻說前輩立義有諸異同，他極想從而受業。既受薰陶之後，深爲讚嘆。隆昌年間（494）與同寺僧整、寶淵、慧濟、慧韶等請僧旻移住龍光。於是一心諮求，三、四年間，通達一切經論。

智藏（458～522），於劉宋・泰始六年（470）住興皇寺，當時僧柔、慧次名望甚高，即從之受學。不久應會稽愼法師之請前往講學，極受學者的歡迎。梁武帝敕智藏居開善寺，後又敕於彭城寺講《成實論》。著有《成實論大義記》、《成實論義疏》十四卷。

智藏門下最有名的是僧綽。他住龍光寺，和建元寺法寵爲當時有名的佛教學者。洪偃和慧勇都曾從他學《成實論》。

彭城寺寶瓊（504～584），幼年出家，爲法通弟子。初從光宅寺法雲聽講，又從南澗仙師受業，研精教論。仙師看了他的筆記，大爲賞識，即普勸門徒傳寫。梁武帝慕他的學德，請入壽光殿說法。由於他善於講說而富風采，形相奇白，號爲「白瓊」。後又爲學侶請還梁

都講《成實論》。到了陳代，文帝敕爲京邑大僧正。他曾講《成實》九十一遍，撰《玄義》二十卷。

另一同名的寶瓊，住建初寺，他的面貌略帶紫相，一般稱他爲「烏瓊」。陳文帝器重他的學行，亦奉他爲大僧正。

北齊（550～577）著名的《成實》學者有彭城慧嵩、并州靈詢、鄴西道憑、鄴下道紀等。

慧嵩，高昌國人，元魏末年，隨使入朝。這時智遊爲魏著名學者，慧嵩便從他聽《毗曇》和《成實》。學成以後即在鄴、洛一帶弘法。高齊・天保年間（550）移居於徐州，在彭、沛之間大宏法化。隋初《成實》學者志念即出於他的系統。

靈詢（482～550），少年出家，學《成實論》和《涅槃經》都很有成就。曾於《成實論》中輯要兩卷，加以註釋，盛行於世。道憑（488～559），初誦《維摩經》，繼學《涅槃》；後學《成實論》，聽了一半便通達大義。道紀，是高齊初年的學僧，他雖常講說經論，而以《成實》最爲知名。

陳代（557～589）的《成實》師比梁代顯然減少。這時著名的《成實》學者只有一個智嚼；但他的門下智脫、智琰、智周、慧稱、慧乘等却是後來有名的人物。

智嚼，承學的系統不明，住丹陽莊嚴寺。他的《成實》學在當時的江南最爲馳名，遠近學人都從他受業，爲新成實宗的創始者。他的獨特的學風至被稱爲「莊嚴之部」。和智嚼同時的寶梁、明上兩人也是「新實」的學者，常州安國寺慧弼曾從他們聽受「新實」，探究這一學系的淵源。

新舊成實學說的分別，現已不詳。自梁朝以來，一般《成實》學者多精於大乘，而在梁陳之間又與三論系大起爭執，所謂「新實」學說也許是受了三論派攻擊而於舊說有所修正的。

隋代（581～618）著名的「成實師」首推智脫與慧晅；慧晅的門下有慧隆和智琳；同時還有道正、靈裕等。

智脫（581～617），初從江都僧强聽《成實》和《毗曇》，後到金陵從智嚼受業。隋煬帝初建慧日道場時，他應請入住，在那裡編《成實論義疏》四十卷。後來他又刪定梁代琰法師的《成實論義疏》十七卷並加以演暢。他曾講《大品》、《涅槃》、《淨名》、《思益》等經各三十餘遍，《成實論》文句、玄義各五十遍。慧詮和道灌是他的著名弟子。

智脫之外，慧日道場的道莊、法論、敬脫都是成實學者。道莊（525～605），初從彭城寺寶瓊學《成實》，後從興皇寺法朗轉聽四論。法論（528～605），博通內外而特重《成實》，其師承不明，著有《別集》八卷。敬脫（555～617），遍研大小乘教義，而獨明《成實》，他所製的章疏爲後學所宗仰。晚年常弘《成實》。

慧晅（515～589），初從龍光寺僧綽聽《成實》。僧綽滅後又從衆師受業，特精《毗曇》。不久又回龍光寺從舒法師重研《成實論》。他曾講《成實玄義》六十三遍，論文十五遍。

慧隆（？～610），初從法雲寺確法師聽講《成實論》，後又從慧晅聽講。及慧晅將化，遺旨繼席。他平生講《成實論》三十遍。智琳，從東安寺慧晅受戒，並學《成論》及《毗曇》。他於陳・太建十年（578）回到故里，開講經論。道正，學無師承，而獨好禪法，他常周遊於兩河之間，隨處講說，獨以《成實》知名於幽冀之地。靈裕（518～605），是一個長於著作的佛教學者。他初就學於道憑，又從靖嵩、智林兩師學《成實論》十餘年，三十以後開始著述，造《十地疏》四卷、《地持疏》、《維摩疏》、《般若疏》各兩卷，《華嚴疏》、《涅槃疏》、《大集疏》等若干卷，《成實抄》、《毗曇抄》、《智論抄》五卷。此外，長安日嚴道場的善權（553～605）、曇瑎（536～618）、大興善寺的曇觀、明璨（？～

618）、仁覺寺的寶岩等，都是隋代《成實》學派的人物。

唐代（618～907）通《成實論》的學者，北方長安有大莊嚴寺的保恭、慧因和僧定，勝光寺的慧乘和道宗，普光寺的道岳和法常，玄法寺的法琰，崇義寺的慧頵等。南方則有蘇州虎丘山的智琰和法恭，通玄寺的慧旻、慧頵，南武州的智周，常州弘業寺的道慶等。

保恭（542～621），初聽《成實》於開善寺徹法師處，又從鍾山惠曉、高昌僧嵩聽《成實》及《地持》、《十地》等論。後學三論於慧命，成爲三論的名家。

慧因（539～627），初於建初寺聽《成實論》，後從長干寺辯法師學三論。常講三論，並製文疏。唐初被舉爲十大德之一。

僧定（？～624），初以《成實》學知名，後改學禪定。慧乘（555～630）學於莊嚴寺智嚼，善講《成實》。道岳（568～638）、法常（567～645），都是攝論的學者而兼攻《成實》的。

法琰（536～636），從莊嚴寺智嚼受業。慧頵（564～637），初從華林寺解法師聽《成實論》，後轉學三論、般若、唯識。

玄奘（600～664），赴印以前從道深學《成實論》，在留學印度期間又於鉢伐多國從正量部學此論。

智琰（564～634），爲蘇州通玄寺玄璩弟子，出都聽報恩寺持法師講《成實論》，後從莊嚴寺智嚼重講「新成實派」的教義。法恭（568～640），爲虎丘山智聚弟子，受戒後聽餘杭寵公講《成實》、杞公講《毗曇》。慧旻（573～649），童年即從新羅・圓光聽講《成實論》，晚年隱居虞山二十餘年，遠方請業者常百餘人。慧頵（564～630），幼年出家，師事舅氏明智。明智是建初寺寶瓊的弟子。後遇餘杭沙門道願、法濟等成實師，又從他們研究《成實論》。智周（556～622），爲法滔弟子，受戒後從莊嚴寺智嚼受業，專功十餘年，窮究《成實》精微。道慶（566～626），十七歲時出都，聽彭城寺寶瓊講《成實論》大義。

此外，唐代可舉的《成實》學者，還有相州日光寺法礪、慈潤寺慧休、汴州安業寺神照、蒲州栖岩寺道傑、神素及蜀都寶園寺玄續等若干人。

法礪（569～635），是律學大師而兼《成實》學者，撰《四分律疏》十卷，自謂「宗依成實」。慧休（548～645），初從渤海明彥聽《成實論》，後從志念再究此學。神照，爲明智律師弟子，受戒後至鄴下聽慧休講《攝大乘論》，後常講《涅槃》、《華嚴》、《成實》、《雜心》諸經論。道傑（573～627），初學《涅槃》等經。隋・開皇十四年（594）到青州何記論師處聽講《成實》。後又於清河道向、汲郡洪該處聽講本論，始末四年，隨從門侶百有餘人。神素（572～643）少時和道傑同學，大業四年（608）道傑停講，他續講《成實》將二十遍。道傑能以「片言契理，少語釋多」使學者不倦；而神素則以「多陳同異，廣定是非」啓發聽衆見長。玄續，四川成都人，他對《涅槃》和《成實》的造詣很深，爲一方學者所崇仰。

自南北朝以來，《成實》學派的教學在三論、《涅槃》、《攝論》、禪學各系統的學者之間有相當廣泛的影響，至隋代始趨於衰退。唐初唯識學興起以後，作爲一個學派的「成實師」就逐漸消失了。（林子青）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第六講（摘錄）

《成實論》，是羅什在翻譯大乘經論中間譯出的一部小乘論書。他爲什麼要譯這部論呢？原來《大智度論》在解釋佛說時，往往是先分別法相，而後再歸結於法性空理。《智論》用來分別法相的有好幾種小乘毗曇，如《發智論》、《毗婆沙論》、六足論、《舍利弗毗曇》等，這些毗曇多屬於有部，《智論》對它隨引用，隨批評。當時還沒有大乘毗曇，所以在解釋法相時，儘管對這些材料已經有所取捨

，但總感到還有不足之處。到了羅什的時期，即龍樹、提婆之後，小乘毗曇繼續有了發展，例如，源出於上座系的譬喻師，就不拘守一家，對有部提出很多批評，因而出現了新的毗曇，其中的代表作就是《成實論》。這是羅什當時所接觸到了的。因爲此論批評有部，對理解《智論》很有啓發和參考的價值，羅什就翻譯了它。據《長房錄》（《歷代三寶紀》）中引二秦（苻、姚）舊錄的記載，《成實論》譯於弘始八年（406），即在譯完《智論》之後譯出的。後來對於這一譯年有不同的說法，如〈論後記〉說，此論出於「大秦・弘始十三年」，「至來年九月十五日訖」。如果承認羅什死於弘始十一年，那麼，這一記載就有問題，所以還是《長房錄》的說法比較可信。

此論譯出以後，羅什門下的曇影鑒於論的結構散漫（計二〇二品，不分篇），就按照文義區分爲五篇，即「五聚」——發聚、苦聚、集聚、滅聚、道聚。羅什門下另一大家僧叡，對這部論很有體會，如論中在破除有部處，文字有說不清的，他都能夠辨別出來，並爲當時的人講述。但是曇影、僧叡兩人似乎沒有給論作過註解。對論有詳細的註疏並加以弘揚的，乃是羅什門下的僧導與僧嵩。

僧導曾著有《三論義疏》和《成實義疏》，並且還把兩者結合起來講述。他後來從關中到了壽春（今安徽壽縣），門下很盛，參加聽講的過千人。其中著名的有僧鍾、曇濟、道猛等。再傳有道慧、法寵等。這就形成了成實師說的壽春系，流行於南方。此外，道亮與弟子智林也是《成實》的名家，其說與壽春接近，可能是屬於一系的。

僧嵩則從關中到了彭城（今徐州），其門人有僧淵，再傳有曇度、道登、惠紀、惠記等人，既講《三論》，也講《成實》，以後就被看作《成實》大家而稱爲彭城系。從當時的地域上看，還是屬於北方的，因而其說流布於北方。

以上兩系時當晉末、劉宋兩代。到了南齊，又出現了一些知名人物，如弘稱（傳承不詳）門下的僧柔，法遷（與彭城系有關）門下的慧次。兩家再傳有法雲、智藏、僧旻（稱爲梁代三大家）。三傳有兩個寶瓊（烏瓊與白瓊）。這樣，梁代的成實師說就十分興盛了。三大家之一的智藏，傳給了龍光寺的道綽，以後還有智嚼，再傳智脫、智琰，已是陳代的事了。後來一直繼續到了隋唐。

總之，成實師的勢力是比較强大的。從事《成實》研究的學者們，一般都同時兼通其他經論。因爲當時已經知道佛學有大小乘的不同，大小乘又有各種異說與部派。學者們常想把各方面全部搞通，因而研究時也就不拘限於一經一論。不過，各家的研究還是互有短長，從學的人篤守師說，因而成了各別的師說傳承。這種不限於一經一論的研究方法，叫作「通方」，即通達一切。僧傳中對此時有記載，如《續高僧傳》卷五〈慧澄傳〉，說他「從僧旻下帷專攻，且經且律，或數（毗曇）或論（成實），十餘年中，鈎深索引……」。這種學風，與隋唐時期的定於一尊，因而構成了宗派的有所不同，所以只能叫他們作成實師說。

儘管這時期有各家的成實師說，有記載可考的註疏也有若干部（湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》中列出二十四種），但現在一部也不存在了。只能夠從一些零碎材料中看出他們的研究是有過變遷的。先是研究廣論，其後變爲研究略論。前者爲《成實》的全本，後者爲論的略本。這是一個變遷。另外，研究的人，又曾有過用舊論本到用新論本的轉變。這又是一個變遷。

成實論（**梵Satyasiddhi-śāstra**）

十六卷（刊本或作二十卷）。訶梨跋摩造，姚秦・鳩摩羅什譯，曇晷筆受，收於《大正藏》第三十二册。訶梨跋摩舊傳約在佛滅後九百年頃生於中印度。考所譯本論卷八〈三受報業品〉，引提婆《四百論》，又本論譯者羅什，係於苻秦・建元二十年（384）到達涼州，

據此，跋摩當生於提婆著作《四百論》之後，羅什入涼之前，即約當於250至350年期間。他生於婆羅門家庭，博通《吠陀》等世典。出家後，師事罽賓有部學者鳩摩羅陀，研習《發智論》。但他不滿於此論之拘泥名相，繁瑣支離，乃自窮三藏，以探教說的本源，時時和同部諸師辯難，而遇到保守的長老們的壓制。其時巴連弗的僧祇部衆，對他遙寄同情（這裡的僧祇部，或係如《大集經》卷二十二所說遍覽五部而不主一家，即是屬於「分別論者」一系之以理長爲宗者），他乃前往共住。由此，他得以接觸到大乘思想，泛覽九經，評量五部（律），旁窮異說，考核諸論，斥偏取長，棄末存本，因而有本論之作。論成後，旬日之間，傾動摩羯陀國。後復在王廷論屈了勝論學者，被尊爲國師。

關於本論所屬部派，舊傳眞諦說它屬於曇無德部，或說屬於多聞部。此外，也有說爲取「諸部之長」的。蓋論主雖依有部出家，而不滿於毗曇家言是顯而易見的。他的立說以棄末存本爲宗，特與譬喻師（即經部的前身）之說相近。隋．吉藏以本論爲「遍斥毗曇，專同譬喻」，是正確的。但本論在印度佛教教學歷史上，並未見發生多大影響，梵文原本也早已失傳，最近印人夏斯特里才從本論的漢譯本還原爲梵文。本論之名爲成實，據論文發起頌所說，乃欲成立三藏中實義。其所謂「實」，主要是審辨四諦所指諸法。論文說四諦，確定五受陰爲苦，諸業及煩惱爲集，苦盡爲滅，八聖道爲道，並說明「爲成是法，故造斯論」。現考在作論的當時，部派佛教中最流行的有三大家，即毗曇師（有部）、譬喻師和分別論者，他們對於四諦法的解釋各執一詞，本論宗旨在於成立譬喻師的四諦義，以區別於其他二家，故題稱「成實」。

本論共有二〇二品。在漢譯時，譯本的正寫者曇影，以論中問答爭論，回環往復，大段難明，於是綜括論文，區分爲發、苦諦、集諦、滅諦、道諦五聚，甚得譯主羅什的讚許，這就成了現行論本的結構。其五聚的主要內容，大略如次：

⑴**發聚**：是全論的序說，有〈具足〉、〈十力〉、〈四無畏〉以至〈辨二寶〉、〈無我〉、〈有我無我品〉等共三十五品，泛論佛法僧三寶、論門種類、四諦大要及對教內十種重要異說的批判。此中說到聲聞得解二空、無過未二世、一向無中陰、一時見諦等義，都可見論主在解釋法義上，針對毗曇立說諸特點之一（舊說本論七破毗曇，在言小隱，即指這一聚中敍破十論的諸品而言）。

⑵**苦諦聚**：從第三十六品到第九十四品，包括色論二十四品，識論十七品，想論一品，受論六品，行論十一品，共五十九品。就中以無作爲非色非心，又說多心次第生滅，不立心所相應等，都是和毗曇顯然不同之點。論說五陰次第，先說色陰，此有三種，即四大、四塵（色、香、味、觸）及眼等五根。四塵是能造，能成四大，五根唯是所造，依四大成，四大則通能所造。毗曇一向說四大是實法色，本論則認爲是假名色，攬四塵成，能成五根，此亦爲一主要特點（因說塵實而大假，根亦假，故有蘊實而界處都假之義）。次說識陰，指能緣心，此依色陰生。又說心和心數原是一體，想、受、行等都只是心的作用的差別名，非別有心數，這也和毗曇說「心外定有別數」不同。次說想陰，此依識所緣分別構畫，由是起男女怨親等相，實無此等諸法，但取假法相，故稱爲想。次說受陰，此依分別取相假法，領納違、順、非違非順，即苦、樂、不苦不樂三種受。毗曇說實有樂受，本論則說三受皆苦，爲同一苦受上隨時間而生的差別。次說行陰，此依所領受的假法而起貪瞋等。毗曇說心法有四十六種，除受、想二法以外，其餘都屬於行陰所攝，本論則說心行有無量差別，除了受、想，其餘一切都行陰攝。

⑶**集諦聚**：從第九十五品到第一四〇品，包括業論二十六品，煩惱論二十品，共四十六品，本論認爲業及煩惱是招致後身的因緣，是爲

集諦法。業是正集，煩惱生業是緣集。業對於有情後世餘處生時能有損益作用，它有思和思已二種：思業即是意業，思已業是從意所生業，有身、口的差別，依此開爲意及身、語三種業，而都有善、不善、無記之別。意業爲受身的親因，主導身、口，故爲最重。煩惱主要是貪、恚、癡等十使，都是垢心行的差別。積集這些垢心，乃至垢心生時，都名爲使，以其在生死相續中常隨逐衆生，繫縛相續。睡眠、掉、悔等二十一法從煩惱生，稱爲隨煩惱。又不信、懈怠、忘憶、散心等十法爲煩惱大地法。論說一切煩惱都從癡即無明生，無明隨逐假名，妄計有人，生貪等煩惱，從煩惱生業，隨業有身，身爲苦本。故無明爲十二因緣根本，有無量過，若無無明則諸業不集不成。末附述斷煩惱的方法，說由知四諦的眞智斷惑除業因作結。就中毗曇說意但有作業、無無作業，本論則說意地具有作、無作業，毗曇說作業以心數中思數爲體，本論則不認心外別有思體。又毗曇說衆生內根從業而生，是業所繫，外山河等一切境界不從業生，非業所繫，本論則主張一切內外根皆是業果，並是所繫，外法雖非衆生數，而是衆生共業果故，亦從業起。毗曇說五戒之法具受乃得，本論則主張隨受多少，皆得律儀。毗曇說七不善律儀唯於現在衆生邊得，本論則說通於三世衆生邊得，三世皆得起惡心故。毗曇說不善律儀雖發深善心，作永斷意，若不受戒仍不得捨，本論則說發深善心安期不作，得捨不善律儀。毗曇說修成，於第四分中修習觀察四諦十六聖行，有十六心斷除見惑，十八心斷除修惑，合具三十四心，本論說第四分中所修聖道總觀諦空，通斷三界見修二惑，不主別觀，又主多心斷結，不局於三十四心。這些都可說是本論立說的特點。

⑷滅諦聚：從第一四一品到第一五四品，有〈立假名〉、〈假名相〉、〈破一〉、〈破異〉以至〈滅法心〉、〈滅盡〉等共十四品，分別解說以聞、思因緣智（人空觀）、空智（法空觀）和滅盡定（或無餘涅槃，滅定是緣滅，涅槃爲相續斷時的業盡）來滅假名心、法心、空心。本論以滅爲第一義諦，由見滅諦即見聖諦而得道。這裡面的滅，即滅假名、法、空三種心。先在聞、思位中，以多聞因緣智、思惟因緣智觀察陰、界、入等法，了知皆因緣和合而生，但是假名，實無我、無我所，這樣滅假名心。次在煖、頂、忍、世第一法四善根位中，以空智觀察色空無所有，乃至識空無所有，這樣滅法心。後在滅盡定或無緣涅槃中，以重空義，即「以空見五陰空，更以一空能空此空」，這樣滅空心。三心都滅，即具足無我，進入離言絕相的眞空，所有業及煩惱都無依處，永不復起，即得涅槃。本論將獲得此涅槃果的階位，分爲隨信、隨法乃至阿羅漢等二十七賢聖位次，但與毗曇所說稍有出入。又以具足四行、四得、戒定慧等功德清淨爲僧，並說佛不在僧數，而是乘如實道來成正覺，具足五品、十力、四無畏、十號等，所有言說如義如法，爲衆生最上福田。就中毗曇說實法有斷，假中不論，本論則說假中有斷，諸斷得事皆是假名有。毗曇說五陰非我名爲無我，陰非我所說之爲空，本論則說衆生空者名之爲空，法體空者名爲無我，故無人、法爲空無我。依此義故，不同毗曇說聲聞人但得生空，中上人亦得解二空。這些都是本論立說的特點。

⑸道諦聚：從第一五五品到最末第二〇二品，包括定論二十六品，定具論八品，智論十四品，共四十八品。本論以八正道爲道諦法，以其能通至滅諦故稱爲道，遠離邪外故稱爲正。從聞正法，引生智慧，信解五陰無常無我等稱爲正見。假如這個智慧是從自己正憶念而生，稱爲正思惟。依正思惟斷除垢法，修集淨法，勤發精進，稱爲正精進。從此依法受戒，獲得正語、正業、正命三聖道分。由這三種聖道分，成就念處及禪定，從正憶念生智慧，觀察身、受、心、法等稱爲正念，心住一處稱爲正定，是爲得如實的空智之因。本論對於修習正定的定具，廣舉持戒、得善知識，乃至無障、不著等十一門，最爲詳備。由正念、正定獲得如

實智，即空智。如是一心勤修諸定，生正智慧，則滅三心，入無餘涅槃，故說八正道中，正智爲上，是正智果所謂涅槃。關於定一方面，毗曇說八禪定以定數爲體，餘心、心法與定相應，是定眷屬，通名爲定，本論則說唯心爲體，不說心外別有定數。又毗曇說四無量以無貪、無瞋、無癡等爲體，本論則推本用慧爲體。毗曇說滅盡定以非色心法爲體，本論則以心識盡處數滅無爲爲體，亦得有心。毗曇說修定有斷及生二種得，本論則但有斷得，別無生得。關於智一方面，毗曇以苦忍以去十五心以來，名爲見道，本論則主張總相觀諦，但說無相位中名爲見道。毗曇說盡智、無生智用法、比等智爲體，本論則但用四諦現智爲體，現觀諦空，盡諸結故；又說盡、無生二智體同義別，與毗曇之分別無學果根器利鈍，有得有不得者不同。這些都可說是本論立說的特點。

本論從羅什譯傳以來，直到唐初的二百餘年之間，它在中國佛教教學上曾起了相當大的影響，講習本論的學者繼出不絕。尤其是齊、梁時代，極盛行於江南，一般常以之和舊傳的有部毗曇之學相對立，因而有和毗曇師並行的成實師這一學系。此由本論立義有它顯著的特點，即它於有部毗曇我空法有的說法以外，別明人、法二空。以故一時期的佛教學者，特別是梁代的僧旻、法雲、智藏三大法師，都將它看作大乘論來講授，而與《中》、《百》、《十二門》三論等共弘，一些專治本論的學者，當其時也曾有「成論大乘師」之稱。這大概和本論別明法空，援引菩薩藏文有關。羅什之譯傳本論，原取其立說比較進步，接近般若，有導向大乘的作用。可是當他聽到有人說本論和大乘一般，早就慨嘆爲無深識了。本論的主要特點，在針對毗曇，別明人法二空，而它的理論的根據乃在二種二諦說。第一種二諦是眞諦和俗諦，此中眞諦包括色等五陰及泥洹這二種法，俗諦則只有一種無有自體的假名法，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人等，這是隨順有部我空法有的假說。第二種二諦爲第一義諦和世諦，如諸行以第一義故皆無，即諸法皆空，唯是涅槃，俗諦則總括三世遷流的一切有爲法，別明俗有眞空之說。本論的人法二空說，即依第一義門而立。論中更用空、無我二種觀來觀察二空。空觀是於五陰不見假名衆生，如人見瓶以無水故空，如是見五陰中無人故空。無我觀是於五陰亦不見爲實法。此中空觀是人空觀，無我觀是法空觀。中國當時的學者認爲聲聞乘不解法空，而本論獨說及此義，遂譏會爲大乘論。後來智顗、吉藏都判屬聲聞乘，吉藏更依舊序十義，說爲《成實》只是析法明空，不同於大乘本性空寂，只是明空，未說不空，不同於大乘明空又明不空，只是住於空，不知空亦復空，不同於大乘知空亦空，所謂不可得空，故判「成實爲小內之勝」。其後惟道宣、元照又說本論「分通大乘」。

本論過去曾盛行一時，各家註疏較多，但唐代以後無人研習，舊註全部失傳，見於僧傳記載的，有劉宋時代僧導撰《義疏》若干卷，道亮撰《義疏》八卷，梵敏撰《序》及《要義》一卷；北魏・曇度撰《大義疏》八卷；梁代智藏撰《義疏》（或云即《大義記》）十四卷，法雲撰《義疏》四十二卷，慧琰撰《玄義》十七卷，僧旻撰《義疏》十卷，慧韶撰《注》若干卷；陳代寶瓊撰《玄義》二十卷，又《文疏》十六卷，洪偃撰《疏》數十卷；北齊・靈詢撰《綱要》二卷；隋代智脫撰《疏》四十卷，又修訂梁代琰法師《玄義》十七卷，慧影撰《義章》二十卷，明彥撰《疏》十卷，保恭撰《義疏》若干卷，及未詳撰者的《義林》二卷；唐代新羅・元曉撰（一說元瑜撰）《疏》十六卷，百濟・道藏撰《疏》十卷，懷素撰《義章》二十二卷。此外，時代和卷數都不明的，有宗法師《玄記》及《義章》、聰法師《論章》、法法師《疏》、嵩法師《疏》等。本論又流行一些節抄本，現可考的有齊・僧柔、慧次抄的《略成實論》九卷，隋・靈裕抄的《成實論抄》五卷。其中《略成實論》是齊武帝永明七年（489），竟陵文宣王蕭子良集齊京碩學

名僧，特請僧柔、慧次兩法師於普弘寺輪流敷講《成實》，因抄此論文，刪繁存要，以利弘通而輯撰的，並命學士周顒撰序，曾風行一時。（游俠）

◉附一：印順《印度佛教思想史》第六章第三節（摘錄）

《成實論》有許多特出的思想：對於色法，以爲：「色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法。……因色、香、味、觸成四大，因此四大成眼等五根，此等相觸故有聲。」能造四大，所造色是五根、五塵，這可說是佛教界的定論（依經說而來）。《成實論》卻說依四塵成四大；依四大成五根；這些色相觸故有聲。數論（Sāmkhya）師說：五唯（色、聲、香、味、觸）生五大（四大及虛空大），五大生五根。《成實論》所說，顯然是採取了「數論」所說，而多少修正。在心與心所法中，離心沒有別的心所，是譬喻師義，但又以爲：「識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思。思及憂喜等（受），從此生貪、恚、癡。」五蘊中的受、想、行（思等）、識，《成實論》以爲識、想、受、思，先後次第的生起，也與譬喻師說不同。心不相應行：阿毗達磨所成立的，一概是假的，但立無作（表）業是心不相應行。直名爲無作業，與正量部（Sammatiya）的「不失法」，大衆部的「攝識」，同樣的是不相應行。無爲法：但滅諦是無爲；見滅名爲得道，是一時見諦說，修證是有次第的。如《論》說：「假名心，法心，空心，滅此三心，故名滅諦。」心，是能緣的心，緣假名法的心，名「假名心」；緣色等實法的心，名「法心」；「若緣泥洹，是名空心」。修證次第是：先緣法有滅假名心，是聞、思慧。《論》上說：「眞諦，謂色等法及泥洹；俗諦，謂但假名，無有實體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人。」這是假實二諦；如能見實法，就能破假名心。進一步，以空心滅法心，在修慧（四加行）中。如說：「五陰實無，以世諦故有。……（擇）滅是第一義有，非諸陰也。」這是事理二諦；如緣涅槃空，就能滅法心。再進一層：有緣空的心，還是不究竟的；在滅盡定時，入涅槃時，空心也滅了，才是證入滅諦。「陰滅無餘，故稱泥洹。……非無泥洹，但無實法。」這一次第，是假名空，法空，空空——空也不可得。在聲聞四諦法門中，這是非常特出的！《成實論》引經來說明法空，大抵是《智論》所說，三門中的「空門」，所以雖溝通大乘空義，而與龍樹（Nāgārjuna）的一切法空說，還隔著一層。《成實論》對一切法空（無），是不以爲然的，所以廣破「無論」（〈破無品〉……〈世諦品〉，共七品）。這與後來的瑜伽行派（Yogācāra），先依依他起（心）有，達徧計所執（境）空；而後依他起也空（有的只說是「不起」）；空相也不可得，才是證入圓成實性。次第契入，倒有共同的意趣。

《成實論》，在反對阿毗達磨陣營中，是綜合而有獨到的學派。

◉附二：太虛〈成實論大意〉（摘錄自《太虛大師全書》〈三乘共學〉）

此論名成實者，論者自云：「論應修多羅，不違實相法，亦入善寂中，是名正智論。」又云：「廣習諸異論，徧知智者意，欲造斯實論，唯一切智知。諸比丘異論，種種佛皆聽；故我欲正論，三藏中實義。」其意即成立諸法實相義之論也。古德評之者，以其主張無去來二世之法，故謂其屬於法無去來宗，係出末經量部。復以其就五蘊爲說，亦謂其同於說假部之現通假實宗。其實與《俱舍》同爲小乘中長，以理當爲歸，而不以部義自拘也。唯在小乘中爲傾向於空之一方者，故與說我法俱有或法有者，頗違異耳。

且〈法聚品〉中，謂：「知諸法皆自相空。」又〈十論・有相品〉云：「諸法實相離諸相故，不可爲緣。」又云：「若智能達法相，謂畢竟空。」又云：「若知諸法無自體性，

則能入空」——往往通大乘法空義。羅什爲傳大乘法空者，凡是，其出譯者廓充之意耶？抑論者初既廣歎佛德，又云：「如欲自利兼利衆生漸成佛道」；又云：「能成佛名大利業」；又云：「諸佛世尊有如實不思議智，雖知諸法畢竟空，而能行大悲」等，本兼大乘而未嘗自限小乘，當如南山律師等謂與《四分律》同，教是小乘義通大乘耶？今試論定之。

論者於道諦聚中之〈見一諦品〉，主張唯見滅諦爲見道；而破十六行心見四諦爲見道之說。而於滅諦則曰：「滅假名心、法心、空心名滅。」滅假名心者，達五陰中人我衆生空也，滅法心者，達五陰法一一自體空也；滅空心者，謂入無餘泥洹也。其〈滅法心品〉云：「實有五陰名法，見其空名滅」。又云：「見衆生空名空，見五陰空名無我。」無我即無性，五陰實無，以世諦故有，第一義諦故空，乃至廣明色等十二入與十二因緣等亦無，曰：「見法本來不生，無所有故。」此與《般若心經》等所謂照見五蘊等皆空者，殆無何差別，故不得不謂其亦有法空般若。以天台、賢首家言稱之，即體空巧度也。然二空般若，本爲出世三乘共法：無大悲心者，見空而住於空，即爲小乘；具大悲心者，見空不住於空，進見空所顯不空之德，具足方便，如《中論》所謂「以有空義故，一切法得成」，乃爲大乘。而此論所歸者空空，空空謂入泥洹。其在〈五智品〉又說：「即有爲法滅盡曰泥洹，亦曰無爲。」故泥洹、無爲，即是無法，確言之即已滅無。〈滅法心品〉云：「唯見五蘊中衆生空，空不具足」；又〈滅盡品〉云：「緣泥洹名空心，入無餘空心滅，具足無我。」具足不具足，即究竟不究竟。然則論明法空、空空，但爲究竟空盡滅盡生我，其意不已瞭然耶？故與爲成大悲方便之大乘般若體同而用異，由此故談境雖通法空，而所談行果不出小乘。至其弘歎佛德，則《俱舍》等論亦同，蓋尊佛爲法僧之本故耳。賢首家昧其體用，謂此論仍是析空拙度，未爲得當；唯天台家謂亦是體空巧度，三乘同以無言說道而出生死，以鈍根僅見於空未見不空，故止於小乘涅槃；深得此論眞相。故今刊定曰：「境通大乘，行果唯小。」

此論造、譯者，誠不逮世親、玄奘於《俱舍》之精密，然以其巧妙之結構，活潑之說明，亦自成殊特之體格。全論分五聚：初發聚，乃論前敍敬，及述造論之意者；繼之，如次依苦集滅道四諦，分爲四聚。《俱舍》是釋一切法無我者；此論是釋四諦者。論曰：「實名四諦」。諦即實也，故成實者即是成四諦，雖謂之「四諦論」可也。

◉附三：呂澂《中國佛學源流略講》第六講（摘錄）

先說廣、略的變遷。《成實論》原有二〇二品，二十卷，它的題材是譬喻師所理解的四諦之實，即所謂「法體剋實」。譬喻師說與其他小乘各系不同的，就在他們用自宗的道理來成立四諦法體的意義。所以《成實論》的「實」，就是指的四諦的「諦」。此論學說上的主要特點是反對有部。有部主張法體爲有，此論則認爲法無實體，只有假名。所以後人判教也將此論歸屬「假名宗」。這種說法的實際意義，就在於它具有了法空的思想。小乘一般都講法有，此論却講法空，所以在小乘中是很特殊的。小乘雖然也講空、無我，但是只指人空、人無我，談不到法空。大乘般若流行以後，法空的意義得到闡揚，成爲學說上一個最顯著的特點。因此，一般判別大小乘往往用法空來做標準。《成實》既講法空，後來的佛學研究者也就常用它作爲通達般若的津梁。因爲要講法空，必須以破法有的思想作階梯，此論做了這項工作，所以用它作爲般若入門的書還是相宜的。就內容看，此論的思想也比較精細（所謂「思精」）。例如小乘認爲四大及其構成的色法都是實在的，而此論則認爲是假。因爲四大在實際上是沒有的，只可歸結爲堅、軟、煖、動四種觸塵罷了。換句話說，四大都是人們的觸覺，而地水火風則是假名。這種說法，與小

乘一般認四大爲實在的完全不同。就結構看，此論假設問答，前後辯難，解釋相當巧妙（所謂「言巧」）。由於它的思想與大乘接近，內容結構又很精巧等等，使本來只看作入門的書，而研究的人，却往往對它流連忘返，竟躭誤了原初要由此而研究大乘的目的了。齊代的文宣王蕭子良有見於此，特召集著名僧侶五百多人，以僧柔、慧次兩家爲首，對此論要義進行討論，並將論文由二十卷删節爲九卷。這就是《成實論》的略本。當時參與删節工作的還有僧祐，删定之後，他還寫了一篇〈略成實論記〉，說明删節的緣由。

〔參考資料〕 呂澂《印度佛學源流略講》；印順《空之探究》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》；楊白衣〈俱舍成實宗史觀〉（《現代佛教學術叢刊》㊿）。

成唯識論（梵Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra）

十卷，護法等造，唐・玄奘於顯慶四年（659）纂譯，窺基筆受。一名《淨唯識論》，收於《大正藏》第三十一册。這是一部解釋《唯識三十論》（頌）而屬於集註性質的書。《三十論》爲世親晚年精心結撰的著作，他未曾親自註解便去世了。別人作註的很多，最著名的有十家：⑴親勝。⑵火辨，都和世親同時，分別做了簡單的註解；親勝的註尤能指點出世親作論的本意。⑶難陀，謹守世親學說的規模，依唯識二分說、種子新熏說等作註解，成爲註家中重要的一派。⑷德慧。⑸安慧，他和德慧是師弟，對於世親《俱舍》學都很有研究。安慧的註解用唯識自證分說法發展了世親的學說，爲註家中另一重要派別。⑹淨月，和安慧同時，擅長《對法》。他的註解中特別主張第八識的現行和種子互有「俱有依」的意義，這與安慧的見解正相反對。⑺護法。⑻勝友（護法弟子）。⑼勝子。⑽智月。他們在陳那的三分說的基礎上，更進一步主張唯識四分說以及種子本有新熏合成說，使世親之說又推進了一步，他們便成爲註家中另一重要學派。這十家註書共有四千五百頌，玄奘在印度都搜羅來了。特別是護法的註書，原來在印度只付托給一位玄鑒（這是形容他有很深的見解）居士珍藏，以待知者，玄奘以在印度博得盛名之故，獨獲其傳本而歸。玄奘當譯經最後一個階段，準備移住玉華宮專譯《大般若經》之前，他以總結瑜伽學系學說的用意，擬將十家註書完全譯了出來，並已決定由神昉、嘉尚、普光、窺基四人相助。但後來採納窺基的建議，改用編纂辦法，糅合十家之說爲一書，並且只留窺基一人獨任筆受，這樣譯成了《成唯識論》。

本論的結構，大體沿用了護法的釋論。釋文所牒的《三十論》頌文，也採用護法一系所依據的本子，個別地方和他家的本子在文句上有很大出入，像另有一頌說明唯識性，即是護法論本所獨有。論的首尾有序頌和結頌，都是護法釋論原有的。本文釋《三十論》的大段區分，據說是依《華手經》〈求法品〉，用相、性、位三分，這也是護法釋論的原式。三分是：初釋本論第一頌至第二十四頌，明唯識相；次釋第二十五頌，明唯識性；後釋第二十六頌至第三十頌，明唯識位。綜合這三分解釋，顯示了《三十論》裡的唯識義理明淨極成，故名《成唯識論》。

次說本論的主要內容：在第一大段釋唯識的相裡，先略標宗要，解釋論第一頌的前三句，指出世間和自教中所說種種我、法的名目，都不是實有其性，而只是依據心識所變的相貌而假爲施設。跟著廣破印度外宗及自宗聲聞乘所執著的實在的我、實在的法都不合理。其次正解識相，分能變識相和所變相二段。釋能變的識先序說識有因位（種子）和果位（現行）的不同情況，再依頌區分能變識爲三類，即異熟（第八阿賴耶識）、思量（第七末那識）及了別境識（眼、耳等前六種識）。第一阿賴耶，以自相、因相、果相、相應、五受、三性、恒轉、伏斷等八段，解釋阿賴耶、異熟、一切種等十義，更引《大乘阿毗達磨經》等五種共、不共教典及持種、異熟、趣生、執受等等十

種道理，來證成賴耶之存在（以上釋第一頌末句至第四頌）。次釋末那識，以出名、所依、所緣、體義、行相、染俱、相應、三性、界地、伏斷等十門分別；更引《入楞伽經》及《解脫經》等教典及不共無明、意根、意名等六種道理，來證成末那之存在（以上釋第五頌至第七頌）。次釋眼、耳等前六種識，以差別、自性、行相、三性、相應、三受、所依、俱轉、起滅等九門分別。附帶說明八種識俱起之相，以及八種識自性不可定言是一是異之義（以上釋第八頌至第十六頌）。次釋所變相，說明何以一切我相、法相，都離不開從三類能變識所變現的見分和相分，而非另有實體。即用唯識所因、世事乖宗、聖教相違等九番問答，釋成一切法皆唯是識之義（以上釋第十七頌）。自下更廣釋諸識不待外緣即能自己生起之相，而用四緣、十因等解釋本識（即賴耶）、轉識（前七種識）的種子和現行互爲緣起，即能生諸法種種分別；又用諸業和二取習氣的異熟作用，解釋有情生死相續（以上釋第十八、十九頌）；又用染淨諸法自性不離識，解釋佛雖說遍計、依他、圓成三種自性而仍一切唯識，還解釋佛密意說一切法皆無自性之義（以上釋第二十至第二十四頌）。

次第二大段釋唯識性。此段指出諸法實相由遠離遍計所執的實我實法所顯，於一切位常如其性，名爲眞如，亦即是所謂唯識的實性（此釋第二十五頌）。後第三大段釋唯識位。此段辨有能力悟入唯識相、唯識性的人，在悟入中經歷的階段，以及漸次悟入的方便。這依踐證次第分爲資糧、加行、通達、修習和究竟五位，前四位爲行，後一位爲果。最末詳佛所證得菩提、涅槃妙果殊勝功德，附釋身土能、所變的關係以及見、相分的異同，而用說明本論但言唯識的意義作結（以上釋第二十六至第三十頌）。

本論在各段釋文中，常常插入從解釋頌文而推衍出來的廣論。這樣的廣論在安慧所作的註釋中就很多了，護法釋論更加擴大。這像在釋三類能變識中，廣論有漏、無漏諸法種子各有本有及始起二類，內種所具的刹那滅、果俱有、恒隨轉等六義，能熏和所熏諸義，諸心、心所生起時具有相、見、自證和證自證四分，所依托的種子、俱有、開導三種依義，以及種子生現行、現行熏種子三法展轉因果同時等義。在釋諸識生起諸法分別中，廣論因、等無間、所緣、增上四種緣，及依語依、領受、習氣等十五種依處差別而立隨說、所說、觀待等十種因，和異熟、等流、離繫等五種果諸義。在釋有情生死相續中，廣論名言、我執、有支三種習氣，無明乃至老死十二有支的十門分別，分段和不思議變異二種生死諸義。在釋遍計、依他、圓成三種自性中，廣論流轉、實相、唯識、安立、邪行、清淨、正行七種眞如及其與三種自性相攝之義。在明行位中，廣論煩惱、所知二種障，眞見道和相見道，歡喜、離垢、發光等菩薩行十種地次，施、戒、忍等十種波羅蜜多，以及各地所斷異生性、邪行、闇鈍等十一種障，與執著我法、惡趣雜染、微細誤犯、種種業趣等二十二種愚；及其所證遍行、最勝、勝流、無攝受乃至業自在等所依十種眞如；由斷二障證得二種轉依的六種位別、四種義別；由轉依所顯得的自性、有餘依、無餘依、無住四種涅槃，由轉依所生得的大圓鏡、平等性、妙觀察、成所作四種智及彼相應心品諸義。在明果位中，廣論法身的自性、受用、變化三種相別及其殊勝功德。如上所舉諸廣論，對於各項法義都作了總結，一切不正義、不備義都加以簡別，使不能再立，可謂精博之至。而且行文常用因明的軌式，益見立說的精嚴，同時也給因明學的運用提供了典型的範例。

本論糅合十家之說，因爲釋文已經過剪裁組織，混成一片，所以很難詳細分別各家的原說。不過，論文大體上是以護法一系的註書爲基礎，而以難陀、安慧等說爲對照，相同的都從略，不同的才以「有義」字樣存其異說。這常常是將餘家不正確的說法列前，而將護法的簡別和所得的正確結論居後，以表示正宗之所

在。在中土各家的註疏裡，關於十師異義，也曾約略舉出一些。比較重要的如基師《述記》說，解釋世親《三十論》的旨趣段，火辨解爲斷二障，證二空，悟唯識理；安慧解爲令生正解，斷二重障，得二勝果；護法解爲破諸邪執，顯唯識理。又解我、法依識所變段，難陀解爲內識變相似外境而現即是直接所執的我、法；護法解爲依識自體生起見分、相分，再從此上施設爲我法，這較難陀說爲接近。又解諸法種子段，難陀解種子都由新熏而生，護法解種子由本有和新熏兩種合起（主張諸法種子爲本有的是護月，但此人不在十師之列）。又解釋諸識結構，安慧只說「自證」一分（依據梵、藏文本安慧的釋論，這是說，諸識的見分緣慮相分，實際是自己分別自己，也就是證會自己，因此基師等傳說安慧只許識有自證一分）；難陀說識有見、相二分；護法說諸識應有見、相、自證、證自證，一共四分（另外，陳那主張諸識有見、相、自證三分，但他不在十師之列）。又解釋諸識的俱有依（諸識生起時的重要增上緣），難陀說眼等五根即是種子，五識以俱時意識爲依；安慧說五識也依五根爲依；護法說五根通於現行，五識並以五根、第六、七、八識爲依。又解釋第七末那識所緣之法，火辨解爲緣第八識的見、相二分，難陀解爲緣第八的識體和它的相應諸法，安慧解爲緣第八識和它的種子，護法解爲只緣第八識的見分等等。基師是唯一參與編譯此論的人，他所說的各種主張應該可信。但在他家的註疏裡也存在著不同的說法，而《述記》並未說明。這或者是從前十師的註解，後先相繼，後出的註書有時也採取前師之說，或者假說前師的問答進行辯論。因此，唐人各家的註書，或聞之講說，或以理推證，遂有不同的說法。現在因十師釋論原本散佚，詳無可考，只好就比較重要的幾點上得其大概而已（本論中有關護法說，因玄奘另外譯出護法的《廣百論釋》，後來義淨又譯出護法的《觀所緣論釋》和《唯識二十論釋》即《成唯識寶生論》，很有相同的地方，都可以取來爲對照刊定之資料）。另外，護法釋論所據，舊傳是六經（《華嚴》、《解深密》、《如來出現功德莊嚴》、《大乘阿毗達磨》、《入楞伽》、《密嚴》）十一論（《瑜伽師地》、《顯揚聖教》、《莊嚴經》、《集量》、《攝大乘》、《十地》、《分別瑜伽》、《觀所緣》、《二十唯識》、《辯中邊》、《阿毗磨集論》）。但在六經裡特別著重《密嚴經》（此經在玄奘以後才傳譯過來），有六、七處重要的義理，特別是四分之說，却是以《密嚴經》爲據而推衍出來的。因此，本論中涉及《密嚴》的各部分，無疑地都是護法的原釋。

本論的註解，最重要的是窺基所撰的《述記》二十卷，本論之筆受出之窺基，據本論沈玄明〈後序〉上說，基師曾「綜其綱領，甄其品第」，可見他對於唯識正宗學說的理解，親得師承，而都詳於《述記》，其書遂爲後世研究此學的圭臬。窺基還另撰《唯識樞要》四卷、《唯識別鈔》十卷、《唯識料簡》二卷，補充《述記》所未詳。其後解釋《述記》的有靈泰《疏鈔》十八卷，智周《演祕》十四卷，道邕《義蘊》十卷，如理《義演》二十六卷，清素《義鏡鈔》六卷（此種已佚）等。

奘門註解本論與窺基之作相先後的，有圓測《疏》十卷，普光《鈔》八卷，慧觀《疏》四卷，玄範《疏》十卷，義寂《未詳決》三卷，這些與基師《述記》合稱六家。奘門新羅一系道證（圓測弟子）曾採集此六家之說而折衷於圓測，著《要集》十四卷（以上各家之書都已佚）。其後太賢又集基、測兩《疏》，《樞要》、《要集》兩要，著《學記》（一稱《古迹記》）八卷。他還另著《抉擇》一卷，《廣釋本母頌》三卷（此二書已佚），亦取等視基、測兩家的態度。但在窺基門下的慧沼，則極力發揚師說，著《了義燈》七卷（一作十四卷）詳破圓測、道證之說，涉於苛細（智周《了義燈記》今存一卷）。此外，唐人註論者尚多，十九均已散佚。僅存未詳著者之《注成唯識

論》殘本（卷十七）一卷。其他比較重要而書名僅見著錄的，有神昉《論文義記》（一稱《要集》）卷數不詳、勝莊《決》三卷、道倫《要決》二卷、神雄《廣述》六卷、元曉《宗要》一卷、璟興《貶量》二十五卷、《記》二卷、順璟《料簡》一卷、清素《記》十卷等。

本論研究在中唐以後漸衰，五代時著述散佚，宋、元罕見撰述。到了明代，有明昱撰《俗詮》十卷，通潤撰《集解》十卷，王肯堂撰《證義》十卷，廣承撰《音義》十卷，大眞撰《合響》十卷，大惠撰《自考》十卷，智旭撰《觀心法要》十卷。清代智素輯《音響補遺》十卷。近代歐陽漸撰《唯識講義》三卷等。

本論傳入日本，作註解的頗多，以良算等所集《同學鈔》四十八卷，善念撰《泉鈔》三十卷，藏俊所集《本文鈔》四十五卷，湛慧輯《論疏集成編》四十五卷，最爲著名。

本論還有法文譯本，校註甚詳，便於研究參考。此外，亦有韋達（Wei Tat）之英譯本。（游俠）

〔參考資料〕 演培《成唯識論講記》；歐陽漸《唯識抉擇談》、《唯識講義》；朱芾煌編《法相辭典》；結城令聞《唯識學典籍志》；宇井伯壽《印度哲學研究》第五冊；高崎直道（等）《唯識思想》（《世界佛學名著譯叢》㊼）。

成就法鬘（梵Sādhana-mālā）

係收集有關印度後期密教金剛乘（Vajrayāna）諸尊崇拜之成就法、儀軌的叢書。編者及編纂年代均不詳。

本書內容依諸佛、諸菩薩、諸尊的順序，記載三三昧耶王成就法（Tri-samaya-rāja-sādhana）、金剛座至尊成就法優波提舍儀軌（Vajrāsana-bhaṭṭāraka-sādhanôpadeśa-vidhi）、金剛座成就法（Vajrāsana-sādhana）、聖六字母大明成就法（Arya-ṣaḍaksarī-mahāvidyā-sādhana）等，凡三一二種成就法。其中之成就法，頗有涉及醫術或神異法術者。譬如該書三五〇頁即曾述及劍、眼藥、足藥、隱身、長壽藥、飛行術、魔步術（Bhūcara）、墮地獄術等成就法。

在三一二種成就法中，仍存有作者名字者有五十五種，作者有四十二人。據巴達恰里雅（Benoytosh Bhattacharyya，1875～1949）對作者年代的考證，推定瑜伽派無著（310～390左右）最早，阿卡耶卡羅笈多（Abhayākaragupta，1084～1130）最晚。此外，本書的諸寫本中，英國劍橋大學圖書館所藏的貝葉本上有相當於西元1165年的記年。又1914年，馬伯樂（M. Henri Maspero）曾在浙江省寧波普安寺，發現相當於本書第二一七、二五二、二五三的古貝葉。此外，又有巴達恰里雅校訂梵本，出版《Sādhanamālā Gaekwad's Oriental Series》（No. 26, 41. Baroda, 1925～1928）。在法譯本方面，L. Finot曾將馬伯樂所發現的殘卷譯成法文。W.E. Clark等人也曾先後對此書作部份的英譯。

在西藏大藏經中，雖無相當本書的譯著，但於《丹珠爾》祕密部中，相當本書所收成就法者頗多，尤其本書前二二〇種成就法，與其祕密部所載的順序幾乎一致。

◉附：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第九章（依觀摘譯）

在怛特羅儀軌中，有稱爲「成就法」（sādhana）的典籍。在成就法中，所記載的是修行者獲得「成就」（siddhi，即神祕力量），成爲「成就者」（siddha）的方法。成就者若得成就，則能隨意進入他人身體、上昇空中、所求如意、令病人病體痊癒，甚至於得證涅槃。成就法的方法，包括眞言與手印。另外還有强調成就者集中意識觀想某一本尊，令自己與本尊成爲一體的。爲了成爲一體，因此對尊像即有必要予以詳細地描述。這些記述，當雕刻家與繪像師在雕繪尊像時，曾加以引用。從而，諸如《成就法鬘》（Sādhanamālā）、《成就法集》（Sādhana-samuccaya）之類的成就法，從佛教圖像學的見地而言，是最爲重要

的。在這些成就法中，被崇拜的，有：禪定佛（Dhyāni-buddha）、度母及其他女尊。（中略）成就法的內容本質是呪法，而運用此呪法之前，應修瑜伽、禪定、供養、懺悔及慈悲法。例如在《度母成就法》（Tārā-sādhana）中，除了提及吾人應修禪定、眞言，以及懺悔、誓願及慈悲喜捨四無量心之外，並對禪定等予以詳細的定義。成就法所用的語言，經常是不純粹的梵文。其偈頌的押韻也不太正式。《成就法鬘》中所含的三一二個成就法中，有些散文極爲簡短，有些是含有較長偈頌的眞言，有少數是偈頌。各個成就法，都是獨立的。大部分的作者都不詳，但有一些則有作者名。這些作者大抵爲七世紀至十一世紀的人。《成就法鬘》的某一寫本，係寫於西元1165年，因此該書應是編纂於十一世紀。

〔參考資料〕《德格版西藏大藏經總目錄》（《世界佛學名著譯叢》㉙、㉚）；C. Bendall《Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library》（Cambridge）。

成唯識論述記

二十卷（或作十卷、六十卷）。唐・窺基撰。又作《成唯識論疏》、《唯識述記》、《述記》。係《成唯識論》之註釋書。收在《大正藏》第四十三冊。全書內容分爲五門，即：

(1)辨教時機：說明法相宗之三時教判及五性各別之種性義。

(2)明論宗體：以識有境無之唯識思想爲宗，以攝相歸性、攝境從心、攝假隨實、性用別論之四重爲體。

(3)藏乘所攝：主要講述《成唯識論》在菩薩藏、聲聞藏中屬菩薩藏，在經、律、論三藏中屬論藏（即阿毗達磨藏或對法藏），在菩薩、獨覺、聲聞三乘中屬菩薩乘。

(4)說教年主：闡明世親略傳及十大論師簡歷。

(5)本文判釋：立宗前敍敬分、依教廣成分、釋結施願分等三科，詳細解釋《成唯識論》。

卷首有作者自序，說明撰述此疏之用意，並對《成唯識論》之論名加以解說。

本書對《成唯識論》之註釋極爲詳盡，難解之處列有諸師解說，並舉出《成唯識論》未列之印度十大論師名，同時以佛教之因明學，駁斥小乘及諸外道，故歷來被認爲是《成唯識論》最主要之註釋書。

然而自元代以來，本書即告失傳。直到清末，始由楊文會託南條文雄自日本取回，並在金陵刻經處刻印流通。此書始告重現於我國。註釋書有唐・道邑《成唯識論疏記義蘊》五卷、日僧湛慧《述記集成編》四十五卷等書。

〔參考資料〕《成唯識論樞要》；《成唯識論演祕》；《唯識典籍研究》(一)、(二)（《現代佛教學術叢刊》㉙、㉚）；井上玄真著・白湖无言譯《唯識論講話》。

我（梵ātman，巴attan，藏bdag）

指印度宗教或哲學中所述之其體常一、有自在作用的個人或宇宙。「ātman」一語，原意爲氣息，後轉成「靈魂」及「我」。

在印度的諸多外道中，以勝論派、數論派與佛教的接觸最爲頻繁，因此，以下擬略述此二派中的「我」，其次再敍述佛教中犢子部、經量部的「我」，最後則概略論述實我、假我、眞我等三種我。

(1)勝論派的說法：勝論派的本師鵂鶹立六句義，末師慧月開爲十句。十句（或六句）的第一爲實句。實句中有地、水、火、風、空、時、方、我、意等九種，這九種是諸法本體。此中，位列第八的我，依《十句義論》所述，是覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、行、法、非法等的和合因緣起智爲相。

「我」是遍滿之體，有覺、樂等諸德，爲十句中和合句之因緣，能起智之作用。在實句九種中，位列第八的「我」與第九的「意」最爲重要。「我」爲遍滿之體，意爲活動體。「我」，其體普遍，無彼此之別體，無動作，無勢力，因此只有「我」，不能成起智之用。「意」雖爲活動體，但非普遍，而是個體的，其

形如芥子許，是「我」所須具備者。若只有「意」，則是個體的，不普遍的；在一切所知法上，不能起能知之用。因此，普遍的「我」與活動的「意」相合，才能起智，廣生諸法。

⑵**數論派的說法**：此派立二十五諦說明諸法。二十五諦的第一自性諦，與第二十五我知者（神我諦），是本來獨立自存，又永久不變、長住的。中間的二十三諦，是自性諦變異所現，是神我所受用的。因此，自性諦是作者，神我諦是受者。至於如何證明「我」的存在呢？據《金七十論》卷上說（大正54·1249b）：「聚集爲他故，異三德依故，食者獨離故，五因立我有。」

五因中的第一因「聚集爲他故」，謂如牀席等的聚集，非爲自己，完全是爲了他人。二十三諦的聚集也不是爲自己，而是完全爲了他人的受用。他者即是我，故知我實有。第二因「異三德故」，謂自性諦與二十三諦三德恒和合不相離，「我」卻無此義。故諸諦之外，我爲實有。第三因「依故」，若人依此身，身則有作用；若無人依者，身則不能作，是故知有我。第四因「食者」，謂如世間若有六味之飲食，必有食者。今二十三諦若爲所食，則必別有能食者。食者就是「我」。故「我」爲實有。第五因「獨離故」，謂若唯依身，則爲惡無受罪者，爲善則無受福者。聖人所說，解脫方便等一切教法即無所用。但因有我依身，能感報因果，聖人所說有其意義，故「我」爲實有。

⑶**犢子部的說法**：犢子部是佛滅三百年左右，由說一切有部分出的部派。其後由此部分出法上部、賢胄部、正量部、密林山部等四部。此部立三聚法說明一切諸法。三聚法，是有爲聚、無爲聚、非二聚。前二爲「法」，後一爲「我」。或將有爲聚分三世而成五法藏，即：①過去，②未來，③現在，④無爲，⑤不可說。「我」，非有爲非無爲，故非二聚，又因不能說是有爲，也不能說爲無爲，故名爲不可說。以說法有我有，故賢首於其十宗判釋中，將此部所立名爲我法俱有宗，《華嚴經疏》卷三說它是附佛法外道。《異部宗輪論》說（大正49·16c）：「有犢子部本宗同義，謂補特伽羅，非即蘊離蘊，依蘊處界，假施設名。」

據《異部宗輪論述記》所述，此部謂實有我，非有爲無爲，然與蘊不即不離。佛說無我，但無即蘊離蘊，如外道等所計之我，悉皆是無。非無不可說、非即蘊離蘊我。既不可說，亦不可言形量大小等。及至成佛而此我常在。

此犢子部既是小乘中的一部派，又不說「無我」，其意委實難解。因之，就此犢子部之「我」其假實如何，古來有多種解釋。然衆說紛紜，難擇定論。

⑷**經部的說法**：此部本末二計中的末計（室利羅多的一派），立細意識說；並以其所說之細意識爲實我。《異部宗輪論》舉其說云「說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。」據《異部宗輪論述記》所述，經量部立有實法我，能從前世轉至後世，故又名說轉部。此由前世轉至後世的實我，係一味蘊（即細意識）。其微細難可施設，但不同正量等非即蘊離蘊，蘊外調然有別體。其體非大乘所謂的法執。

⑸**實我、假我、眞我**：通常佛教中所說的我，大抵可分爲實我、假我、眞我等三類。「眞我」是涅槃妙德，此乃說空寂涅槃的小乘者所不談，唯大乘者所論。然「實我」、「假我」二者，則爲大小乘所同論及。

所謂「實我」以薩迦耶見（身見）爲本，乃凡夫迷妄執情所現。此處所說的「我」，以常一、主宰爲義。常一，謂其體常住獨一；主宰，謂其作用，如國王如宰相般地自在。《成唯識論》卷一云（大正31·1a）：「我謂主宰。」《成唯識論述記》卷一（本）云（大正43·239c）：「我如主宰者，如國之主有自在故，及如輔宰能割斷故，有自在力及割斷力，義同我故。」亦即將有自在作用的常一之物稱爲「我」，分別此我的心之作用稱爲「我見」。既有我見，必認識我所有之物，作此分別，稱爲「我所見」。此二通名「薩迦耶見」，

爲五見之一。與此見相應的心心所稱爲「我執」，爲一切煩惱的根本。就性質而分，可分爲分別起、俱生起等兩種。由邪師、邪教、邪思惟而執有我的存在，名「分別我執」；由無始以來的迷妄慣習，與身生共執自我，名「俱生我執」。此外，大乘立法執，稱爲法我，爲執法實在的迷情，亦攝於薩迦耶見之中。

關於「我」與五蘊之間的關係，古來也頗有異說。據《成唯識論述記》卷一（本）所載，有下列三種。①蘊我：謂執五蘊的一部分或全體是我，世間凡夫多作此分別。②離蘊我：離謂異體。即執於五蘊之外，另有我存在，如數論、勝論者說。③非即非離蘊：謂執非即蘊非離蘊的我，如犢子部所說。

此外，《瑜伽師地論》卷六十五也提出四種說法，即①我即是諸蘊，②我異於諸蘊而住於諸蘊中。③我異於諸蘊而住於諸蘊之外。④我異於諸蘊而非住於諸蘊中亦非住於諸蘊之外。前一爲即蘊我，後三爲離蘊我。《成唯識論》卷一將外道所立的我，分爲三義，文云（大正31·1b）：「一者執我體常周遍，量同虛空，隨處造業，受苦樂故。二者執我其體，雖常而量不定，隨身大小有卷舒故。三者執我體常至細，如一極微，潛轉身中，作事業故。」

此中，第一相當於數論、勝論等所計，第二爲尼乾子（離繫或無慚）外道所立，第三爲獸主外道、遍出外道所立。如此，一切實我之計，不簡其顯、密、粗、細，悉是妄情所執。究其實，皆是無我。故行者須破除此「實我」之妄執。

其次之「假我」，謂我實不存，唯將五蘊假和合，因果相續者假名爲我。如經典中的「如是我聞」，《淨土論》中的「世尊我一心」等皆是。據曇鸞所述，我有三根本，一是邪見語，二是自大語，三是流布語。而「世尊我一心」中之「我」是流布語。《大智度論》卷一說（大正25·64a）：

「問曰：若佛法中言一切法空，一切無有我，云何佛經初頭言如是我聞？答曰：佛弟子輩雖知無我，隨俗法說我非實我也。（中略）世界法中說我，非第一實義中說。以是故諸法空無我，世界法故雖說我無咎。復次，世界語言有三根本，一者邪見，二者慢，三者名字。是中二種不淨一種淨。一切凡人三種語：邪、慢、名字。見道學人二種語：慢、名字。諸聖人一種語：名字。內心雖不違實法，而隨世界人故共傳是語。」

「慢」屬修惑，見道學人雖斷見惑，以修惑未斷故有「慢」，此「慢」即是自大。「名字」，謂流布語，離見修二惑之諸聖人，從世間流布之詞，但爲簡別自他而說我，即假我非實我。

其次之「眞我」，也稱爲「大我」，是涅槃的妙德，即常樂我淨四德中的「我」德。依慧遠《大乘義章》之意，有「就涅槃之體眞實而云我」，與「就其用自在而云我」等二義。關於前一義，南本《涅槃經》卷二〈哀歎品〉云（大正12·618c）：「說言諸法無我，實非無我，何者是我，若法是實、是眞、是常、是主、是依性不變易，是名爲我。」此涅槃是佛性，在衆生心中稱爲如來藏，因此也稱爲「我」。同經卷八〈如來性品〉云（大正12·648b）：「迦葉白佛言：世尊！二十五有有我不耶？佛言：善男子！我者即是如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義，如是我義，從本已來，常爲無量煩惱所覆，是故衆生不能得見。」據《涅槃經會疏》卷八所述，一切世間雖說有我，不名佛性，名出世眞我爲佛性。

又就「作用自在名爲我」而言，南本《涅槃經》卷二十一〈高貴德王菩薩品〉云（大正12·746b）：「涅槃無我，大自在故，名爲大我。云何名爲大自在耶？有八自在，則名爲我。」

所謂八自在，即①能示一身以爲多身，②示一塵身滿於大千界，③大身輕舉到遠，④現無量類常居一土，⑤諸根互用自在，⑥得一切法而無得法想，⑦說一偈義，經無量劫，義亦不盡，⑧身遍諸處，猶如虛空。

以上所說，即爲眞我之義，故佛教雖以論述無我爲異於外道的特質，但仍有其獨特的「我」論。

〔參考資料〕《維摩經文疏》卷二；《華嚴經探玄記》卷二；中村元編《自我と無我》；金倉圓照《インド哲學の自我思想》。

我見（梵ātma-dṛṣṭi，藏bdag-tu-lta-ba）

指執著有實我之謬見，即於非我法，妄計爲我。又稱身見。依《大乘起信論》所載，我見可分人、法二種，即：

⑴**人我見**：即我執。指一切凡夫不悟人身乃色、受、想、行、識五蘊假和合，而執「有常一主宰的實我」之妄見。依此見可起五種邪執，謂之「五種人我見」。

①執虛空是如來性。謂聞修多羅說如來法身畢竟空寂，猶如虛空，以不知爲破著故，執虛空是如來性。

②偏執眞如涅槃之性空無。謂聞修多羅說世間諸法畢竟體空，乃至涅槃眞如之法亦畢竟空，從本已來自空，離一切相，以不知爲破執故，執眞如涅槃之性空無。

③偏執如來藏有色心法自相差別。謂聞修多羅說如來之藏無有增減，體備一切功德，以不解故，執如來之藏有色心法，自相差別。

④執如來藏之自體具有生死等染法。謂聞修多羅說一切世間生死染法皆依如來藏而有，一切諸法不離眞如，以不解故，執如來藏自體具有一切世間生死等法。

⑤執如來所得之涅槃有其終盡，既盡還作衆生。即謂聞修多羅說依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃，以不解故，謂如來所得涅槃有其終盡，還作衆生。

⑵**法我見**：即法執。指聲聞、緣覺二乘之人，不悟諸法的空性，而執一切法各有其實在體性之妄見。故雖得人無我智，猶起怖畏生死，妄取涅槃之邪執。

唯識家以我見爲四根本煩惱之一，謂與第七末那識相應。此因末那識依無始以來虛妄之薰習力，緣於第八識見分，而生實我實法之見故。

〔參考資料〕《大明三藏法數》卷六；《大毗婆沙論》卷八；《成唯識論》卷四、卷六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《俱舍論》卷十九。

我所（梵mama-kāra，藏bdag-gir ḥdsin-pa）

指我之所有或我之所屬。又稱我所有、我所事。如《註維摩詰經》卷五云（大正38·376c）：「肇曰：我爲萬物主，萬物爲我所（中略）。生曰：有我之情，自外諸法皆以爲我之所有，我之所有是對我之法。」而執著於我所的妄見，即稱「我所見」。

《大乘阿毗達磨雜集論》卷一謂「我所」有三種，即：

⑴**相應我所**：謂我有色乃至我有識，即執著色等五蘊與我身相應故。

⑵**隨轉我所**：謂色屬我乃至識屬我，即執著五蘊法從屬於我，由我之自在力而轉故。

⑶**不離我所**：謂我在色中乃至我在識中，即執著實我不離色等，而處在蘊中，遍體隨行故。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷八、卷九、卷四十九；《俱舍論》卷十九；《俱舍論光記》卷十九；《俱舍論寶疏》卷十九；《成唯識論》卷四、卷六。

我相

意指我的相狀。即由妄熏習而變現的似我之相。凡夫以爲似我之相爲實相而執著之。此有世間所說的我相與聖教所說的我相二種。如有情、命者等爲世間所說的我相；預流、一來等是出世間聖教所說的我相。

佛教主張，「我」並非本來實存，而是隨分別妄計等緣而假設世間的我相；又隨斷惡證道之施設等緣，而假設聖教的我相。故雖說我相，乃是假說。《成唯識論》卷一云（大正31·1b）：「愚夫所計實我、實法，都無所有，但隨妄情而施設，故說之爲假。內識所變似我似法，雖有而非實我法性，然似彼現，故說爲

假。」

〔參考資料〕　《成唯識論述記》卷一（本）。

我執（梵ātma-grāha，藏bdag-tu-ḥdsin-pa）

執著有實我之意。又作人執、生執。即不知衆生之體原由五蘊假和合所成，而妄執實有主宰作用的個我。《俱舍論》卷三十〈破執我品〉破斥勝論師的妄執，云（大正29·158b）：「我體是何？謂我執境。何名我執境？謂諸蘊相續。云何知然？貪愛彼故。」並說執著我有五種失：(1)起我見及有情見，則墮惡見趣。(2)與諸外道同。(3)越路而行。(4)於空性中心不悟入，不能淨信，不能安住，不得解脫。(5)聖法於彼不能清淨。

唯識家以爲，我執係迷於法體上的常、一等作用而來，故必帶法執而起。亦即法執是計五蘊法體實有之妄執，故其體寬而得獨起，但我執是迷於法之用之妄執，故其體狹，必帶法執而起。如《成唯識論掌中樞要》卷上（末）云（大正43·628a）：「有法不帶人，人用必帶體，人執定有法。」《成唯識論》卷一認爲我執有二種：

(1)俱生我執：由於無始已來虛妄熏習內因力之故，恆與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復有二種：①在第七識者常相續無間斷，即第七識緣第八識起自心相，執爲實我者。②在第六識者有間斷，即第六識緣識所變五取蘊之相，或總或別，起自心相，執爲實我者。此二種我執皆極微細，故難斷除，須於修道中屢屢修習殊勝之生空觀始能除滅。

(2)分別我執：由現在外緣力故，非與身俱，必待邪教及邪分別然後方起，故名分別。此分別我執僅在第六意識中有，也分二種：①緣邪教所說蘊相起自心相，分別計度執爲實我。②緣邪教所說我相起自心相，分別計度執爲實我。此二種我執均粗，故易斷除，於見道時觀一切法生空眞如即能除滅。

由上述可知，我執是僅起於六、七二識的迷執，其中在第六識者通分別、俱生二種我執，在第七識者僅有俱生我執。又分別起之我執生發業之用，俱生起之我執起潤生之用，二者皆能憂惱衆生身心，令其輪迴生死。

〔參考資料〕　《俱舍論光記》卷二十九、卷三十；《俱舍論寶疏》卷二十九、卷三十；《成唯識論述記》卷一（本）、卷一（末）；《百法問答鈔》卷一。

我慢（梵ātma-māna，藏bdag-tu ṅa-rgyal）

謂恃我，令心高舉之煩惱。七慢之一，九慢之一。如《俱舍論》卷十九云（大正29·101a）：「於五取蘊，執我我所，令心高舉，名爲我慢。」《成唯識論》卷四云（大正31·22b）：「我慢者，謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢。」

數論外道以其爲二十五諦之一。《金七十論》卷上云（大正54·1250c）：「大次生我慢。我慢者，或名五大初，或名轉異，或名焰熾。」又，同書卷中云（大正54·1251b）：「我慢我所執，從此生二種，(一)十一根生，(二)五唯五大。」此謂自性諦與神我相依，先生大諦，大諦中之覺用變易，而起我所之執，生我慢諦。而相應大諦之三德，令大初、轉異、焰熾三我慢順次增長，由此而生五唯、五大、五知根、五作根、心根等二十一諦。

〔參考資料〕　《大毗婆沙論》卷五十；《成唯識論》卷六；《俱舍論光記》卷十九；《俱舍論寶疏》卷十九；《成唯識論述記》卷五（本）、卷六（末）。

我寶（1240～1317）

日本眞言宗僧。俗姓不詳，字自性，世稱自性上人。嘗從賴助受安祥寺流，依定融受金剛王院流，相承覺濟、證賢之法。又從性仁與禪助等受西院流。初住高野山定光院，專勵三密之妙行，後移住洛西槇尾山。延慶二年（1309）七月十一日至八月二十九日的四十八日之間，講說《祕藏記》，其時聽衆有賴乘法印、性有僧都、性印僧都、成秀僧都、賴寶法印等。應長二年（1312），創講《般若心經祕鍵》，聽衆甚多。其後，後宇多法皇敕建槇尾山

堂塔，勅號平等心王院，以師為住持，法皇屢屢臨幸。師臨終之際，法皇親至病床，受傳祕密之玄旨。

師德行高邁，博通顯密之學，座下學徒雲集。嗣法弟子有賴堅、道我、淸我等人。著書有《駄都祕決鈔》七卷、《祕藏記聞書》三卷、《深祕鈔》一帖、《舍利講式鈔》一卷等。

〔參考資料〕《傳燈廣錄》；《東寶記法寶》卷下；《紀伊續風土記》卷五。

我我所見

我見與我所見的併稱。我見，指執著有實我的妄情；我所見，指執著於自己之僮僕、莊嚴、室宅等事物為我所屬。五見之一的薩迦耶見（又譯有身見、壞身見、移轉身見，略稱身見），含攝此二見。蓋「我」乃五蘊和合之依身，其與附屬於此我身的僮僕器具等實皆不存，但由於迷執而以之為實有。

關於我、我所二見之分別，大乘、小乘所說差別不大。唯大乘唯識家對於與第七末那識相應的我見、我所見曾有異論。就此，《成唯識論》卷四、《成唯識論述記》卷五（本）列舉四師之說：

(1)**難陀之說**：謂第七識恆緣第八識之體執為我，緣相應之心所執為我所，心所不離識。

(2)**火辨之說**：以不說緣觸等而破難陀之說，另立緣第八識之見分而執為我、緣相分而執為我所之說法。

(3)**安慧之說**：以第八識之相分如同五根及器界不為識蘊所攝，而破火辨之說。安慧認為，第七識緣第八識之相分而起我所，則與前五識相同，可緣外境；與第六識相同，可緣共境；又，無色界之有情並不起我所執。因此，主張緣第八識之現行而執為我，緣種子而執為我所。

(4)**護法之說**：認為色等種子非識蘊所攝，因此不可為第七識所緣。又種子應是實有，若是假，則等於無法，沒有現行因緣之義，所以種子為識之功能，不可說非實有。又，與第七識俱存之我見，係任運一類，恆相續而生。且一心不能對二境俱轉，何有別之我、我所可執。又此識無始以來一味轉，故二執無前後之分。護法以此總破前三者之說，而述第七識之正統意義，係唯緣第八識之見分，非餘之相分、種子、心所。由於第八識見分是無始時來，粗細一類，似常似一而不斷，恆為諸法所依，故緣之而執為我。如此唯緣其見分而為自內我，但乘語勢故，亦說我所。非實離我別起我所執。故就意而言，我見分為我見及我所見，實際上則唯一我見。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷八、卷九、卷四十九；《俱舍論》卷十九；《成唯識論》卷六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《俱舍論頌疏記》卷十九。

我法二空

我空與法空的併稱。又稱人法二空、生法二空、人法二無我，或略稱為二空、二無我。

我空（ātma-śūnyata），又作人空、生空、人無我、衆生無我。為我體空無之意。亦即指衆生之身乃五蘊假和合，實無常一主宰的我體。大乘唯識家認為，凡有情之體，因五蘊假和合而有作用，然五蘊一一均是生滅變化之法，無有常性。故五蘊分離，我體即不可得而為空。《大乘義章》卷一闡述空與無我的關係，其文云（大正44・485b）：「衆法成生，故曰衆生。生但假有，無其自性，是故名為衆生無我。衆生性相一切皆無，說之為空。（中略）性實名我，陰中無我，故曰我空。（中略）若別分之，空與無我隱顯互彰。（中略）故空與無我，眼目之異，左右名之，皆得無傷。」大乘之外，小乘亦說我空，如《成實論》卷十二〈滅法心品〉云（大正32・333a）：「空觀者，不見假名衆生，如人見瓶，以無水故空，如是見五陰中無人故。」

法空，又稱法無我（dharma-nairatmya）。意指法之自性空無。由於一切法皆是因緣所生，無堅實之自性故空。《中論》卷四〈觀四諦品〉云（大正30・33b）：「未曾有一法

，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」《瑜伽師地論》卷九十三亦謂五蘊等法無我，無實自性，故爲空。其文云（大正30・833b）：「一切無我無有差別，總名爲空，謂補特伽羅無我及法無我。補特伽羅無我者，謂離一切緣生行外，別有實我不可得故。法無我者，謂即一切緣生諸行性非實我，是無常故。如是二種，略攝爲一，彼處說此名爲大空。」

在小乘方面，一般皆承認法體恆有，單立我空而不說諸法皆空。然而，《成實論》則亦說諸蘊之法亦空。該書卷十二〈滅法心品〉云（大正32・333a）：「若不見法是名無我。又經中說，得無我智則正解脫。故知色性滅，受想行識性滅，是名無我，無我即是無性。」

此外，《三論玄義》以四異論大乘小乘所說我法二空的不同，文云（大正45・4a）：「一者小乘析法明空，大乘本性空寂。二者小乘但明三界內人法二空，空義即短；大乘明三界內外人法並空，空義即長。三者小乘但明於空，未說不空；大乘明空，亦辨不空。故涅槃云，聲聞之人但見於空不見不空，智者見空及以不空。空者一切生死，不空者謂大涅槃。四者小乘名爲但空，謂但住於空；菩薩名不可得空，空亦不可得也。故知雖明二空，空義有異。」此外，《華嚴孔目章》卷三認爲，人空通小乘而未清淨，至三乘方爲清淨。法空在三乘仍未清淨，至一乘乃究竟清淨。

〔參考資料〕《五蘊皆空經》；《放光般若經》卷十八；《大智度論》卷三十一；《成唯識論》卷一；《菩薩地持經》卷八；《顯揚聖教論》卷十六；《十地經論》卷八。

我法二執

我執與法執的併稱。又稱人法二執、生法二執，或略稱二執。「我執」，指執持有實我存在者；「法執」，指執持有堅實諸法者。大乘立此二執，然小乘以承認法爲實在，故唯論法執。蓋一切有情之迷妄，皆以此二執爲根本，由此二執生起一切惑、作業，遂流轉苦果不止。因此佛之一代說法，或菩薩、人師之所說，無一不是在破此二執，俾令眾生開覺正理。

依唯識家之意，「我執」係迷於五蘊和合的作用，而認爲有「常一主宰之我」的妄情。常一主宰，謂其體常住獨一，如主，如宰相，有自在作用。此可分爲俱生與分別二種，有情之身本來具有的先天的我執，即俱生我執（與生俱來的我執），由於邪教等而生起的後天性我執，即分別我執（分別起之我執）。「法執」則指迷於「因緣所生、如幻假有之法」的自體而執爲實有，亦可區別爲俱生與分別二種。而此二執係以一薩迦耶見（身見）爲本體，於其作用分人、法二執者，故此二執之關係即如體與用。法執爲根本本體，於其上產生我執。因此有人認爲法執存在而我執不存在，然如有我執，則法執必定存在。《成唯識論》卷五云（大正31・24b）：「我執必依法執而起。」

二執中的我執能生煩惱障，法執能生所知障。二障能障礙涅槃與菩提，使不得佛果。因此欲成就佛道者，須斷此二執。即菩薩於初地見道位觀生空眞如，斷除分別我執；觀法空眞如，斷分別法執。俱生我執在第六識者，係於初地見道位暫伏，於以下十地中修道時屢屢修習生空觀而於四地永伏，至最後金剛心究竟斷。其在第七識者，至八地永伏，而至金剛心乃斷，俱生法執在第六識者，係於十地中修習法空觀，或伏或地地別斷，至金剛心乃告斷盡。在第七識者，係於十地中伏而至金剛心斷盡。若二乘之人，不斷法執，而於見道位斷分別我執，於修道位漸漸伏斷而至金剛心究竟斷第六識的俱生我執，又於修道位暫伏而於金剛心斷盡第七識的我執。

按，分別起之執粗重易斷，俱生起之執微細難斷，故伏斷此等諸執之位次有異。以上乃唯識家之正義，爲護法所倡。若依安慧所說，法執存在前五識及第六、八識而不存於第七識。與護法所說不同。

〔參考資料〕《成唯識論》卷一、卷二；《成唯識論述記》卷一（末）、卷二（末）；《大乘義章》卷

一；《大乘法苑義林章》卷四；《起信論義記》。

我空法有

小乘佛教的主張。小乘佛教以無我爲根本教理，認爲我的存在只不過是五蘊之假和合，因而否定有實在的我。此謂之我空。然彼等又以爲構成假我之五蘊爲實有，故云法有。但是，這也只是大體之論。若詳細論究，在《大毗婆沙論》中也可看到主張法空的小乘人。尤其在《成實論》〈滅法心品〉中的「五陰實無，以世諦故有，（中略）以第一義諦故空。」更明示法空之立場。即使如此，在大乘家看來，小乘人仍未能斷除執著法有的法執煩惱。小乘之悟仍僅證我空而未達法空境界。

〔參考資料〕 宇井伯壽《佛教思想研究》。

我法俱有宗

華嚴宗十宗判釋的第一。此宗主張我、法俱爲實有，故有此名。《華嚴經探玄記》卷一及《華嚴五教章》認爲，人天乘及小乘犢子部等皆屬此宗。其中，人天乘係如來爲引攝極鈍根機，暫且說人天之因果，令其離四惡趣，作爲進趣二乘之方便，如《提謂波利經》等所說即是。

而小乘中的犢子部等，係指從說一切有部分出的犢子部，以及其下又分出的法上部、賢胄部、正量部、密林山部。此部的教義主張有「三聚法」，即(1)有爲聚、(2)無爲聚、(3)非二聚。前二是法，後一是我。又將(1)有爲聚分成三世，而成過去、未來、現在、無爲、不可說等五法藏。而「我」，並非有爲，亦非無爲，故說非二聚；又不能說是有爲或無爲，故稱不可說。如此而倡說法有、我有，故名我法俱有宗。《異部宗輪論》云（大正49・16c）：「有犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。」《異部宗輪論述記》釋之云（卍續83・459上）：

「其犢子部謂補特伽羅非即蘊離蘊，謂實有我。非有爲無爲，然與蘊不即不離。佛說無我，但無即蘊離蘊、如外道等所計之我，悉皆是無。非無不可說非即蘊離蘊我。既不可說，亦不可言形量大小等，乃至成佛，此我常在。」

此即犢子部之特殊主張，然大小乘其他派別對此則多不能同意，故頗有駁斥之者。

戒（梵śīla，巴sīla，藏tshul-khrim）

即歸依佛教者所應遵守的規範。音譯尸羅。乃三學、六波羅蜜、十波羅蜜之一。梵語śīla是從動詞語根śīl（「履行」之義）衍生出來的名詞，除履行外，又有行爲、習慣、性格、道德、虔敬等諸義。《大智度論》卷十三云（大正25・153b）：「尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」《俱舍論》卷十四云（大正29・73a）：「能平險業故，名尸羅。」

《大毗婆沙論》卷四十四說尸羅有清涼、安眠、數習、得定、嚴具、明鏡、增上及頭首等十義。《菩提資糧論》卷一亦提出十義，內容如下（大正32・520a）：

「言尸羅者謂習近也，此是體相。又本性義，如世間有樂戒苦戒等。又清涼義，爲不悔因離心熱憂惱故。又安隱義，能爲他世樂因故。又安靜義，能建立止觀故。又寂滅義，得涅槃樂因故。又端嚴義，以能莊飾故。又淨潔義，能洗惡戒垢故。又頭首義，能爲入衆無怯弱因故。又讚歎義，能生名稱故。」

此中，「習近」相當於《婆沙論》的數習，即履行之義，十分符合原語之意；又「本性」與《大智度論》所謂性善同義，即由數習而養成的性格；「清涼」之義，可能是由類似尸羅字音的śīta或śītla轉化而來的解釋；此語有清涼之義，所以可離熱惱使安適，故亦附有「安穩」或「安靜」之意。又，「頭首」，可能是由類似尸羅字音的śiras或śīrṣa（頭之義）轉化而來的解釋。此等諸義，多嘗試就戒的功用等義加以解釋，因此做爲尸羅之本義並不適切。

根據《四分律行事鈔》卷中一的說法，戒有戒法、戒體、戒行、戒相四別。

此中，戒法指佛所制定的不可殺、盜等一切不善法，爲修行者的規範與禁戒，有大乘戒與小乘戒之別。戒體，指行者領受戒法後，於自己身心所產生之防非止惡之作用。戒行，指發得戒體後，動作身、口、意三業而不違法。戒相，指持戒的相狀，亦即指持戒或犯戒的情形。《四分律行事鈔》卷上之一云（大正40·4b）云：「言戒法者，語法而談，不局凡聖，直明此法必能軌成出離之道，要令受者信知有此。（中略）二明戒體者，若依通論明其所發之業體，今就正顯直陳能領之心相。（中略）三言戒行者，既受得此戒，秉之在心，必須廣修方便，檢察身口威儀之行，克志專崇高慕前聖。持心後起，義順於前，名爲戒行。（中略）四明戒相者，威儀行成，隨所施造，動則稱法，美德光顯，故名戒相。」

此四種之中，「戒相」雖爲四種之一，同時也是四者之總名，故說戒相多途，四種爲標。又註疏中解釋此四者的篇章，通常稱爲隨戒釋相篇。因此，《四分律行事鈔資持記》卷中〈釋戒相篇〉云（大正40·274c）：「戒相者，正當本篇。相有形狀，覽而可別，前明戒法，但述功能，次明戒體，唯論業性，後明戒行，略示攝修，若非辨相則法體行三，一無所曉。何以然耶？法無別法，即相是法；體無別體，總相爲體；行無別行，履相成行。是故學者於此一門，深須研考。」

戒原是佛陀針對歸依佛教者，隨時制定的規範。起初只是宣示諸惡莫作，但後來由於僧衆間漸次產生不法的行爲，戒的種類乃陸續增多，所犯戒相，亦日漸複雜。按，佛教的教團中，有出家在家之別。出家而未滿二十歲的男女，需持不殺生乃至不蓄金銀財寶的十戒；其中的女子，特別是在受具足戒的前二年，即十八歲時，需另持六法戒。如是，男女衆皆滿二十歲時，男衆需持二五〇戒，女衆需持三四八戒。以上五者稱爲出家五衆。而在家之男女皆持不殺生乃至不飲酒的五戒，又有持一日一夜出家戒的八齋戒。總而言之，道俗七衆所受之戒雖各有不同，但總不出五戒八戒十戒及具足戒四種（略稱爲五八十具）。

《俱舍論》卷十四云（大正29·72b）：

「別解脫律儀相差別有八：㈠苾芻律儀、㈡苾芻尼律儀、㈢正學律儀、㈣勤策律儀、㈤勤策女律儀、㈥近事律儀、㈦近事女律儀、㈧近住律儀。如是八種律儀相差別，總名第一別解脫律儀。雖有八名，實體唯四：㈠苾芻律儀、㈡勤策律儀、㈢近事律儀、㈣近住律儀。唯此四種別解脫律儀皆有體實，相各別故。」

又，《大毗婆沙論》卷一二三、《大智度論》卷二十二、《俱舍論》卷十四等，則認爲律儀有別解脫律儀、靜慮律儀、無漏律儀三種。別解脫律儀是所謂欲塵戒，即如前所述的五、八、十、具戒。靜慮律儀是由靜慮所生的律儀，其稱爲色塵戒或定共戒。即得色界定者所成就，得定時，其心自有防護身口七支之惡的功能。無漏律儀，是由無漏道所生的律儀，稱爲無漏戒或道共戒。即學無學之聖者所成就，得無漏時，其心自有防護身口七支之惡的功能。別解脫的八種律儀，則是未得定者或未得無漏者，依羯磨作法別別受得的戒。相反的，定共、道共二戒是不依作法（即指得靜慮或無漏時，同時起的無表），七支頓得故名爲隨心轉戒。

如上所述，或以律儀有三種之別，或以別解脫律儀有八種差別相。但其中，根本重罪皆是殺盜淫妄四者，犯之則將被逐出教團，故稱之爲四波羅夷。至大乘勃興，以六波羅蜜作爲菩薩的行法。其中又認爲菩薩應修的戒波羅蜜不同於聲聞戒，於是就菩薩大乘戒提出種種說法，如《大寶積經》卷十七〈寶髻菩薩會〉認爲菩薩之行的戒度無極有一事戒乃至十事戒；新譯《華嚴經》卷五十三說菩薩戒有不捨菩提心等十種戒；《大智度論》卷四十六說尸羅波羅蜜總括一切戒法，譬如大海之總攝衆流，而以十善爲總相戒，以餘無量戒爲別相戒。這些

都是認為五、八、十、具之外另有菩薩應持的戒波羅蜜。

又，《大般涅槃經》卷十一〈聖行品〉認為菩薩戒有世教戒與正法戒二種，以及性重戒與息世譏嫌戒二種；說性重戒是殺盜淫妄的四波羅夷，息世譏嫌戒是輕秤販賣等遮制戒。亦即此戒可區分為性戒、遮戒，或重戒、輕戒二種。《優婆塞戒經》卷三〈受戒品〉說優婆塞所持的戒有殺盜淫妄及說四眾過、酤酒的六波羅夷，以及二十八輕戒；《三歸及優婆塞二十二戒》則說二十二戒（此經現已不存，但依題名可知）；《灌頂經》卷十二、《藥師經》有善信菩薩二十四戒之語；《優婆塞五戒威儀經》列自讚毀他、慳惜財法、瞋不受悔、謗亂正法四波羅夷，以及三十八輕戒；《菩薩內戒經》認為輕重兩戒共有四十七項。

此外，《菩薩地持經》卷四〈方便處戒品〉說菩薩的尸波羅蜜有自性戒、一切戒、難戒、一切門戒、善人戒、一切行戒、除惱戒、此世他樂戒及清淨戒九種；就中，一切戒有律儀戒、攝善戒、攝眾生戒三種，律儀戒又有四波羅夷四十二輕戒。四波羅夷即自讚毀他等，與前述《優婆塞五戒威儀經》所述相同。《菩薩善戒經》與《瑜伽師地論》〈菩薩地〉及《菩薩地持經》是同本異譯，均列舉三聚淨戒，但律儀戒之數稍有不同。即《瑜伽論》卷四十及卷四十一列四波羅夷及四十二輕戒；《善戒經》列八波羅夷及五十輕戒。八波羅夷是前述自讚毀他等四者加殺盜淫妄四重禁。又，《梵網經》不列三聚戒之別，但說十波羅夷、四十八輕戒。《菩薩瓔珞本業經》卷下〈大眾受學品〉所說三聚戒中，攝律儀戒有十波羅夷及八萬威儀戒。十波羅夷，是《善戒經》的八波羅夷加上《優婆塞戒經》所說說四眾過及酤酒二者，即綜合前述有關重戒諸說而成。

至於輕戒的廢立，雖如前述諸說紛紜，但其間仍有脈絡可尋，依之可略知大乘戒發展的情形。蓋於中國謂律儀一戒不異聲聞，仍依五、八、十、具的聲聞戒建立七眾，大小乘戒之間乃不生乖諍。日本的最澄，則認為圓頓菩薩所持的戒是《梵網經》所說的十重四十八輕戒，乃主張與聲聞戒有完全不同的相承。

◉附一：印順《佛法概論》第十八章第一節

〔懺悔與持戒〕 八正道的內容，即戒、定、慧三增上學，今再分別的略為論說。厭倦一般生活，感到私欲佔有的家庭罪惡，痛切有情的自相殘殺，一切是無常與苦迫。發心出家的，必對於這樣的人生有所警覺，對於過去的自己有所不滿。對於生死有厭離心，即對於自己有懺悔心，這才能生活於出家的僧團而得佛化的新生。在家的信眾，也要有「住非家想」的見地，才能成解脫分善根，或者現身證覺。所以在受戒時，舉行真誠的懺悔，是非常重要的。釋尊初期的弟子，都有過人生的深切警覺與痛悔。動機的純正與真切，沒有什麼戒條，也能自然的合律。等到佛法風行，動機不純的出家者多起來，佛這才因事制戒。但在外人看起來，似乎制戒一多，僧品反而卑雜了。《中含》〈傷歌羅經〉即這樣說：「何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道者？」依釋尊以法攝僧的意義說，需要激發為法的真誠；依僧團律制的陶冶，也能使學者逐漸的入律。所以說：「我正法律，漸作漸學，漸盡漸教。（中略）為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷施設禁戒。」（《中含》〈瞻波經〉）。就是發心純正的出家者，有時也會煩惱衝動起來，不能節制自己而犯了戒。這對於佛法的修習，是極大的障礙，這需要給以戒律的限制；已經犯戒的，即責令懺悔，使他回復清淨。經中常說：「有罪當懺悔，懺悔即清淨。」因為一度的煩惱衝動，鑄成大錯，即印下深刻的創痕，成為進修德行的大障礙，不能得定，不能發慧。如引發定慧，必是邪定，惡慧。佛法的懺悔制，於大眾前坦白的披露自己的過失，接受僧團規定的處罰。經過一番真誠的痛切懺悔，即回復清淨。如瓶中有毒，先要

倒去毒物，洗滌乾淨，才可以安放珍味。如布帛不淨，先要以灰皂等洗淨，然後可以染色。所以惟有如法的懺悔，才能持律清淨，才能使動機不純的逐漸合律。懺悔與持戒，有著密切的關係。所以戒律的軌則，不在乎個人，在乎大衆；不在乎不犯——事實上每不能不犯，在乎犯者能懺悔清淨。學者應追蹤古聖的精神，坦白的發露罪惡，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清淨，承受無上的法味。

〔持戒與慈悲〕 戒律的廣義，包含一切正行。但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。出家衆的四根本戒，比在家五戒更嚴格。淫戒，連夫婦的正淫也禁止；妄語，重在未證謂證等大妄語，這都與定學有關。不殺、盜、淫、妄爲根本的戒善，出家衆多從消極的禁止惡行說。但在家衆持戒，即富有積極的同情感。要知戒善是合法則的，也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行爲的。如《雜含》（卷三十七・一〇四四經）佛爲鞞紐多羅聚落長者說：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生、不樂殺生」——淫盜等同。釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。所以身語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感。進一步，更要愛護有情的生命，戒不即是慈悲的實踐嗎？《雜含》（卷三十二・九一六經）佛爲刀師氏聚落主說：「若於有心殺生，當自悔責不是不類。若不有心殺生，無怨無憎，心生隨喜。（中略）心與慈俱。（中略）如是偷盜對以悲心，邪淫對以喜心，妄語對以捨心。」這以四無量心別對四戒，不過約他的偏重說，其實是相通的。如《中含》〈波羅牢經〉佛爲波羅牢伽彌尼說：「自見斷十惡道，念十善道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便自覺樂；身覺樂已，便得一心。多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，（中略）無結、無怨、無恚、無諍」——悲喜捨同。依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的敎說。尤其是《增一含》〈三寶品〉，以施爲「施福業」，五戒四無量爲「平等福業」，七覺支爲「思維福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量爲平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充他，即稱爲四無量。這本是戒的根源；由於戒業清淨，同情衆生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類——有情的同情，而求合於和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重於「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！

◉附二：〈二戒〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

二戒，指佛典中，對於戒律所作的分類。共有十一種，略如下列：

㈠**性戒與遮戒**：前者戒性罪，後者戒遮罪。有種種異名，性戒：舊戒、主戒、性重戒；遮戒：新戒、客戒、息世譏嫌戒、離惡戒、離戒。所謂新舊、主客係依佛所訂及不違背世間的道德而分；出自《摩訶止觀》卷四等書。性重乃因犯此戒則構成重罪而命名；息世譏嫌則因假令犯此戒，雖然只構成輕垢罪，但會受到世人的譏嫌，故仍須檢點；此二名出自南本《涅槃經》卷十一。

㈡**止持戒與作持戒**：係戒律中廢惡與修善二類。又稱止持門與作持門。略稱止門與作門。止門乃消極的禁止戒。在小乘，指比丘的二五〇戒及比丘尼的三四八戒；在大乘，則指攝律儀戒。作門乃積極的作善戒，在小乘，指二十犍度；在大乘，指攝善法戒與攝衆生戒。具體而言，六度是攝善法戒，四攝法是攝衆生戒，皆屬作門。

㈢**定共戒與道共戒**：定共戒新譯「靜慮律

儀事」，指三乘聖者若發色界定，則自然得到防非止惡的戒律功能。道共戒新譯「道生律儀」或「無漏律儀」，即指三乘聖者若發得無漏道，則自然契合廢惡修善的律儀原理。就此，小乘有部的見解和大乘唯識家之說有所不同。有部以為定共戒與有漏定共，而大乘則以為通於無漏，並通於無色界。大小乘皆認為道共戒依於無漏道，並說此二戒隨心轉。此外，另有將此二戒加上別解脫戒而成三律儀的說法。

(四)善戒與惡戒：出自南本《涅槃經》卷三十二。善戒指隨順世法與佛制，在身、口、意三業方面防非止惡；惡戒則指如牛戒、狗戒等邪見的戒法。《華嚴玄談》卷四稱此二戒為正戒、邪戒。

(五)世間戒與出世間戒：出自《正法念處經》卷五十九。或稱為在家戒、出家戒，《四教儀集註》卷下（末）解釋說，在家戒為五戒、八戒等，出家戒為比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那所應受持的十戒、六法、具足戒等。又，《文殊師利問經》卷上以十戒為世間戒，以具足戒為出世間戒，更立上出世間戒，以不著於一切相為究竟。或以五戒、八戒為在家二戒，以十戒、具足戒為出家二戒。

(六)聲聞戒與菩薩戒：又稱小乘戒、大乘戒或小戒、大戒。出於南本《涅槃經》卷二十六。聲聞戒係小乘聖者所受持的戒律，指五戒、八戒、十戒、具足戒。菩薩戒係大乘菩薩所受持的戒律，指《梵網經》所說的十無盡戒、四十八輕戒等。《涅槃經》卷二十六云（大正12・774a）：

「從初發心乃至得成阿耨多羅三藐三菩提，是名菩薩戒。若觀白骨乃至證得阿羅漢果，是名聲聞戒。若有受持聲聞戒者，當知是人不見佛性及以如來。若有受持菩薩戒者，當知是人得阿耨多羅三藐三菩提，能見佛性如來涅槃。」

(七)作戒與無作戒：出自南本《涅槃經》卷三十二。作、無作相當於新譯的表、無表。作戒指依據諸種表業受戒；備齊三師、七證的儀式，依據教示受戒，故又稱作教戒。無作戒指受戒後，身得戒體；又稱無教戒。《四分律行事鈔》卷中之一說（大正40・52a）：

「所言作者，如陶家輪動轉之時名之為作，故雜心云，作者身動身方便。言無作者，一發續現始末恆有，四心三性不藉緣辨，故雜心云，身動滅已，與餘識俱是法隨生，故名無作。成論無作品云，因心生罪福，睡眠悶等是時常生，故名無作。」

(八)權、實二戒：係天台家所說。權戒是權教所說的戒律，如五戒、八戒、十戒、具足戒等小乘戒。此與《瑜伽》、《善戒》等大乘戒，都是三乘共門所持，藏通二教界內卑淺的粗戒。實戒是實教所說的戒律，如《梵網經》的十重、四十八輕戒，獨為別圓二教、界外菩薩所受持。因此，權戒又稱粗戒，實戒又稱妙戒。然而，此妙係與粗相待而得為妙，故尚未入絕待妙之域，即待粗之妙。絕待妙戒是開會粗戒，令其進入粗即妙的法華圓教的教理。所謂毗尼即大乘，三歸五戒皆是摩訶衍的境地。

中國的天台宗雖依據《梵網》大戒，但於開權顯實之際，不見權戒之相，以為《四分》、《瑜伽》的戒法即是絕待圓頓的妙戒。然而，日本天台宗中，最澄專依《梵網》大戒，與稟承瑜伽的南都諸宗相對抗，認為南山律是權教之說，非純圓獨妙之士所依，遂在北嶺別立戒壇。

(九)事戒與理戒：又稱隨相戒、離相戒。事戒係在三業、四威儀等事相上受持的戒法，《四分》、《瑜伽》、《梵網》等大小乘戒，皆屬於這一類。理戒是於戒不見戒相，以安住空、假、中三觀為戒律，圓頓大戒也屬於這一類，有時也稱為理觀戒。

若就乘、戒而分別，則事戒是戒，而理戒相當於乘。天台家說乘戒緩急之四句分別，就是指此而言。又，事戒、理戒有三品之別。事戒的上品得天報，中品得人報，下品得修羅報。而在理戒空觀的三品中，下品配聲聞，中品配緣覺，上品配通教的菩薩；假觀的三品中，下品配三藏的菩薩，中品配通教出假的菩薩

，上品配別教的菩薩；中觀的三品中，下品配別教的菩薩，中品配圓教的菩薩，上品配佛。

㈩**威儀戒與從戒戒**：出自南本《涅槃經》卷三十二。威儀戒指爲得名利、受人恭敬，雖受戒但只外現威儀；從戒戒是順從佛制、清淨之業，內外相稱，如實受持戒行。

⑾**求戒與捨戒**：出自南本《涅槃經》卷三十二。求戒指求三有果報而受持戒；捨戒指捨三有果報而眞實受持戒法。

◉附三：續明《戒學述要》上篇〈戒學之性質與類別〉（摘錄）

戒是出生一切功德善法的根本。從淺處說，佛教的戒學，是人生倫理道德的規律，是人之所以爲人的準則。往深處講，戒是塑造人格乃至圓滿究竟——成佛的由路。修學佛法的人，從進入佛門信敬三寶起，一直到完成無上佛果，都是有其戒相可說的。律，爲三藏教法之一，其行門之廣，蘊意之深，類別之衆，不是三言兩語所能道盡的。戒學的種類，三藏教典中隨機散說，各約一義，說有無量差別，這裡不暇一一備舉。且就幾種基本而主要的略述如次，舉一反三，其它即可循此通釋了。

戒行爲五乘教法——人、天、聲聞、緣覺、菩薩——之所共遵，世間三福行（布施、持戒、修定）中，戒福行最爲主要，無戒尚不得人天之身，何能享受人天福樂？三增上學（增上戒學、增上心學、增上慧學）中，戒增上學位列於首，無戒則無定慧，解脫之樂無由成就。六波羅蜜多中有尸羅波羅蜜，菩薩無戒，不足以完成上求下化之悲願。此外，如見道證眞時，獲戒證淨（四證淨——佛、法、僧、戒——之一）；三乘極果所具五分法身（戒蘊、定蘊、慧蘊、解脫蘊、解脫知見蘊）中，有戒分法身。其它，如六念、八正道等諸行門中，皆莫不有戒。可以說：任何佛法的行門與果證，無不以戒爲主要條件之一。雖因根器的淺深，持戒之廣狹粗細各有不同，然泛言「戒學」，實是徹上徹下而不可或缺的，不過根機愈鈍、功行愈淺，就愈見其重要罷了。《涅槃經》中將戒喩如渡海浮囊，從準備渡海時起，一直到達彼岸，是不可須臾捨離的。他人乞索甚麼東西，都可以布施給他，唯獨乞此浮囊乃至如針孔般大也不能允許，因爲針孔雖小，但是在浮囊的作用上說却是非常重大的。學佛而欲斷煩惱、了生死、成佛，全憑戒行之清淨，戒行毀缺，就如浮囊在大海中走了氣，頓時失掉憑藉。不但彼岸無法達到，且有喪失生命的危險！故「具足淨戒」，爲佛教諸乘學人必須具有的行道項目，不如此即不能達到諸乘所預期的目的。故泛言一戒，實可貫通一切；若就位科人，則戒法之別目，就有無量差別了。

從釋尊言教中，知戒爲諸乘所共遵。若更就戒學所詮的實質去觀察，則諸乘所標之戒相，雖多少、廣狹、粗細、大小，相差懸殊，然戒之所以爲戒的實質，並沒有甚麼增減，故戒法也是一味的。吾人從「戒法一味」的觀點，進而推求釋尊處處說戒的本意，乃至諸乘施設戒法的差別，纔可以獲得一個比較明確的認識。從戒法的差別去看：有在家戒，有出家戒。出家戒中，又有止戒，有作戒；有性戒，有遮戒；有世間戒，有出世間戒等的無量差別。然無量戒法的根本實質，要而言之，就是「十善戒」。以十善戒統攝一切戒法，恰像大海之總攝衆流、諸星拱月一樣。聲聞乘的五戒、八戒（在家戒）、十戒、具戒（出家戒），固不離此，菩薩乘的三聚淨戒，也還是它。《大智度論》卷四十六說：「十善爲總相戒，別相有無量戒：不飲酒，不過中食，入不貪中；杖不加衆生等，入不瞋中，餘則隨義相從。戒名身業、語業，七善道所攝。十善道及初後，如發心欲殺，是時作方便：惡口、鞭打、繫縛、斫刺，乃至垂死，皆屬於初；死後剝皮、食噉、割截、歡喜，皆名爲後；奪命是本體；此三事和合，總名殺不善道。」犯一條殺戒，即有無量惡行爲其眷屬，盜、淫、妄語等，亦莫不皆然，要想不犯重戒，首須防護輕戒；要想不起身語惡行，首須制止三毒惡念。凡一切過

錯，無不從微至著，由隱至顯；故欲得清淨道，必須防微杜漸，嚴護於起心動念之間。比丘戒行雖多，結其所歸，不過為護：淫、殺、盜、妄。菩薩戒行深重，乃至起心動念不於衆生有殺害等想。必如是持戒清淨，始可與道法相應，進而戡除自心之煩惱。由此觀之，佛教戒法，分位愈高，則其持守就愈加嚴密，然要其所歸，實不外此十善業道。所以說：「十善道則攝一切戒。」吾人以十善戒法為根本，可以觀知諸乘戒法的粗細淺深；更從粗細淺深的諸乘戒法，可以窺知佛教戒法之一貫。故求解則應從本而達末，奉行亦須由粗而至細，從淺而入深。如是觀察戒法，奉行戒法，則知戒法皆為對症而制，各有聖意。吾人一時雖不能盡持，然應深生慚愧，則輕忽戒法之心，自然就可以逐漸減少了。

◉附四：〈五篇〉（編譯組）

五篇為僧尼戒條之分科。即將比丘之二五〇戒及比丘尼之三四八戒分類為波羅夷、僧殘、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅等五科。《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二云（大正23・516c）：「罪者，總五篇罪，名一切是罪，五篇戒外亦有種種罪，今佛結戒示罪輕重，故云此是波羅夷罪，此是僧殘，此是波逸提，此是波羅提提舍尼，此是突吉羅。」又名五犯、五犯聚、五衆罪，或五種制。茲分述如次：

⑴**波羅夷**（pārājika）：又譯斷頭。乃最重之罪，若犯此戒，則如人斷頭，永被擯斥，不得為比丘或比丘尼。比丘戒中的四波羅夷及比丘尼戒的八波羅夷罪即攝於此。

⑵**僧殘**（saṃghāvaśeṣa）：詳稱僧伽婆尸沙，為次於前者之重罪。若犯此罪，如人生命垂危，僅餘殘命。若不及時向僧衆懺悔，無由得生，故名僧殘。比丘戒的十三僧殘及比丘尼戒的十七僧殘即攝於此。

⑶**波逸提**（pāyattika）：又譯「墮」。佛典記載，犯此罪者將墮於寒熱地獄，故云。比丘戒中的三十捨墮、九十單墮及比丘尼戒的三十捨墮、一七八單墮即攝於此。

⑷**波羅提提舍尼**（pratideśanīya）：又譯向彼悔。謂犯者須向其他比丘懺悔。比丘戒中的四提舍尼及比丘尼戒的八提舍尼即攝於此。

⑸**突吉羅**（duṣkṛta）：又譯惡作。為身口二業所犯之過；此戒易犯，當常慎防。比丘戒及比丘尼戒的二不定、百衆學、七滅諍即攝於此。

以上五篇，居首的波羅夷罪最重，以下逐次遞減。古來順其次第，以死、流、徒、杖、笞等五刑喻之。而犯此五罪者，可依滅擯、僧法懺、對首三說、對首一說、責心悔等五法治之。但犯波羅夷的「滅擯」，則係指被擯棄於僧團之外，不得為比丘或比丘尼。

此五篇加上偷蘭遮，即成六聚。偷蘭遮（sthūlātyaya）意譯大障善道，即犯將構成波羅夷及僧殘而未遂之罪。此罪的力用能障至善道。另從突吉羅中開出惡說，而成七聚。身作的罪稱為突吉羅，即惡作。口說的罪稱惡說。通常稱戒品為五篇七聚，即從此五篇及七聚取名。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷一、卷三十、卷四十四；《文殊師利問經》卷上；《菩薩善戒經》卷四；《大方等陀羅尼經》卷一；《受十善戒經》；《大毗婆沙論》卷一二二；《雜阿毗曇心論》卷八；《阿毗達磨順正理論》卷三十六。

戒刀（梵śastraka，巴satthaka，藏gri-gu）

比丘所持的十八物之一。即用於裁衣、剃髮、剪爪等的刀子。由於係戒律所聽許，故稱戒刀。據《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三所載，佛在室羅伐城時，有比丘欲裁三衣，便以手撕裂，損壞衣財。佛乃聽許用刀子。但因六衆以雜寶裝飾，佛制用鈍鐵作刀，且分大、中、小三種規格。大的長六指，小的長四指，中的介於二者之間。形狀則有彎曲如鳥羽、及似雞翎而不尖直二種。

又，《十誦律》卷三十九中，有佛聽許用剃刀及截爪刀的記載。同書卷五十六又云（大

正23・417a）：「佛聽衆僧畜剃刀，一人亦畜，爲剃鬚髮故，是名剃刀法。剃刀鞘法者，佛聽諸比丘畜剃刀鞘，爲掌護莫令失，更求覓妨行道故。」此外，《國清百錄》卷二〈王入朝遣使參書〉中，有以五色幡、熏陸香等及剃刀十口爲嚫施的記載。《慈恩寺三藏法師傳》卷七載，朝廷以衲袈裟一領、剃刀一口賜與玄奘三藏。

〔參考資料〕《大乘入楞伽經》卷六〈偈頌品〉；《四分律》卷五十一〈雜揵度〉；《梵網經》卷下；《大宋僧史略》卷上；《祖庭事苑》卷八；《釋氏要覽》卷中。

戒尺

法器之一。單稱尺。即在舉行歸依、剃度、傳戒、說法等法會時，用以警覺大衆或安定法會秩序的法具。《勅修百丈清規》卷五〈大衆章〉沙彌得度條下云（大正48・1136c）：「設戒師座几與住持分手，几上安香燭、手爐、戒尺。」《禪林象器箋》〈唄器門〉云：「受戒專用之，故得戒尺之稱。」

戒尺係由兩小木構成，一仰一俯，仰者在下，稍大。使用時，取上者擬擊下者而鳴之。又，一說戒尺爲界尺，然據《禪林象器箋》〈器物門〉所載，界尺爲資身細器之一，係用以畫界或鎭紙幅，與戒尺之用處不同。此外，淨土家於讀經時，爲合經文而使用的割笏、音木及拆柝等物，亦係自戒尺發展而來。

戒本

僧尼學處（戒條）之集錄。《四分律》、《五分律》等諸廣律皆依之敷衍而成。《四分比丘戒本》載有比丘戒二五〇條；《四分比丘尼戒本》載三四八條尼戒。其中，最重的罪爲波羅夷，犯之者，逐出僧團。

相傳中國一地戒本之傳譯，始於曹魏・曇柯迦羅譯出《僧祇戒心》，其後東晉・曇摩持與竺佛念共同傳譯《十誦比丘戒本》二六〇戒，然此二書皆已佚失。其後，姚秦・鳩摩羅什譯《十誦比丘波羅提木叉戒本》；劉宋・法穎集出《十誦比丘尼波羅提木叉戒本》；姚秦・佛陀耶舍譯《四分僧戒本》、《四分律比丘戒本》、《四分比丘尼戒本》；東晉・佛陀跋陀羅譯《摩訶僧祇律大比丘戒本》；東晉・法顯與覺賢共譯《摩訶僧祇比丘尼戒本》；劉宋・佛陀什等譯《彌沙塞五分戒本》；梁・明徽集錄《五分比丘尼戒本》；唐・義淨譯《根本說一切有部戒經》、《根本說一切有部苾芻尼戒經》；元魏・瞿曇般若流支譯《解脫戒經》等各一卷。中國地區所傳入之戒本，種類之多，居世界各地之冠。

又，《西藏大藏經》〈甘珠爾〉中，有與比丘戒本相當的《So-so-thar-paḥi-mdo》，列有二五三戒；又有與比丘尼戒本相當的《Dge-sloṅ-maḥi so-thar-gyi-mdo》，揭示三六四戒。此外，南傳佛教（錫蘭及東南亞等地），也有銅鍱部戒本。

此外，另有從《菩薩地持論》摘出的「菩薩戒本」（曇無讖譯）、從《瑜伽師地論》摘出的「菩薩戒本」（玄奘譯）等書。

〔參考資料〕呂澂〈諸家戒本通論〉（《呂澂佛學論著選集》(一)）；印順《原始佛教聖典之集成》。

戒明

日本華嚴宗僧。俗姓凡直。讚岐國（香川縣）人。出家後，師事大安寺的慶俊，學習華嚴學。寶龜末年奉勅入唐，往金陵龍華寺，禮拜傅大士像，復登城南半亭山，謁瑯琊王之墓。後攜觀音畫像及《楞嚴經》等甚多經典回國，置觀音畫像於大安寺南唐院。寶龜十年（779），諸僧聚集大安寺，連署聲明師所帶回之《楞嚴經》是僞經，欲予以焚毀，師極力反駁，焚經之舉遂止。延曆年中（782～806）示寂，享壽不詳。

〔參考資料〕《日本高僧傳要文抄》卷三；《唯識論同學鈔》卷二之四；《本朝高僧傳》卷四。

戒度

南宋律宗僧。字拙菴，生卒年不詳。嘗於棲心寺受業，隨元照習四分律。著有《觀經疏正觀記》三卷、《阿彌陀經疏聞持記》三卷、解釋元照之論疏。淳熙五年（1178）又撰《觀經扶新論》一卷，駁斥草菴道因所著《觀經輔正解》一書之說，以闡揚元照之意。

晚年居餘姚（浙江省餘姚縣）極樂寺，信奉淨土教。後在病中作遺書，告別舊識。並命衆人誦《觀無量壽經》。誦至法身觀時，厲聲念佛跏趺而寂。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十七；《淨土聖賢錄》卷四。

戒律

戒與律的併稱。戒，梵語尸羅（śīla），指防非止惡的戒法。律，梵語優婆羅叉（upalakṣa），或毗尼（vinaya），指生活上的規律。《大乘義章》卷一云（大正44・468a）：

「言尸羅者，此名淸涼，亦名爲戒。三業炎非焚燒行人，事等如熱，戒能防息，故名淸涼。（中略）以能防禁故，名爲戒。（中略）所言律者，是外國名優婆羅叉，此翻名律。解釋有二：(一)就教論，(二)就行辨。若當就教詮量名律，若當就行調伏名律。」

戒與律原有不同的意義，而「戒律」併用，意謂維持佛教教團之道德性、法律性的規範。亦即「律」指爲維持教團秩序而規定的種種規律條項及違犯規律之罰則，屬於形式的、他律的。「戒」指內心自發性地持守規律，屬於精神的、自律的。然而戒與律並非分離而行，而是平行地共同維持教團之秩序。

曹魏・嘉平年間（249～254），天竺三藏曇柯迦羅至中國，譯出《僧祇戒心圖》，爲戒律傳入中國之始。唐代，鑑眞赴日，於東大寺設戒壇授戒，又建唐招提寺弘傳戒律，戒律遂傳至日本。

戒律在印度佛教中，是所有佛教徒必備的條件，所以沒有單以戒律成立宗派的意識。但在民俗習慣、氣候風土完全不同的中國社會，要完全按照律典上的戒條規定去實踐，實在很困難，因而除了逐漸加强對律文異解及戒律內涵的探討，以及產生完全以律藏之硏究爲主的律宗之外，其他如依據《法華經》而形成的天台宗、依據《華嚴經》而形成的華嚴宗、教外別傳的禪宗，皆各有獨特的戒律。

日本在傳入中國佛教中的律宗後，不久又發展出依據《法華經》而形成大乘圓頓戒，並捨棄一切禁令式的戒律特質，而創造獨特的戒律。

◉附：木村泰賢著・歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第三篇第四章〈戒律之精神〉（摘錄）

佛陀以解脫正道、勸導出家、依於純眞之動機爲主。其有動機不純眞者，亦姑容認之。斯即佛陀之教團即僧伽所以擴大之一因也。雖然，佛陀所最感困難之點，實亦在此。蓋由於動機眞純者，中途縱有過失，亦容易復其本來。若原出勉强者，而欲使之心向眞道，則其事匪易。適應於茲必要，佛陀乃設爲規則，是爲教團之外表的規定，即律（vinaya，毗那耶）是也。

據此，一方可使佛弟子輩，得同爲釋子沙門而統率之。同時於他方，則糾正其中所發生之違誤，而使成湛然純淨之沙門。且循於教團之擴大，益感此需要彌切，寖至不得不設置極其細密之規定。以此規定，編成系統，是即謂三藏之一，毗那耶（律）藏也。大約比丘爲二四〇條（中國概謂之二五〇戒），比丘尼更於此外，增加數十條。佛教團依此，乃得所憑藉。故雖以不純之動機，或勉强出家之弟子，亦當循茲外表，漸使道行殊勝，其效果固非常之大也。

蓋佛陀所重者，雖完全爲基於自覺、精神方面之修養，但精神之修養，亦賴於外表之道行。今欲劃一此類事實與各色各樣之弟子，固以依於外表之規定爲最有效，爰據此理由而爲施設。是故凡茲規定，即至佛滅後，亦如佛在

時。為維持僧伽（教團）最屬重要者。其為一定秋毫不可犯之物，固無足異，尤其以戒行最高之迦葉（Kassapa），為教團之領導者，彌足以示戒律萬能主義，特占勝利也。

雖然，吾人茲宜注意者，即戒律之精神是矣。戒律之為物，原多適應於時、處、位所制定者。且自佛陀入滅之際，對於阿難之遺訓考之，當勿忘苟過於拘執律之條文，則反不合於佛陀之精神。試再徵諸當時之輿論，亦得證明之。如《中阿含》〈傷歌羅經〉：

「何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道耶？」

此佛陀晚年，多數人於集會時所述之批評也。蓋當佛陀傳道之初，出家者多由於眞誠純淨之動機，故得解脫者其數較多。反之，迨後多為依附僧伽之勢力而出家者，故得道者其數較少，即根據於此等事實者是也。質言之，若就此放任之，則不易解脫之人必多，斯佛陀所以制定多戒，衆人不能洞悉其故，緣有如上之疑議。

綜之，即自此考之，亦足以明制定多戒，原非佛陀之本意，洵為出諸不得已。是故假若佛陀會下，無不良分子，盡屬上機，則就令其時其處，有所制定，然亦無似此之繁瑣，固不待言。且若以此為時處不同所制定，則與今日所傳之戒律，亦當大異其趣，詎非易於推知者耶。由此以譚，吾人以為厥後灰山住部（鷄胤部，Kukkutika）視戒律為方便說，主張不當過於拘執（假若《部執異論疏》之記載為碻實），殊可謂得佛陀之眞意。要之，戒律固屬出家修道之大指針，然過於拘泥末節，亦斷難得佛陀之眞意，吾人固始終認為如此也。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷一；《四分戒疏》卷一（上）；《四分律行事鈔資持記》卷上一之一；聖嚴《戒律學綱要》；《近代中國的佛教制度》（上）（《世界佛學名著譯叢》㉜）；《律宗概述及其成立與發展》、《律宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㊽、㊾）；上田天瑞《戒律の思想と歷史》；佐佐木教悟《戒律と僧伽》；佐佐木教悟撰．關世謙譯《戒律學的佛教》。

戒疤

又稱香疤。指為求受清淨戒體而燃香於身上所遺留的疤痕。其行為根據或係起自於捨身供養之思想，或係為斷除我執。受戒時燃戒疤又稱「燒香疤」。所燃香疤之數目不等，或三，或六，或九，或十二。在家衆多於受菩薩戒日的前夜、燒戒疤於手腕；出家衆的戒疤多燒於頭頂。關於其起源，依談玄《中國和尚受戒燒香疤考證》所述，相傳始於元世祖至元二十五年（1288），沙門志德住持金陵天禧寺時，與七衆授戒，燃香於頂，指為終身之誓。此事逐漸演變成慣例。後世中國佛教徒往往以此表示自己的信心，出家衆之燒戒疤更成為是否受戒的辨識方式。然此並非佛制，且為中國所獨有，並未見於其他國家。

◉附：Holmes Welch著．阿含譯《近代中國的佛教制度》第九章第十節〈燒疤〉

偶而有人問起如何分辨中國佛教和尚。答案是：看他頭頂。除非他蓄髮，否則在頭皮上應看得見幾排小小圓圓的白色疤。這些圓點稱作「香疤」，是受戒末了用艾草在頭皮上燃成的。我不曾深入探查有關的歷史，不過或許可上溯至宋朝。據一位受訪者說，雍正帝（1723～1736）中止官發戒牒後，和尚轉借燃疤作為辨識之法。另一位受訪者說，燃疤猶如燃指，原初是為了供佛。不論如何起源，燃疤在本世紀中國僧侶是很普徧的。廣東省屬例外。在廣東的鼎湖山及其他寺院，燃疤處是在左前臂內側，不是頭上。布雷特（J. B. Pratt）寫道，和尚「依自己的熱忱和勇氣」，可以燃三個、九個、或十二個疤。在寶華山却沒有選擇的餘地，受比丘戒者一律燃十二個疤，不多不少。受優婆塞戒者，九個。沙彌，三個。疤數在江蘇全境內據說相似，但到了他地寺院，數目的確有異。如果某年傳戒師父規定至少要燃九個

疤，戒子可以多燃三個疤，以示虔誠。

通常（在寶華山）在受菩薩戒的前一天燒香疤。不過有些寺院是在菩薩戒後。不論任何一種情況，都不能在天色太晚時進行，其原因普利普・摩勒（Prip-Møller）說得很詳盡。他在所著《中國佛教寺院》（Chinese Buddlist Monasteries）書中對於炙疤的介紹，值得在這裡引述。

「沙彌將祈禱毯緊緊裹在頸項上，手拿著在前項典禮領得的小紅袋。袋裡裝著十二到十四顆用艾草作成的黑色小粒艾絨，每顆約一公分高。沙彌面前站著主事和尚中的一位，他把用龍眼乾作成的臘，塗在左手拇指上。從遞來的小紅袋中取出易燃的艾絨後，這位和尚將臘塗在艾絨底部，再一個個放置在沙彌頭皮上點有小圈的部位。接著，他拿起紙捻迅速點燃十二粒艾絨。他一個人，或者再加上一位站在沙彌（現在跪著）身後的助手，用手緊按著沙彌的頭，使頭部固定不動。由於灼痛，沙彌必定會發出不由自主的動作，這時艾絨可能翻滾，烙疤在錯處，因此這道程序以及在頸上裹毯都是必要的。在準備階段，以及艾絨點著、燃燒時，沙彌及助理和尚不停念著南無本師釋迦牟尼佛——或阿彌陀佛。當十二個熾燃的小點逐漸接近頭皮時，我們幾乎可以根據念佛的節奏，衡量痛楚的程度。佛號在沙彌口中越來越快的重覆，音調也逐漸上揚，最後——通常是火燒著頭皮的剎那——在痛喊聲中停止，艾絨大約燃燒一分鐘左右。筆者見過接受酷刑、毫不退縮的人，也見過老人、小孩用手捶打主事和尚的膝部，彷彿他們同樣都是年輕人。在成人之間觀察時，我不曾見任何女尼或女信徒烙疤時——不論三個或十二個——不出一聲或不顫抖，留意這點是很有趣的。

一時的痛楚，並不是烙疤唯一的不艮後果。如果不採取預防措施，並且必然會損及視力與視覺系統。烙疤後睡覺，會引起短暫的血液中毒，然而睡眠幾乎是難以抗拒的。如果沙彌抵擋不了沈沈的睡意，躺下來睡著了，無可挽救的後患將是無法避免的。如視力減弱或失明、頭腫脹等。爲幫助沙彌對抗睡意，院方宣佈允許他們隨心所欲漫遊全寺各個角落，見見男人與女人，到客堂、方丈室等等，利用天生的好奇心，幫助他們保持清醒。慧居寺在上午九點燃疤，南京古林寺也一樣，當天整日可見沙彌遊逛各處，窺視或瀏覽平時絕對禁止他們前往的房舍。晚上九點，方丈下令他們保持清醒，直到午夜十二點。過了十二點，他們才放下心，讓疲倦的漫遊者尋找他們應得而且等待已久的休息。」

寶華山那位前方丈說，他們那天應該多吃瓜類退火（南華寺是吃栗子）。另一外受訪者否認有失明的危險。唯一的可能，是和尚在受戒期間隱藏罪行——舉例來說，他殺過人，但是不照實回答問題（因爲殺人者沒有資格受戒）——被害者的鬼魂在他烙疤後，致使他昏厥，甚至死亡。

〔參考資料〕 小川貫弌〈中國現代の放戒と戒疤・戒牒〉（《支那佛教史學》四卷三期）。

戒琬（1610～1673）

明末清初東渡僧，屬黃檗宗。泉州府（福建省）安平人。俗姓林。字蘊謙，初號作烟（煙）。十七歲投潮州（廣東省）草菴悅出家，後往泉州溫陵開元寺，參脩雅、永覺元賢，並嗣法於木庵性瑫。

清・天聰九年（1635），任開元寺住持。日本慶安二年（1649），受日人長崎穎川藤左衞門之請，前往日本，重興長崎福濟寺。寬文六年（1666）建桑蓮居。寬文十二年（1672）隱退。延寶元年六月二十三日示寂，年六十四。著有《分紫山適茲草》（二卷，延寶三年刻）、《唱酬述懷》。此外，據《紫雲派萬壽下系圖》卷一所載，師嗣隱元隆琦之法，爲木庵性瑫之法弟。

〔參考資料〕 《分紫山適茲草》卷下〈重興分紫山福濟禪寺蘊謙琬公先師行狀〉；《黃檗東渡僧寶傳》卷下；《黃檗宗系譜》。

戒牒

指出家僧尼受戒後所得到的資格證明書。依《釋氏稽古略》卷三云（大正49・840a）：「宣宗（中略）大中十年，勅法師辯章爲三教首座，初令僧尼受戒給牒。」可知給牒制在唐代已經盛行。當時僧尼出家、受戒所分別領取的度牒（出家僧籍證明書）及戒牒，皆由官方頒發。且受戒時，須先呈驗度牒始能受戒。至明・洪武、永樂年間（1368～1424），曾三次下令僧俗受戒者抄白牒文隨身攜帶，凡遇關津把隘之處，即驗實放行。此時戒牒乃成爲僧尼旅行的護照。淸初廢度牒，戒牒則改由傳戒寺院發給。民國以後，僅存戒牒制。且由中國佛教會統一頒予。

日本自奈良朝（710～784）以來，即實施具足戒牒。當時除東大寺戒壇院、筑紫觀世音寺、下野（栃木縣）藥師寺之外，其他寺院的授戒概不被承認。其後，叡山成立圓頓戒壇，促使菩薩戒牒亦告流行。其戒牒形式係首記受戒僧之年齡及本籍，次列戒和尚與傳戒師之名號。並經十師（三師七證）署名蓋印。此事原由太政官之治部省玄蕃寮所轄，後由僧綱發給。其後隨登壇受戒制度之衰微，證明書之制亦漸廢弛。

〔參考資料〕 小川貫弌〈中國現代の放戒と戒疤・戒牒〉（《支那佛教史學》四卷三期）；《三代實錄》卷十、卷四十二、卷四十七；《類聚三代格》卷三；《延喜式》卷二十一；《日本逸史》卷二十一。

戒賢（梵Śīlabhadra，藏Ṅan-tshul-bzaṅ-po；529～645或528～651）

中世印度那爛陀寺僧。音譯尸羅跋陀羅，爲東印度三摩呾吒（Samataṭa）國王族，屬婆羅門種。

師少時好學，嘗遊歷諸方，遍求明哲，後從摩揭陀國那爛陀寺的護法出家。深究瑜伽唯識論，精通因明（論理學）、聲明（文法學）等學，聲譽頗隆。時南印度有一大外道，因嫉妒護法盛名，請求論議。師乃代護法論破其說，獲王嘉賞，爲建伽藍。時年三十。

爾後師住持那爛陀寺，弘傳唯識教義，並根據《解深密經》、《瑜伽師地論》等書，判攝佛陀一代教法爲有、空、中三時教，且以法相大乘爲眞了義。主張五種姓說（五性各別說）。玄奘西遊時，師已一百零六歲，爲那爛陀寺大長老，備受尊崇。玄奘即師事之。師爲世親一系之法相宗傳人，由於年已老邁，故已不講課授徒。然而玄奘至那爛陀寺時，師仍特別爲他開講《瑜伽師地論》。前後共計開講三遍，歷時九月。此外，又爲玄奘開講《順正理論》、《顯揚論》、《對法論》、《因明》、《聲明》、《集量》、《中論》、《百論》等書。因此，師在佛學思想上對玄奘的啓發與影響，可謂至深且鉅。

相傳師之著作有十餘部，今僅存藏譯《聖佛地經解說》行世。而弟子除玄奘外，亦有親光、勝軍等多人。

〔參考資料〕 《大唐西域記》卷八；《大慈恩寺三藏法師傳》卷三；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴經疏》卷二；宇井伯壽《印度哲學研究》第五冊。

戒壇

指舉行授受戒律儀式的場所。戒律之授受，原僅挑選淸淨地方結界舉行，後來才以土、石、磚等築成三層平壇作爲戒律授受處，故戒壇又稱戒場。如《行事鈔資持記》卷上之二云（大正40・206a）：「戒壇者，謂於場中別更封土，若據初開，未必有壇，所以律中約通從本但云場耳。」戒壇之初建，據《釋氏要覽》卷上記載，始自天竺樓至菩薩請築戒壇爲比丘受戒，佛許之，遂於祇園精舍外院之東南隅建壇。

中國戒壇的設立風氣，係在戒律經典及其儀式傳入之後所陸續興起。依《佛祖統紀》卷三十五所載，魏明帝嘉平二年（250），中天竺三藏曇摩迦羅至洛陽，譯出《僧祇戒》。又於正元元年（254），與安息國沙門曇諦共出《曇無德部四分戒本》，十人受戒羯摩法，沙

門朱士行爲受戒之始。另據《比丘尼傳》卷一〈晉竹林寺淨檢尼傳〉所載，升平元年（357），沙門曇摩羯多於洛陽立戒壇，爲淨檢等四人授具戒。此爲中國比丘尼受戒的最早記錄，也是中國北方寺院建立戒壇見於文獻之始。

其後，南方寺院亦有戒壇之設。如《宋高僧傳》卷八〈唐韶州今南華寺慧能傳〉云（大正50・755a）：「印宗辭屈而神伏，乃爲其削椎髻，於法性寺智光律師邊受滿分戒，所登之壇，即南宋朝求那跋摩三藏之所築也。」此外，晉・支道林曾於石城、汾州各立一壇；宋・智嚴於上定林寺立壇；梁・僧祐於上雲居、棲霞等處亦曾立壇；唐・道宣嘗於淨業寺建石戒壇，並撰有《關中創立戒壇圖經》一卷。後來，建立戒壇之風氣乃漸盛行全國。官設私設均有。

中國的戒壇在創建之初極爲簡單，入唐以後漸形華麗。如河南嵩山會善寺的戒壇，係用石欄築成，雕刻極精，曾有「琉璃戒壇」之稱。至後世，更有以戒壇爲寺名者，如北京西山戒壇寺，原名慧聚，後改名萬壽，但因寺中建有高大的戒壇，故一般人皆稱之爲戒壇寺。又，往昔之禪、律諸宗寺院，每在寺門前建石碑，上書戒約，如「禁葷酒入山門」等字樣，因其多立於戒壇前右方，故俗稱爲「戒壇石」。

有關戒壇的型式，據明・周永年所撰《吳都法乘》卷十〈壇宇篇〉引朱希周「蘇郡開元寺重建萬善戒壇碑」文所載，明・嘉靖十四年（1535），曾就開元寺故地建室，並築壇其中，越三年而告成。壇有二級，高七尺餘，廣二十九尺，四面列階而升；壇上設毗盧遮那如來像，護戒諸神圍繞其側。壇外設普門法王子大悲像，像之左右有十八應眞。由此可知，戒壇的建築至明代已相當發達，而且是在室內築壇。

另依道宣《關中創立戒壇圖經》所載，戒壇之規制爲：三層壇，下壇四方寬二十九點八尺，高九尺。中壇四方寬二十三尺，高四點五尺。上壇四邊寬七尺，高二寸，上面供奉佛舍利塔。或謂道宣此制係參考中國古來祭壇之形式而訂者。

日本天平勝寶六年（754），東渡日本的唐僧鑑眞於東大寺大佛殿前設戒壇，爲天皇等人授菩薩戒。此爲日本設立戒壇之始。翌年十月在大佛殿之西常設戒壇。天平寶字五年（761）另在下野藥師寺與筑前觀世音寺立戒壇，後二者與東大寺戒壇合稱「天下三戒壇」。

平安時代，最澄欲於比叡山延曆寺建大乘戒壇，然與僧綱展開論爭。終於在弘仁十三年（822）最澄歿後七日，始獲勅許。故延曆寺戒壇與三戒壇合稱「四戒壇」。其後，園城寺（三井寺）脫離延曆寺，自立戒壇，長久二年（1041）請求勅許，遭延曆寺反對而未實現。此一請求敕許之事，反覆持續至十四世紀猶未成功。

鎌倉時代，唐招提寺隨著復興戒律之勢，也在寺內設置戒壇。南北朝時代，雖由延曆寺分置出鎭興寺、寶戒寺、等妙寺、藥師寺等「遠國四戒壇」，但都燬於戰國時代的兵火。今仍屹立不變的東大寺、觀世音寺、延曆寺、唐招提寺之戒壇，自興建以來，皆曾歷經頗多變遷。

〔參考資料〕《大唐西域求法高僧傳》卷上；《道宣律師感通錄》；《佛祖統紀》卷三十九；《僧史略》卷下；《釋氏稽古略》卷三；《南都叡山戒勝劣事》；《元亨釋書》卷二十七；佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》。

戒臘

指僧侶受具足戒以後的年數。又作戒臈、法臈、法臘、夏臈、坐臈（「臈」即「臘」）。按世俗係以十二月除夕爲受歲之日，但僧尼的年歲，是以夏安居終了之日，即七月十五日爲受歲之期，十六日爲五分法身之新生養之日，名爲新歲。

以七月十五日爲受歲之日，在佛典中頗多記載。《增一阿含經》卷二十四云（大正2・

676c）：「佛告阿難曰，汝今於露地速擊揵稚。所以然者，今七月十五日是受歲之日。」此外，《歷代三寶紀》卷十一亦云（大正49・95b）：「即於其年七月十五日受自恣竟，以香華供養律藏，便下一點。（中略）點是一年。」此外，有說謂戒臘、法臘二者有別。謂戒臘爲受具足戒以後之年數，法臘爲剃度後之年數。

戒臘猶如出家人之年資。寺院中之僧人等級或排班先後，往往依戒臘爲序。叢林中依戒臘而登記席次之木牌，即謂之「戒臘牌」。依《勅修百丈清規》卷七所載，禪家之堂司、侍司及衆寮等須預先依戒臘寫造，而於每年七月十四日午後，列堂司牌於僧堂前上間，列侍司牌於法堂下間，列衆寮牌於寮內，由大衆各各炷香展拜云云。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈簿券門〉、〈圖牌門〉、〈飲啖門〉。

戒體

謂經由作禮乞戒等儀式所引發的內心持戒功能。也就是指受戒後所產生的防非止惡的力量；它是一種拘束內心且持續存在的效力。智顗《菩薩戒義疏》卷上（大正40・565c）：

「初戒體者，不起而已，起即性無作假色。經論互說諍論有無。一云都無無作，色心假合共成衆生。善惡本由心起，不應別有。頑善頑惡，皆是指心。誓不爲惡即名受戒。瓔珞經云：一切聖凡戒盡以心爲體，心無盡故戒亦無盡。或言教爲戒體，或云眞諦爲戒體，或言願爲戒體，無別無作。（中略）若因中別有頑善共爲佛因，佛地亦別有此善共爲佛果。當知，心爲因果更無別法。二云大小乘經論盡有無作，皆是實法。（中略）然此二釋舊所諍論，言無於理極會在文難愜，言有於理難安在文極便。」

由此可知，陳隋以前已有關於戒體有無的諍論；而智顗則承認戒體的存在，並以其爲假色。

道宣的《四分律行事鈔》卷中之一說別解脫戒以義推要，唯有二種，作及無作二戒，若單立作，則作休謝往時不能防非。又不可常作，故須無作，長時防非。若單立無作，則起無所從，即不可孤發，要賴作生。二法相藉不得立一。如薩婆多云，若有淳重心，則身口無教（即無作），初一念色有身口。教（即作）及無教。第二念中唯有無教而無其教。涅槃云，戒有二種，一者作戒，二者無作戒。是人唯具作戒不具無作，是故名爲戒不具足。即如上論，以無淳重之心，不作奉行之意而不發戒。此亦承認無作之實有，即謂若無無作則不能長時防止身口之非。

按，「無作」是新譯所謂的「無表」，其由作禮乞戒等表業而發得，隨流亂不亂、有心無心四位，以及善惡無記三性，只要不捨戒，縱使起異緣心，在小乘是盡形壽隨逐而無所失，在大乘戒則是盡未來際隨逐而無所失。然關於此無作之體，諸說不同，說一切有部以其性爲大種所造，攝於法處，爲無見無對之實色。如《俱舍論》卷一云（大正29・3a）：「無表雖以色業爲性如有表業，而非表示令他了知，故名無表。」卷十三云（大正29・70a）：「毗婆沙師說有實物名無表色，是我所宗。」《成實論》同樣說無作實存，但以其爲非色非心之不相應行所攝。因此可知無作是非心而實存；又，色是惱壞相，無作中此相不可得，故非色性。道宣亦依此論主張非色非心說。《四分律行事鈔》卷中云（大正40・52b）：

「非色者非塵大所成。以五義來證：㈠色有形段方所，㈡色有十四、二十種別，㈢色可惱壞，㈣色是質礙，㈤色是五識所得。無作俱無此義，故知非色。言非心者，體非緣慮，故名非心。亦有五證：㈠心是慮知，㈡心有明暗，㈢心通三性，㈣心有廣略，㈤心是報法。無作亦不具此，故以第三聚非色非心爲體。」

但此非色非心說的解釋也有諸多說法，根據《四分律行事鈔資持記》卷中之一所述，《增輝記》主說非色非心是種子之義，即立種子

爲體；有人則謂非色非心即是細色，同彼有宗；而稱非色非塵大所成等，即簡粗色心而唯取細色之意；又有人說非色非心是以思種爲體。

又，經部及唯識家則遮無表色將之假立於「思」之上。《俱舍論》卷十三舉經部之說，謂二表（身語的表業）殊勝思故，起思差別名爲無表。《俱舍論光記》卷十三說若依經部，思種名戒。《成唯識論》卷一云（大正31·4c）：「表既實無，無表寧實。然依思、願、善、惡分限假立無表，理亦無違。謂此或依發勝身語，善惡思種增長位立，或依定中止身語惡現行思立，故是假有。」

此外，《大乘法苑義林章》卷三說別解脫律儀及處中一分之無表，以善思種子上有防身語惡戒功能，及發身語善戒功能爲體，其不律儀及處中一分之無表，以不善思種子上，有發身語不善功能，遮身語善戒功能爲體。此上無表雖善惡不同，但皆依思種不同之功能而立。靜慮之無表，以法爾一切上二界十七地中之有漏定俱現行思上，有防欲界惡戒功能爲體；無漏律儀，以法爾一切上地所有無漏道俱現行思上，能斷欲界諸犯戒非功能爲體。又說無表是無所表示，故其體非色，但亦從所防所發假名爲色。由此可知，唯識家認爲別解脫之無表是於思之種子上所假立的，定道之無表是於思之現行上所假立的；又認爲無表雖爲非色，但從所防所發而假名爲色。

《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷十六認爲依圓教所說，係以種子爲戒體，其文云（卍續64·857下）：「戒是誓意之緣也。（中略）欲了妄情須知妄業，故作法受還熏妄心，於本藏識成善種子，此戒體也。」此亦爲種子戒體說，但與唯識家所立仍稍有不同。又，智顗以無作爲假色，乃依據《雜阿毗曇心論》卷一之說，但二者意義不同。智顗認爲戒是藉修德之因緣而發，故隨從所發以之爲假色，然其性本具，所謂由具而起，常與具相即，故名性無作之假色。然智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷二云（大正46·484b）：「大乘教門中，說戒從心起，即以善心爲戒體。」《摩訶止觀》卷四（上）云（大正46·36b）：「小乘明義，無作戒即是第三聚。大乘中，法鼓經但明色心無第三聚，心無盡故戒亦無盡。」《止觀輔行傳弘決》卷四之一云（大正46·254b）：「大乘中雖以心性而爲戒體，若發無作，亦依身口作戒而發，雖依身口，體必在心。」此即以心性爲戒體。如是，天台一家雖分色、心戒體之說，但其中應以色法戒體爲定準。

此外，眞言密教以本有之淨菩提心爲佛性三摩耶戒之戒體，乃與上述《釋禪波羅蜜次第法門》所說相同。凡秉聖法而發得無作之戒體，於念念剎那運運倍增而防非止惡，終將生未來之善果，此名爲「戒肥」；若犯戒而未至捨戒者，其勢用衰損，故稱之「戒羸」。

〔參考資料〕《大乘義章》卷十；《四分律行事鈔》卷上之一；《授菩薩戒儀》；《芝園遺編》卷上；《釋氏要覽》卷上；《菩薩戒經疏註》卷二；《梵網經玄義》；《一心金剛戒體祕決》；《一心金剛戒體決》；《戒體即身成佛義》；《天台菩薩戒義疏見聞》卷三、卷四；《天台菩薩戒義記補接鈔》卷中（上）；《菩薩戒會疏集註》卷二；《天台戒體決》；《天台戒體明燈章》。

戒日王（梵Śīlāditya；約590～647）

北印度薩他尼溼伐羅王國的第六任國王。本名曷利沙伐彈那（Harṣavardhana，意譯喜增王），略稱曷利沙（Harṣa）。戒日王爲其德稱。西元606年，戒日王繼其兄王增王(Rājyavardhana）之後即位。登基後，勵精圖治，盛講武事，進而以首都曲女城爲中心，征討四方，國威揚及五印度，使他成爲笈多王朝之後統一印度的著名國王。他曾多次派遣使臣與中國唐朝通好，唐太宗亦派王玄策等人多次使印報聘。

戒日王原信奉印度教濕婆派（Śiva），後來篤信佛教。嘗修建不少佛塔、伽藍，並供養佛教僧衆；並且每隔五年舉行一次無遮大會（各教派均可參加的宗教大集會）。鼓勵各教派

進行宗教學術交流。唐僧玄奘赴印期間，正値戒日王治世，頗受禮遇。他曾爲玄奘在曲女城舉行長達十八天的盛大法會，以宣揚玄奘的佛學主張。

戒日王一方面興隆三寶，經營福業，另一方面積極地獎掖文藝。因此，造就不少著名詩人及作家。他本人也擅長文學，在印度戲劇史上有相當高的地位。其劇作流傳至今者有《龍喜記》（Nāgānanda）（有吳曉鈴之中譯本）、《瓔珞記》（Ratnāvalī）、《鍾情記》（Priyadarśikā）等三書。另撰有《八大靈塔梵讚》（Aṣṭamahāśrīcaityastotra，收於《大正藏》第三十二册）。

此外，據說《Supradhūtastotra》、《Naisadhīyacarita》等作品也是他所作。王歿後，詩人波那（Bāṇa）曾將其事蹟寫成詩歌《戒日王所行讚》（Harṣacarita）行世。

又，在印度史上稱戒日王者，凡有數人，就中，以上述戒日王及摩臘婆國戒日王最爲著名。據《大唐西域記》卷十一所述，摩臘婆國之戒日王出世於西元600年頃，機慧高明，才學贍敏，愛育四生，敬崇三寶；在位五十餘年，嘗於宮側建立精舍，作七佛世尊像。每歲恆設無遮大會，招集四方僧徒，修施四事供養云云。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第六講第一節（摘錄）

當時印度的政治局面是：笈多王朝宣告崩潰，繼之而來的又是割據的形勢。笈多的後裔退到中印一帶，稱爲後笈多朝。到第六世紀末，北印（中印偏北）出現了一個薩他泥濕伐羅的國家，開頭幾代的國王情況不清楚，第四代的國王名光增，逐漸吞併鄰小，勢力擴展到五河一帶（印度通外門戶）。他的兒子王增繼位後，因無子嗣，由弟喜增（戒日王）接替。喜增很有才能，把勢力擴展到了中印、東印。東印位於孟加拉一帶有一金耳國，戒日王戰敗了它，獲得了很大一片土地，一時的統一局面可與笈多王朝相比。據玄奘的記載，戒日王東征西伐，六年之間就「臣服五印」。這話說得有些誇張，事實上，此國對外擴張不自戒日王始，因之不能說六年之間就臣服了五印。再說，戒日王勢力所及也僅限於中印、北印以及西印一部分，東南印度始終沒有歸入他的版圖。不過，應當承認他是創建了一個較大的統一大國的。加之他能精兵簡政，治理有方，因而造成了一段時期的太平景象。這時候，玄奘正好在印留學，親睹其盛，從他留下的記載裏我們還可以想見其概。玄奘所遇的印度統一盛況，一如法顯所遇的笈多王朝統一局勢相同，但法顯未能接觸到社會上層，因之，記載的面就不及玄奘之廣博了。

戒日王的宗教政策，也仿效阿育王對各種宗教一律平等看待。他本人是信奉印度教的，後來對佛教也很重視。那爛陀寺能夠繼續維持那樣的規模，就是在他的保護下獲得的。其時大乘佛學有所振興，一方面是因爲戒日王的支持，同時也與玄奘在那裏的活動有關。當時外學小乘聲勢極盛，小乘的正量部，把大乘壓得不敢與之抗衡，正瀕於一蹶不振，玄奘去後，破外學小乘，挽回了局勢，因使大乘再度興起。由於玄奘的這番表現，所以深得戒日王的敬仰，替他在國都曲女城開了長達十八天的盛大法會，用來宣揚玄奘的主張。跟著，還在鉢羅耶伽舉行了無遮大法會，大會所以在這裏舉行，因爲這裏是地處兩河之間的平原，有很大的廣場。玄奘的活動，對擴大當時的佛學影響，確實有很大的幫助。

戒日王（590～648）統治的時間不長（在位年代爲606～648），在玄奘回國後的第三年就死了。他不但政治上是個有才能的人，還長於文學，在印度戲劇史上有相當的地位。他的劇作流傳至今的還有三篇：《鍾情記》、《瓔珞記》、《龍喜記》。最後一種取材於佛的本生故事，描寫佛在修菩薩行時，捨身爲人的精神。故事說佛曾一度作過雲乘太子，據印度傳說，有一種金翅鳥，專門吃龍，雲乘有一次看

到金翅鳥要吃一條小龍，就要求用自身替代小龍，終於使金翅鳥受到感動，從此就不與龍爲敵了，於是龍族皆大歡喜。這個劇本有藏譯。義淨在《南海寄歸傳》中也提到過。現在，有日文譯本，我國前幾年有吳曉鈴的譯本。由於戒日王是文學家，他網羅了一些文人學士，其中有一位叫波那的，給他寫了《戒日王所行讚》的傳記，他的一生行事，由此而得以流傳下來。當然，玄奘對他的生平，記載的也很詳細。總之，在戒日王時代，大乘勢力一度有重振之勢，但是戒日王死後，印度又回到了割據局面，大乘佛學也受到了影響。

◉附二：戒日王著．吳曉鈴譯《龍喜記》〈譯者的話〉（摘錄）

在印度古典戲劇作家羣裡，戒日王是幸運的。由於史料的缺乏，幾乎大部分作家的事蹟不爲後人所知，甚至於沒有法子確定他們的實際年代。但是，唐代的玄奘法師西遊的時候，正當戒日王治世，而且他們兩個人還建立了深厚的友誼。唐代的義淨律師留學印度的時候，雖然戒日王已經死去，但是他也記錄下來一些他所聽到的關於戒日王的傳說。戒日王的宮廷詩人波那所寫的《喜增所行讚》長詩的保存下來，使我們更多地知道了不少的關於戒日王生平的可靠材料。我們在這裡簡略地介紹一下。

印度在笈多王朝由於匈奴入侵而覆滅的一百年以後，薩他泥濕伐羅國的光增王突然興起，征服了鄰近諸王，在北印度奠定了一個印度大帝國的基礎。這個時期是在西元後第六世紀末。光增王有兩個兒子和一個女兒：大兒子叫做王增，二兒子叫做喜增，最小的是女兒，叫做王聖。喜增約生於西元後590年的「孟夏」（約當於西曆的五、六月間）的上半月的第十二日。王增和喜增兩弟兄都是生長在戎馬之間，所以從小受的是武事的訓練和教育。在西元後604年的時候，匈奴再一次地侵入印度的西北邊境，光增王派遣了王增率領人馬前去抵抗敵人，喜增也隨軍前去，不過沒有參加前線作戰，只是在大山脚下的森林裡狩獵。正在這個時候，光增王突然得了急病，喜增及時地回到父親的病榻前面。光增王終於不治死去，他的皇后也自焚殉夫。王增打敗了匈奴的同時接到了父親的死訊，於是趕緊班師回朝，當時就被擁立做了皇帝。實際上，王增一心一意是想讓弟弟嗣位，自已希望做個山林裡的隱逸。不幸的是，在光增王死後的一年，他的女兒王聖的丈夫，羯若鞠闍國的攝鎧王，在戰爭中爲摩臘婆國的國王殺死，王聖也被俘去，囚禁起來。王增聽到這個消息立刻率領騎兵一萬去復仇，喜增也率領著象兵趕上赴援。在極爲激烈的戰爭中，摩臘婆國全軍覆沒，國王也死在亂軍之中。王增弟兄雖然大獲全勝，但是並沒有找到妹妹王聖的踪跡。這事以後不久，摩臘婆國的祕密盟主金耳國的設賞迦王裝做和王增親善的樣子，竟在一次會議上把王增害死了。當時國內的大臣辨了再三說服喜增承襲王位，兼掌薩他泥濕伐羅國和羯若鞠闍國的政權。這是西元後606年的事情，這一年就是印度歷史上的戒日王朝的開始。但是，在這個時期，喜增是不愉快的，他只有十六歲左右，哥哥的仇沒有能夠報復，妹妹又失了踪跡，所以在承襲王位的頭幾年，只自稱做「戒日王子」，同時勵精圖治，愛民勤政，下定「兄仇未報，鄰國不賓，終無右手進食之期」的決心。他先在頻闍山裡把在兵亂裡逃出的妹妹王聖找到，迎回國都。這時王聖已經換上黃衫，皈依佛法，做了小乘正量部的比丘尼了，她堅持著不肯還俗。戒日王的篤信佛教就是從王聖學習小乘的正量部開始的。在對設賞迦王的復仇戰爭中他也取得了決定性的勝利，把設賞迦王壓迫得到處竄伏，終於在西元後619年跪在他的脚前稱臣納款。戒日王逐漸擴大帝國的範圍，在擁有北印度的土地以後，又繼續向南印度擴張勢力，在西元後620年他進軍到耐秣陀河，但是爲南印度各國的盟主摩訶剌侘國的補羅稽舍王所敗，這是戒日王戰爭史上的唯一的一次失敗。雖然這樣，然而他的勢力範圍擁有殑伽河流域的全部，

北邊到達雪山，南邊到達耐秣陀河，東邊到達殑伽河口，西邊到達設多圖盧河。許多國王都做了他的藩屬，建立了印度歷史上一個有名的大帝國，擁有象軍六萬、馬軍十萬，促成了三十多年的和平歲月。據玄奘法師的記載說那時候是「政教和平，務修節儉，營福樹善，忘寢與食。」他在唐太宗（李世民）貞觀十五年（641）開始和中國發生政治和外交的關係，兩國互派使節，王玄策和李義表就是在那個時候去印度。玄奘法師留學印度那爛陀寺的時候，戒日王是他的大護法，爲他作闡揚大乘妙理的盛會十八天，爲他舉行第六次也是戒日王最後一次的七十五天的無遮大會，並且餽贈豐盛的禮物送他回到中國來。傳說戒日王是失足落在殑伽河裡淹死的。他在位的時期大約相當於隋煬帝（楊廣）大業二年到唐太宗（李世民）貞觀二十二年（606～648），他活了五十九歲。戒日王沒有兒子，他死了以後，國內起了騷亂，他的臣子阿羅那順自立爲帝那伏帝國王。

戒日王不單在政治上有著不小的建樹，在文學上他也有著很大的成就。他一方面提倡和獎勵文藝活動，當時有名的詩人波那和摩由羅都在他的宮廷裡待詔，一方面自己也從事創作。他的著作傳說是很多的，我所知道和見到的只有詩一種：《八大靈塔梵讚》。戲劇三種：《鍾情記》、《瓔珞記》和《龍喜記》。此外還有一些零碎見於詩話之類的著作裡所徵引的和銅器上鐫刻的斷句。一般公認《龍喜記》是他的三個戲劇裡最好的一種，也是他所寫的最後的一個戲劇。

〔參考資料〕《大慈恩寺三藏法師傳》卷四；《大唐西域記》卷五；多羅那他《印度佛教史》。

戒和尚

意指授戒的和尚。又作戒和上。爲三師之一。新學沙彌受具足戒時，須有三師及七證師，戒和尚爲此十師之首，登戒壇上親自授戒。如《四分律行事鈔》卷上之三所載，初請和尚，以其爲得戒的根本，若無此人，承習無由，則闕示導而不相生長，故必請之。

《四分律》等認爲作爲戒和尚者，必須是戒臘滿十年以上的明師。在大乘戒之中，認爲可以眞佛、像佛、眞聖（十地等的菩薩）、像聖，以及凡師爲戒和尚，不過凡師必須是出家的菩薩，並且具有五德。五德是指持戒、年滿十臘、解律藏、通禪思、窮慧藏玄。

湛然《授菩薩戒儀》載（卍續105・10下）：「次請衆聖爲授戒師，先請和上，詞云：弟子某甲等，奉請釋迦如來應正等覺爲我和上，我依和上故，得受菩薩戒，慈愍故。」此即依大乘之意，而以釋尊爲戒和尚。又，《四分律》等雖說後世有自誓受戒之法，但是應以就現前之師而得戒爲其本則。

〔參考資料〕《四分律行事鈔資持記》卷上三；《元亨釋書》卷十三；《授菩薩戒儀要解》；《東大寺要錄》卷五。

戒臺寺

北平著名的律宗寺院。位於西山之馬鞍山麓，又名戒壇寺，與福建泉州開元寺、浙江杭州昭慶寺合稱「三大戒臺」。建於唐・武德五年（622），初名慧聚寺。遼・咸雍年間（1065～1074），法均和尚（普賢大師）在此築成戒壇。明・正統十三年（1448），改名萬壽寺。清代曾多次重修擴建。現存殿宇多爲清代建築。主要建築爲大雄寶殿、戒臺院、牡丹院等，頗有江南寺院的風格。院內戒臺規模居全國之首。係高約三公尺的漢白玉臺座，呈品字形，分三級，周圍雕以蓮瓣祥雲。臺頂供奉釋迦牟尼。壇前有明慈聖太后所鑄銀鼎，後有金・天德四年（1152）之碑。

戒壇院

位於日本奈良東大寺境內。日本・天平勝寶六年（754）四月，唐僧鑑眞於大佛殿前建築戒壇，爲聖武天皇等四百人傳菩薩戒，五月，移壇至大佛殿西側，營建堂宇，此即日本戒壇院之濫觴。

天平寶字五年（761），下野藥師寺、筑紫觀世音寺亦設戒壇，而與本院並稱天下三戒壇。其後，本院屢遭兵亂及火災所毀。享保十六年（1731），江戶靈雲寺惠光努力重建，始恢復舊觀。院中收藏有著色四天王塑造立像四尊、木造愛染明王坐像一尊、木造鑑眞和尚坐像一尊等，多屬日本國寶。

〔參考資料〕《南都東大寺戒壇院略緣起》；《唐大和尚東征傳》；《東大寺要錄》卷一、卷四；《東大寺續要錄》；《東大寺諸伽藍略錄》。

戒灌頂

日本之佛教儀式。即以灌頂之形式所授之顯密一致、戒密合談的戒法。此戒法係行於初受戒之後十二年之重受戒者，故稱重授戒灌頂。亦稱授戒灌頂、灌頂受戒。一般認爲，戒灌頂興起於惠尋之徒惠顗，後惠鎭將之傳於法勝寺，光宗傳至元應寺，又因法勝寺與西敎寺合併，亦傳入西敎寺，迄至於今。

戒灌頂有外道場作法（即傳授壇作法）、內道場作法（即正覺壇作法）兩種：

⑴**外道場作法**：爲現前傳戒師加持代表不現前五師之五瓶，再行瓶作法灌頂受者。瓶水表示不現前五師之戒體，以此灌頂受者，令受者即身成佛。次以十二門戒儀擧行通常的授戒作法。

⑵**內道場作法**：乃唯授一人之法。戒師一人，受者一人。其作法末尾，授與戒家獨特的三衣、鉢、座具、圓鏡，以及八葉鏡、法螺、瓶，令其代代相傳不斷。此中，三衣表一心三觀之法、三部合行之祕法，鉢表事理不二、三密相應，座具表四土不二與八葉蓮華，圓鏡表圓融三諦，八葉鏡表蓮華藏世界，法螺表如來獅子吼之力用，瓶表前佛之戒體。

〔參考資料〕《重授戒灌頂私記》；《授一乘菩薩灌頂受戒法私記》；《閻浮受生大幸記》；《重授戒口決》；《兼法勝西敎寺灌頂記》；《日本天台宗史續編》。

戒門往生

由於持戒的功德而能往生極樂淨土之謂。《觀無量壽經》謂欲往生西方極樂淨土者，當修三福，其中第二福即戒福，其文云（大正12・341c）：「受持三歸，具足衆戒，不犯威儀。」同經又云（大正12・345b）：「若有衆生受持五戒，持八戒齋，修行諸戒，不造五逆，無衆過患，以此善根，迴向願求生於西方極樂世界，臨命終時，阿彌陀佛與諸比丘眷屬圍繞，放金色光至其人所，演說苦、空、無常、無我，讚歎出家得離衆苦，行者見已心大歡喜，自見己身坐蓮花臺，長跪合掌爲佛作禮，未擧頭頃即得往生極樂世界。」

按，戒門往生，原非淨土宗所常揭示之方式，但因阿彌陀佛第十九願有「設我得佛，十方衆生發菩提心，修諸功德，至心發願欲生我國，臨壽終時，假令不與大衆圍繞現其人前者，不取正覺」之誓願，故行者迴向其持戒之功德而願往生，則蒙第十九願之願力加被亦得生。因此，日僧源空《觀無量壽經釋》（《黑谷上人語燈錄》卷二所收）言（大正83・121a）：「若有往生志者，宜持此等諸戒，此即戒門往生意也。」

〔參考資料〕《觀經祕決集》卷十六。

戒乘緩急

戒，即戒律。乘，即敎法。佛敎徒依根性之不同而在持戒、聞法方面各有偏尙，此種情形謂之戒乘緩急。成佛之道，有以持戒爲主，先嚴持戒法而後再研習敎法者。有專尙敎法而較不重視持戒者。由此乃有戒緩乘急、戒急乘緩、戒乘俱急、戒乘俱緩等四種。此謂之「戒乘四句」。天台、華嚴諸家曾倡此說。茲略述如次：

⑴**戒緩乘急**：指不嚴守戒律而專研敎法者，如維摩居士即屬戒緩乘急之人。

⑵**戒急乘緩**：指急切於持戒而緩於學習敎法，如小乘之比丘即是。

⑶**戒乘俱急**：謂不祇持守戒律，同時亦勤習

敎法以求悟，如出家之精進菩薩。

⑷**戒乘俱緩**：謂既不嚴守戒律，亦無心求法。

此中，熱切於嚴守戒律（戒急）者得生人天，專研敎法（乘急）者得以悟道。然如不守戒律（戒緩）則易失人天之身，不勤習敎法（乘緩）則不易悟道。故「戒乘俱急」乃是佛子之理想典範。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷四（上）；《法華文句》卷二（下）；《法華玄義》卷六（上）；《止觀輔行傳弘決》卷四之二；《天台四敎儀集註》卷一。

戒殺念佛

即戒殺生、修念佛之意。爲宋末以降佛敎界特別强調的觀念。《歸元直指集》卷上〈佛印禪師戒殺文〉云（卍續108・271下）：「戒殺念佛兼放生，決到西方上品會。」《寶王三昧念佛直指》卷下〈勸戒殺條〉云（大正47・368a）：「若我出家之子欲修念佛三昧，正欲清淨三業解寃釋結生於淨土，豈可不斷殺食。」

「不殺生」爲五戒、十戒之第一條，乃學佛者必須嚴持之行儀。我國自南北朝齊梁時起，佛敎界即多依《楞伽阿跋多羅寶經》卷四〈斷食章〉而斷肉食；至隋唐時代，又依《梵網經》、《金光明經》卷四〈流水長者子品〉等，推廣戒殺放生風氣。其後，宋末眞歇淸了、王日休等人，又依據《觀無量壽經》文（大正12・341c）：「慈心不殺，修十善業。」以警策僧俗之念佛行者，勸勉應嚴守殺生戒。

此外，王日休《龍舒增廣淨土文》卷四云（卍續107・757上）：「全持齋戒又禮佛念佛，讀誦大乘經典，解第一義，以此迴向願生西方，必上品上生。所謂齋者何哉？不食肉、不飮酒、不淫欲、不食五辛。所謂戒者何哉？殺生、偸盜、邪淫。」又，雲棲袾宏製戒殺放生文、鼓山元賢撰《淨慈要語》，皆强調念佛與慈悲、戒殺、放生合併而修。

◉**附：〈戒殺思想〉**（編譯組）

戒殺思想，即根據慈悲的精神而禁止殺害鳥獸蟲魚之意。《寂志果經》云（大正1・272c）：「遠離於殺，不執刀杖，心懷慚愧，普安一切，不施恐怖，其心淸淨無所加害。」此乃根據慈愛（dayā）、同情（anukampin，哀愍）與恥於殘虐生物所衍生之否定殺生之思想。《法句經》第一二九偈亦云，所有生類恐刀杖，一切人懼死，吾人思此，應戒殺。

不殺生是佛敎徒最重要的實踐德目之一。如在家五戒、八齋戒，沙彌、沙彌尼的十戒，甚至自原始佛敎以至大乘佛敎皆極重視的十善戒（十善業道），其中的第一戒都是不殺生。如《大智度論》卷十三云（大正25・155b）：「佛說十不善道中殺罪最在初，五戒中亦最在初。若人種種修諸福德，而無不殺生戒則無所益。」此外，在比丘、比丘尼具足戒中更將不殺生區別爲，禁止斷人命與殺畜生命二種。波羅夷法第三條爲禁止殺人，故意犯此戒的比丘將被擯出僧團。其次，波逸提法中規定：「故意奪生類命者，波逸提。」更規定禁用有蟲水及禁傷植物。因此，比丘們爲防止飮用有蟲水，常攜帶漉水囊。

《大智度論》又謂殺生有十罪，其文云（大正25・155c）：

「一者心常懷毒世世不絕；二者衆生憎惡眼不喜見；三者常懷惡念思惟惡事；四者衆生畏之如見蛇虎；五者睡時心怖，覺亦不安；六者常有惡夢；七者命終之時狂怖惡死；八者種短命業因緣；九者身壞命終墮泥梨中；十者若出爲人常當短命。」

又，大乘佛敎又由戒殺推而至於禁肉食。如《大乘涅槃經》卷四說，食肉斷大悲種；《入楞伽經》又謂：希求佛法的菩薩如何可食一切生類的肉？《梵網經》卷下云（大正24・1005b）：「一切肉不得食。斷大慈悲性種子！」同經中又云（大正24・1006b）：「若佛子以慈心故，行放生業。（中略）敎人放生。若見世人殺畜生時，應方便救護，解其苦難。」由此可知，從原始佛敎以迄大乘佛敎皆

强調不殺生。

依印度《摩崖法勅》第十三章所載，阿育王時即曾禁止以生類作爲奉獻神靈的犧牲，並限制肉食。王家飲食也儘量減少屠殺動物。在第一、四、十一諸章中，曾列舉一些雖無利用價值但亦禁殺的動物名，並規定已懷胎或生後六個月以內的雌性動物亦不得殺害。同時禁止畜生去勢，禁止在牛馬身上烙印，禁止爲殺生而焚燒森林。其後，由於佛教漸漸傳布至印度全境，因此產生許多依據佛教立場而不殺生的國王。如《法顯傳》中所敍述的中印度王即是。其文曰（大正51・859b）：「王治不用刑斬，有罪者但罰其錢，隨事輕重。雖復謀爲惡逆，不過截右手而已。」此外，《西域記》中也有同類記述。

中國佛教由於《梵網經》、《金光明經》、《涅槃經》、《楞伽經》等經載有不殺生、斷肉食的教法，所以也受到强烈影響。如《佛祖統紀》卷五十二〈放生禁殺〉條下列舉各種戒殺生之例：隋文帝詔告天下，正、五、九月及六齋日不得殺生命。智者大師至岳州講《金光明經》化一郡五縣，一千餘所皆捨漁捕。梁武帝勅太醫不得以生類爲藥，郊廟牲牷皆以麵代之，宗廟用蔬果。北魏獻文帝勅祭天地、宗社勿用牲，歲活七萬五千牲命。此外，歷代君主勅令禁殺之例，亦不勝枚舉。如宋眞宗詔示天下州郡興復放生池，無池之處，沿江淮州郡近城五里並禁漁捕。天竺慈雲奏請西湖爲放生池。四明延慶法智於每年佛生日放魚鳥祝聖壽。近世我國佛教界重視戒殺放生的風氣，就是這樣演變形成的。推展到極致，乃是素食風氣的普遍開展。在世界各佛教國家之中，唯有我國佛教徒倡行全面素食。而素食也幾乎成爲我國佛教徒的辨識標幟。這種異於印度、南傳、日本的佛教思想，大致可以說是起源於戒殺思想。

〔參考資料〕《龍舒增廣淨土文》卷六；《印光法師文鈔》卷四；周思仁《戒殺四十八問》；望月信亨著・印海譯《中國淨土教理史》（《世界佛學名著譯叢》⑸1）；忽滑谷快天《禪學思想史》卷下。

戒禁取見（梵 śīla-vrata-parāmarśa，藏 tshul-khrim daṅ brtul-shugs mchog-tu ḥdsin-pa）

指依戒禁而起之妄見。全稱戒禁等取見，略稱戒取見。爲五見之一，十隨眠之一，四取之一。關於「戒禁」之字義，《俱舍論光記》卷十九謂，「戒」指內道之五戒等，「禁」指外道之狗、牛等戒；《成唯識論述記》卷六（末），則說「戒」即是「禁」。

戒禁取見是一種妄見。係以非因爲因，非道爲道之錯誤看法。如《俱舍論》卷十九所說，有外道見狗、牛等死後生天，乃學狗、牛之作爲，食草噉糞。謂受持牛戒、鹿戒、狗戒，便得清淨解脫出離，永超衆苦樂，而至超苦樂處。此等執取非理之禁戒爲生天之因、解脫之道者，即是戒禁取見。又，《成唯識論》卷六云（大正31・31c）：「戒禁取，謂於隨順諸見戒禁及所依蘊，執爲最勝，能得清淨。無利勤苦所依爲業。」《大乘阿毗達磨雜集論》卷一亦云（大正31・698a）：「戒禁者，謂惡見爲先，勞無果者。」

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十九；《大乘義章》卷六；《阿毗達磨順正理論》卷四十七；《大智度論》卷二十二；《俱舍論寶疏》卷十九。

戒殺放生文

一卷。明・雲棲袾宏撰並註。乃《戒殺文》與《放生文》之合刊。除單行本外，另收在《嘉興藏》（新文豐版）第三十二册《雲棲法彙》中。此外，《蓮池大師全集》、《和刻影印近世漢籍叢刊》（思想四編）等叢書之中，皆收有此文。

明末社會風氣奢侈，日常生活常有「一擧箸則萬錢，一染指則千命」的風氣。鳥獸魚鼈，山積食桌。本書著者有感於萬物本爲一體，乃發慈悲之心撰就此書。此書撰述年代不明，然卷首有嚴訥所撰之〈序〉。嚴訥卒於萬曆十二年（1584），可知本書當在該年之前所撰。

◉附一：蓮池大師雲棲袾宏〈戒殺文〉

世人食肉，咸謂理所應然。廼恣意殺生，廣積寃業，相習成俗，不自覺知。昔人有言，可為痛哭流涕、長太息者是也。計其迷執，略有七條，開列如左，餘可例推。云：

一曰生日不宜殺生。哀哀父母，生我劬勞。己身始誕之辰，廼父母垂亡之日也。是日也，正宜戒殺持齋，廣行善事，庶使先亡考妣早獲超昇，見在椿萱增延福壽，何得頓忘母難，殺害生靈，上貽累於親，下不利於己。此舉世習行而不覺其非，可為痛哭流涕長太息者一也。

二曰生子不宜殺生。凡人無子則悲，有子則喜，不思一切禽畜亦各愛其子。慶我子生，令他子死，於心安乎？夫嬰孩始生，不為積福，而反殺生造業，亦太愚矣！此舉世習行而不覺其非，可為痛哭流涕長太息者二也。

三曰祭先不宜殺生。亡者忌辰及春秋祭掃，俱當戒殺，以資冥福。殺生以祭，徒增業耳。夫八珍羅於前，安能起九泉之遺骨而使之食乎？無益而有害，智者不為矣！此舉世習行而不覺其非，可為痛哭流涕長太息者三也。

四曰婚禮不宜殺生。世間婚禮，自問名、納采以至成婚，殺生不知其幾。夫婚者生人之始也，生之始而行殺，理既逆矣！又婚禮吉禮也，吉日而用凶事，不亦慘乎！此舉世習行而不覺其非，可為痛哭流涕長太息者四也。

五曰宴客不宜殺生。良辰美景，賢主佳賓，蔬食菜羹，不妨清致，何須廣殺生命，窮極肥甘。笙歌饜飫於盃盤，宰割寃號於砧几。嗟乎有人心者，能不悲乎！此舉世習行而不覺其非，可為痛哭流涕長太息者五也。

六曰祈禳不宜殺生。世人有疾，殺牲祀神，以祈福祐。不思己之祀神，欲免死而求生也，殺他命而延我命，逆天悖理，莫甚於此矣！夫正直者為神，神其有私乎？命不可延而殺業具在，種種淫祀亦復類是。此舉世習行而不覺其非，可為痛哭流涕長太息者六也。

七曰營生不宜殺生。世人為衣食故，或畋獵、或漁捕、或屠宰牛羊豬犬等，以資生計。而我觀不作此業者，亦衣亦食，未必其凍餒而死也。殺生營生，神理所殛。以殺昌裕，百無一人。種地獄之深因，受來生之惡報，莫斯為甚矣！何苦而不別求生計乎？此舉世習行而不覺其非，可為痛哭流涕長太息者七也。

◉附二：蓮池大師雲棲袾宏〈戒殺祝願〉

若能一月不殺，至月盡夜或次月朔旦，對佛像前，至心禮拜，白言：弟子某甲，一心皈命西方極樂世界阿彌陀佛。我遵先佛明誨，今行不殺已及一月，以此功德，願我罪業消除，寃愆解釋，所修善根，日益增長。命終之際，身心安穩，正念分明，蒙佛接引，生極樂國。七寶池內，蓮花之中，花開見佛，得無生忍，具足佛慧。以大神力，凡我曠劫所殺寃命，以及十方被殺衆生，悉得度脫，成無上道。願佛慈悲，哀憐攝受。發願已，念佛或百聲千聲萬聲，隨意多少。

◉附三：蓮池大師雲棲袾宏〈放生文〉

蓋聞世間至重者生命，天下最慘者殺傷；是故逢擒則奔，蟣蝨猶知避死；將雨而徙，螻蟻尚且貪生。何乃網於山，罟於淵，多方掩取；曲而鈎，直而矢，百計搜羅？使其膽落魂飛，母離子散，或囚籠檻，則如處囹圄；或被刀砧，則同臨剮戮。憐兒之鹿，舐瘡痕而寸斷柔腸；畏死之猿，望弓影而雙垂悲淚。恃我强而凌彼弱，理恐非宜；食他肉而補己身，心將安忍？

由是昊天垂憫，古聖行仁，解網著於成湯，畜魚興於子產；聖哉流水，潤枯槁以囊泉。悲矣釋迦，代危亡而割肉。天臺智者，鑿放生之池；大樹仙人，護棲身之鳥。贖鱗蟲而得度，壽禪師之遺愛猶存；救龍子而傳方，孫眞人之慈風未泯。

一活蟻也，沙彌易短命為長年，書生易卑名為上第。一放龜也，毛寶以臨危而脫難，孔愉以微職而封侯。屈師縱鯉於元村，壽增一紀

；隨侯濟蛇於齊野，珠報千金。拯已溺之蠅，酒匠之死刑免矣；捨將烹之鼈，廚婢之篤疾瘳焉。貿死命於屠家，張提刑魂超天界，易餘生於釣艇，李景文毒解丹砂。孫良嗣解矰繳之危，卜葬而羽蟲交助；潘縣令設江湖之禁，去任而水族悲號。信老免愚民之牲，祥符甘雨；曹溪守獵人之網，道播神州。雀解銜環報恩，狐能臨井授術。乃至殘軀得命，垂白璧而聞經；難地求生，現黃衣而入夢。

施皆有報，事匪無徵，載在簡編，昭乎耳目。普願隨所見物，發慈悲心，捐不堅財，行方便事，或恩周多命，則大積陰功，若惠及一蟲，亦何非善事？苟日增而月累，自行廣而福崇，慈滿人寰，名通天府，蕩空怨障，多祉萃於今生，培積善根，餘慶及於他世。儻更助稱佛號，加諷經文，爲其迴向西方，令彼永離惡道，則存心愈大，植德彌深，道業資之速成，蓮臺生其勝品矣。

◉**附四：蓮池大師雲棲袾宏〈放生祝願〉**

放生已，對佛像前至心禮拜，白言：弟子某甲一心皈命西方極樂世界阿彌陀佛。我遵先佛明誨，今行放生，已得若干，以此功德，願我罪業消除，寃愆解釋，所修善根，日益增長。命終之際，身心安穩，正念分明，蒙佛接引，生極樂國。七寶池內，蓮花之中，花開見佛，得無生忍，具足佛慧，以大神力。凡我所放一切生命，以及十方無盡有情，盡得度脫，成無上道。願佛慈悲，哀憐攝受。發願已，念佛或百聲千聲萬聲，隨意多少。

〔參考資料〕 道端良秀《中國佛教思想史の研究》。

抄經

佛典目錄學用語。指節略而成的經典。又名別生抄、別生經，或抄本等。即節取經中之若干章品，前後雜糅而自成一經者。抄經之學自古已有，如《出三藏記集》卷五〈新集抄經錄〉云（大正55・37c）：

「抄經者，蓋撮擧義要也。昔安世高抄出修行爲大道地經。良以廣譯爲難，故省文略說，及支謙出經亦有孛抄。此並約寫胡本，非割斷成經也。而後人弗思，肆意抄撮，或棋散衆品，或瓜剖正文，既使聖言離本，復令學者逐末。竟陵文宣王慧見明深，亦不能免。若相競不已，則歲代彌繁，蕪黷法寶，不其惜歟。」

依《出三藏記集》卷二〈新集經論錄〉所列，有下列諸部抄經：

(1)《大道地經》二卷，後漢・安世高譯。

(2)《道行經》一卷，後漢・竺朔佛譯。

(3)《孛抄經》一卷，吳・支謙譯。

(4)《摩訶般若波羅蜜道行經》二卷，西晉・衞士度略出。

(5)《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》五卷，東晉・曇摩蜱譯。

同書卷五〈新集抄經錄〉也列擧齊・竟陵文宣王所抄的《抄華嚴經》十四卷等，共計四十六部三五二卷。同書〈新集疑經僞撰雜錄〉也列擧宋・慧簡抄撰的《灌頂經》等，共計四部八卷。

在上列抄經之中，有一部份是任意抄撮經中章品、割裂文句而成的。這類抄經與僞經幾乎沒有差別。

北齊・法上的《齊世衆經目錄》（《歷代三寶紀》卷十五載其總目），列擧衆經抄錄一二七部一三七卷。法經的《衆經目錄》卷六將〈佛滅度後撰集錄〉（抄錄集）分爲二種，即西方諸聖賢所撰集（西域聖賢抄集）和此方諸德抄集。前者編列有《摩訶般若波羅蜜經抄》五卷以下五十部一二二卷，後者編列有《法寶集》二百卷以下共九十六部五〇八卷。又另立衆經別生、衆經僞妄、衆論僞妄等項，分類配屬上述《出三藏記集》所記載的諸部抄經。彥琮的《衆經目錄》卷三記載，大乘別生抄有《本行六波羅蜜經》一卷以下一一七部一三七卷，小乘別生抄有《佛說進學經》一卷以下二一三部三二六卷，另有別集抄，記載《法寶集》二百卷以下七部三三四卷，又另立五分疑僞，

該項編錄有文宣王等所抄的諸部抄經。

此外，《大唐內典錄》等也另立抄經錄，將文宣王等人的抄經收錄於〈疑僞經論錄〉中，《開元釋教錄》卷十八也將抄經編入〈僞妄亂眞錄〉，卷末云（大正55．680a）：「並名濫眞經，文句增減，或雜糅異義別立名題。若從正收恐玉石斯濫，若一例爲僞而推本有憑。進退二途實難詮定。且依舊錄編之僞末。後學尋覽，幸詳得失耳。」

◉附：小野玄妙著．楊白衣譯《佛教經典總論》第二部第三章〈概說〉（摘錄）

抄經又稱爲別生經或支派經。即指由大部經典中摘取一章或一節，抄錄而成者。亦即所謂之抄本。既欲抄錄，則必是絕對必要之部分，並歸納有關事項而後始抄記之。總之，抄經乃於幾十卷之大部經目中，抄錄而成之小經，故若僅看其抄本，將無以辨別其爲獨立之小經典，或是大經典之摘本，若未將雙方合併查看，則無法明確地鑑別之。

而且同爲抄經中，依其所抄錄之本經性質，有原已定好經題者。例如《生經》、《六度集經》、《長阿含經》、《中阿含經》等之類，經之本身即由許多小經集成者，若分開抄記，則成幾十部獨立之小經典。若已明記其題號，且以「聞如是」起首，以「信受奉行」結尾者，則儼然一部小經典。

又如《雜阿含經》等，雖無小分之題號，然亦是由上百或上千部之小經類合成者，故其一章一節均直接可成小經典。然其題名，則須由抄錄之人重新附加，否則即不能成爲一部獨立經典。只要附上題名，亦爲自「如是我聞」起首，而「歡喜奉行」結尾，首尾俱全，成爲名符其實，形式完整之小經典。

若是抄錄自《出曜經》、《大智度論》等，則不能如前兩種情形一般單純。除題名須重新附加外，且因原經非由獨立小經典集成者，故其抄經乃是勉强摘錄某段經文而成，自無首語「聞如是」，與結語「作禮而去」。但是將相關事項，歸納成首尾一貫，而後書寫抄錄之，因此，若附上一題名，即完成一部完美之小經典。

或亦有自經典各章中摘出數處，而抄錄之情形。以此種方法形成之抄經，其題名或作抄某經而直接題上本經之名，或另取名者亦有。若附上別名，則乍看之下，與本經確是全然相異。

抄經大抵是照原文抄錄，然則依當初抄錄者之意，或省略自認爲多餘之字句，或任意訂正字句者，恐亦不乏其人。更有甚者，則改變本文之形態，而僅取其意爲文。然則抄錄之事實不變，故若與本經對比，其本相立即可見。

抄譯與抄經極易混淆。由梵本中摘出一節翻譯，與抄錄已譯就之經，二者性質全然迥異。然而若是內容相同，而由不解本典之第三者之眼光觀之，是抄譯，或是已譯本之抄錄，即很難立作判斷。往往必須與實物對照，始可知那一方抄自既譯本，另一方則須研究譯語、譯文，始可知出自他人之譯筆，最後乃可分別出抄譯本與抄經之不同。抄譯本與抄經相混而流行之例子，似乎不在少數。

抄經一法，自極古時代即已相當流行，因此目錄中所列舉者很多。而似乎以東晉以後較占多數。即因梵本之抄譯經與已譯本之抄出經甚爲類似，故查閱經錄時，應注意之事項亦相當多。例如道安之目錄中，縱有註記：「出阿含」者，亦非抄經。自後漢、三國，至西晉各時代，一直作爲單行本而翻譯之古經中，有與後來之阿含經之一部分一致者。篤學務實之道安，乃參與阿含之翻譯，待翻譯完成後，立即與古經對照，果然認出其內容一致，因此，即將此事註記下。後漢．安世高時代，阿含是否已歸納爲一大部經典，不得而知，故是否可以一概地說古經爲阿含之抄經，一時亦難確定。總之，以性質而言，此經相當於阿含之部分譯本，十分確實，且是獨立之譯經，而非此處所言之抄經，亦無可置疑。

抄經是指在經典翻譯後，抄錄出其譯本中

之一部分者而言。至於產生此種抄經之緣由，前代傳譯之經典並不很多，因此弟子或信徒欲寫傳而受持，似乎盛行抄寫其一部分而流傳。如《法句譬喻經》之抄經——中村不折氏之藏本《譬喻經》即是好例子。時入六朝，此風特盛，因而有數量甚多之抄經流傳。此類經本，爾後欲整理載錄於目錄時，最令人苦惱者爲其與本經之甄別。即如僧祐等親自蒐集古經之人，對於此類經本之措置，亦曾煞費思量。因爲抄經本身未署譯人之名，故除非收入失譯經部以外，別無他法，且僅見經本，亦難分別其爲單行本，抑或抄本。因其數量頗大，而題名明確，且「聞如是」、「信受奉行」首尾俱全，因此極易混淆。關於此點，僧祐亦曾顧及，並相當小心，若有所發現，即於經目下加註。然而僧祐似乎未曾完成徹底之探查，故未將抄經歸類，明白確立一部別。此外，若抄經上附有本經譯者之名，則目錄上將出現同經、同譯人，而有二部、三部之情形。如《歷代三寶紀》即發現數處此類錯誤。而確實將此項錯誤查定者，已是仁壽年中，法經等勘定以後之事。

亦即因《歷代三寶紀》未對抄經作確實之勘定，而將古目錄所載，照章全收，列入古譯經之目，因此，於歷代譯經目中，乃有以抄經爲譯經，而與本經並列於同一譯人之下者。不僅如此，又有以如同處理失譯經之作法，收集大多數抄經後，隨意配予譯人之名，分別編入正錄中各譯人之譯經目下。因此之故，如東晉、劉宋等，時隔久遠之後世譯經之抄錄，卻以後漢·安世高、吳·支謙、西晉·竺法護等前代人之譯經登錄。（中略）

抄經之書寫弘通，乃止於隋·開皇末年，其後因經典編入大藏經，本經一經登載，即無抄錄之必要，故棄抄經之法而不作。由隋·彥琮等之〈衆經目錄序〉可明白：「皇帝深崇三寶，洞明五乘，降勅所司，請興善寺大德與翻經沙門學士等，披檢法藏，詳定經錄，隨類區辨，總爲五分，單本第一，重翻第二，別生第三，賢聖集傳第四，疑僞第五，別生疑僞，不須抄寫，已外三分入藏見錄。」（中略）蓋於仁壽年中，由翻經大德並翻經學士等進行編藏，對於既譯經典之內容調查，及目錄之詳定，均嚴格遵行。其結果僅得單譯、重譯、賢聖集傳，合爲六八八部入藏，可疑之別生、疑僞兩者，合爲一〇一九部經，精查後作爲不用之物而棄於大藏經之外。其削減方法，雖是驚人之手筆，然而以正確而言，其勘定所得正值得信賴。因此一勘定而捨棄之八百餘部別生經中，費長房之《歷代三寶紀》附以安世高及其他譯人之名，而登錄於各譯人之譯經目中者，達四百數十部，已超過半數，可知其輕率妄僞已極。

自此以後，抄經即不再收錄於大藏經中，因此，抄經未曾於大藏經之目錄上留下踪跡。然以實際情形而言，佛徒爲自己所用之方便，故雖知實爲抄經，而仍使用之，或抄錄後來新譯經典而成新抄經者，依然存在。此外，被稱爲抄經之經本中，亦有少數例外，即由梵夾之一部分翻譯別行之抄譯本，混雜其中，經考查而重行入藏者。關於此類出入，於各經錄之抄經錄中，均隨時記載其事。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷十；《貞元新定釋教目錄》卷二十八。

折中（826～899）

朝鮮禪僧。漢州（京畿道）鵂巖人。七歲即立志出家，師事五冠山寺珍傳。十五歲學《華嚴經》於浮石山，十九歲受具足戒。後參楓岳道允，並爲其法嗣，在其門下精研十六年。憲康王十一年（885）住谷山寺。後住師子山（江原道原州郡），道譽甚高。頗受定康王、眞聖女王之敬重。孝恭王三年三月九日示寂。世壽七十五，法臘五十六。諡號「澄曉大師寶印之塔」。崔彥撝爲撰「塔銘」。門下形成師子山派，爲九山之一。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈有唐新羅國師教諡澄曉大師寶印之塔碑銘并序〉。

折疑論

五卷。元・至正十一年（1351）子成撰，明・景泰七年（1456）西域比丘師子述註，又名《折疑論集註》，收在《大正藏》第五十二冊。本書係作者隱居於終南山石室時，與來客就三教之優劣所作的論議。共分爲二十篇，即敍問篇、聖生篇、問佛篇、喻學篇、宗師篇、通相篇、論孝篇、拒毀篇、評議篇、學問篇、解域篇、釋謗篇、辯施篇、殊見篇、隨宜篇、優劣篇、先知篇、尊勝篇、言符篇、會名篇。

又，從本書聖生篇至優劣篇爲止，其內容與後漢・牟融之《理惑論》相對應。此十餘篇之文字，當係針對《理惑論》中之質疑所作的回應。

折伏攝受

爲「折伏」與「攝受」二語的複合詞。指教化引導衆生的二種方法。略稱伏攝、折攝。此中之「折伏」，係折破摧伏之義。即以摧伏的方法，調伏衆生之心；「攝受」，爲攝取容受之義。即以攝受的方法，以教法教導正善之衆生，令得利益。《勝鬘經》〈十受章〉云（大正12・217c）：「我得力時，於彼彼處見此衆生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。何以故？以折伏、攝受故，令法久住。法久住者，天人充滿，惡道減少。」《勝鬘經義疏》釋之，謂力有二種，一是勢力，二是道力。重惡即以勢力折伏，輕惡即以道力攝受。息惡修善，則聖化久住。又，《法華玄義》卷六（上）云（大正33・751b）：

「若作折伏攝受者，佛鑒機緣，或作苦國，或作樂國，苦樂由佛，不關衆生。（中略）佛以觀惡慈悲與無記化化禪合，起於穢國折伏攝受四趣衆生也。（中略）佛以即中慈悲與無記化化禪合，或起淨國，或起穢國，折伏攝受圓界菩薩衆生也。」

日本日蓮宗的開祖日蓮承此意趣，特以折伏爲弘教之法，而大肆批評其他宗派。日蓮於《開目鈔》卷下謂，攝受與折伏猶如水火之差異。在無智惡人充滿國土時，宜以攝受法令其接受佛教，如《法華經》的〈安樂行品〉。而在邪智謗法者較多之時，則宜應用折伏的方法，如〈常不輕品〉。譬如熱時用寒水，寒時則取火云云。

〔參考資料〕《眾許摩訶帝經》卷十二；《瑜伽師地論》卷八十六；《法華文句》卷八（下）；《勝鬘寶窟》卷上（末）；《瑜伽論記》卷二十二（下）；《新華嚴經論》卷二十四；《華嚴五教章》卷一；《摩訶止觀》卷十（下）。

投子山

位於安徽省西南方長江沿岸。山中有投子寺。唐、宋時此地稱爲舒州。唐末，大同禪師於此大張教化。後梁・開平年間，法眼宗開祖文益，及其門下德韶，曾雲遊此山，參謁大同。宋・熙寧八年（1075），義青入住此山，力振曹洞宗風。

〔參考資料〕《大明一統志》卷十四；《大清一統志》卷七十七。

投華得佛

密教之灌頂儀式。眞言宗在灌頂時，由弟子投華於曼荼羅上，以決定與自己有緣之本尊，俾主修此本尊之法。《大日經疏》卷八云（大正39・661c）：

「師當爲彼結作三昧耶印，三遍誦彼眞言，置花印上，令弟子以至誠心向道場散之。隨花所至之處，當知即是行人往昔因緣法門善知識。即依此方便門進趣修行也。（中略）凡阿闍梨，當觀花所至處，辨其性類，若墮佛首上，成就佛頂及毫相等。墮面上應成就佛眼。在身中分當知成就諸心。若墮下分，成就諸使者等。又隨佛身上中下分，知上中下成就。蓮花金剛亦然。自餘諸尊，但知上中下之相，若花墮去彼尊遠者，久遠方乃成就。若墮供養院，隨所屬之尊，授彼眞言。若墮兩尊之間，當觀其遠近。若先墮內院即移出外院者，彼人信心不具。若强持誦得下成就。墮諸界道及行道院

者，彼人無決定心不獲成就。若彼欲更擲者，應爲作護摩，然後擲之。」

古來日本眞言宗即行此儀式，然現今惟行結緣灌頂時始令受者投華；但在傳法灌頂則按例由教授師執受者之手，令投華於中臺大日。

又，古來諸師投華所得之本尊皆不同，如不空三藏投華得不空成就佛，故號不空金剛。空海於惠果灌頂壇，三度拋花於中臺毗盧遮那如來身上，遂號遍照金剛。此外，圓珍入大悲胎藏五瓶灌頂得般若波羅蜜菩薩；入金剛界五部灌頂則得金剛波羅蜜菩薩。勝範受胎藏界灌頂得大日如來，受金剛界灌頂得法波羅蜜菩薩。

〔參考資料〕《大日經》卷二〈具緣品〉；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《陀羅尼集經》卷四；《金剛頂經》卷下。

把溪寺

位於韓國慶尚北道大邱市。又作杷溪寺。屬於大韓佛教曹洞宗第九教區。山號八公山。新羅・哀莊王五年（804），心地王師所創。李朝・宣祖三十九年（1605），戒寬中興之；肅宗二十一年（1695），玄應擴建之。寺境內有鎮洞樓、圓通殿、寂默堂（宗務所）、疑香閣、彌陀殿、說禪堂、祈永閣、山靈閣諸堂宇。此外，寺中藏有李朝肅宗所賜二座屏風與二顆寶珠。1979年，在修建大雄寶殿之時，曾在觀音像中發現李朝英祖之御衣。

〔參考資料〕《朝鮮寺刹史料》卷上。

把住・放行

把住與放行的併稱。爲禪門接引學人的方法。又作把定放行、一收一放。「把住」，指師家教導學人時，先打破、否定學人既有的思想、信念、見解，令學人由於陷入困惑絕望的深淵，反而成爲向上進步的契機。此爲向上提撕學人的方法。「放行」，指師家放任學人，使其自在自主地修行，爲向下順應學人的方法。《碧巖錄》第七十五則云（大正48・203b）：「細如米末，冷似冰霜。逼塞乾坤，離明絕暗。低低處觀之有餘，高高處平之不足。把住放行總在這裏許，還有出身處也無。」又，《天童如淨禪師續語錄》云（大正48・134b）：「放行也，瓦礫生光而煒煒煌煌。把住也，眞金失色而暗暗默默。」《寶覺禪師語錄》云（大正80・25a）：「人人頂顆上，自帶一顆珠，把定含大虛，放行起世界。」此謂把住時，一切靜止無一物；放行時，萬象顯然活躍。擒住與奪，無不自在。

〔參考資料〕《碧巖錄》第四則垂示、第八十二則評唱、第九十九則評唱；《從容錄》第十一則評唱、第七十九則評唱；《永平廣錄》卷八；《大覺禪師語錄》卷上；《圓通大應國師語錄》卷上。

抑止・攝取

抑止與攝取之併稱。又稱抑止門、攝取門。「抑止」是制遮之義，「攝取」是容受之義。指佛陀圓滿智慧與慈悲，故於智慧門制遮犯逆惡衆罪者往生淨土；然於慈悲門則容受善惡一切而無所遺漏。

《無量壽經》第十八願說唯除五逆誹謗正法，餘皆得往生。然而《觀無量壽經》則說五逆十惡具諸不善者亦得往生。爲調和此二異說，古來有多種說法。善導在《觀經疏》卷四內設此抑止與攝取二門，謂《無量壽經》約未造業，依抑止門，故除逆謗；《觀無量壽經》約已造業，依攝取門，故容許五逆十惡往生。懷感於《釋淨土羣疑論》卷三，謂古今大德解釋此兩經者計十五家，其中第九家爲「《觀經》取者，是對已造逆人；《壽經》除者，是對未造逆人。」善導所釋相當於此第九家。

〔參考資料〕《教行信證六要鈔》卷五；《觀經散善義傳通記》卷三。

扶餘

朝鮮古國百濟的最後都城。是位於韓國忠清南道，靠近錦江中游東岸的小都市。此地自聖明王十六年（538）遷都以來，歷經威德王

、惠王、法王與武王。迄義慈王二十年（660）被新羅軍與唐軍攻滅後爲止，均爲百濟都城。此地淪陷後，唐朝立即置都督府於此。且於百濟故地全域施行州縣政治。但數年後即爲新羅占有，並將此地易名爲「所夫里州」，且於686年改爲扶餘郡。

王都當時的遺構，至今猶可推定。此市北端丘陵面臨錦江成一危崖的地帶，今稱扶蘇山城。被推定有王宮及其他建築設施。在丘陵南麓的平地上，從扶蘇山城的東端延伸到㠻南，有一由石土所築成的羅城直達錦江江岸。若將略呈半圓形的錦江當作弓身，羅城當作弦，其形成的半月形地區即是都城全域。其面積東西長約四公里，南北也約四公里。

此區域之市內、市外頗多百濟遺物與遺蹟。遺物中，有五重石塔（塔身刻「大唐平百濟國碑銘」）及唐將劉仁願的紀功碑等。羅城外東郊散佈著當時王侯的古墳，以北有青馬山城。此山城應是王都危急時的預備設施。沿著錦江兩岸有天政台、落花巖、大哉閣、自溫台等名勝。又，虎岩寺蹟、王興寺蹟及都城內被發現調查的二、三處寺蹟，均可顯示出當時的佛教文化。

扶南國

位於中南半島南部，係柬埔寨（Cambodia，今之高棉）古名。又作跋南、邑心、閣茂、眞臘。係自西元一、二世紀至七世紀中葉，吉蔑（Khmer）人在湄公河下游所建立，深受印度文化影響的國家。一般咸以此國之名源自吉蔑語phnôm而來。其字義爲「山」。

依中國史籍《通典》卷一八八載，此國本爲女王柳葉所統治。後受來自印度的混塡所征服。混塡遂以柳葉爲妻，自任爲王。其後，其子孫相傳至槃況王。況歿，大將范師蔓受百姓擁立爲王，自號「扶南大王」。氏曾攻占鄰近諸國，擴大領土。蔓病歿後，范旃奪位。中國三國吳之呂岱派遣朱應、康泰至此國時（229），正值范旃治世之時代，此爲扶南國與中國互通友好之始。此後扶南之國勢漸盛，至唐·貞觀（627～649）初年爲眞臘合併之前，扶南一直是一獨立的國家，且常入貢中國。《大唐西域記》卷十所載之「伊賞那補羅」國，亦即扶南。

眞臘本爲扶南之屬國，隋·大業十三年（617）曾遣使獻貢於中國。在併吞扶南之後，經唐、宋至元亦皆朝貢中國。明·洪武三年（1370）以來亦常朝貢明室，自稱「甘孛智」。後訛傳爲「甘破蔗」。萬曆後改號「柬埔寨」。不久，爲暹羅所破，其後又被安南入侵。十八世紀至二十世紀中葉，先後爲暹羅、安南、法國之隸屬國或殖民地，直至1954年始得獨立。

依《南齊書》卷五十八〈東南夷傳〉載，扶南王僑陳如於齊·永明二年（484），派遣天竺道人釋那伽仙進獻金鏤龍王坐像、白檀像、象牙塔時，釋那伽仙曾上書，謂扶南國乃摩醯首羅天神之守護地，亦爲流通佛法之地。《梁書》卷五十四〈南海諸國傳〉，記載僑陳如於梁·天監二年（503）獻珊瑚佛像，十八年獻天竺旃檀瑞像、婆羅樹葉等，大同五年（539）武帝聞此國有長一丈二尺之佛髮，乃遣沙門雲寶親迎之。《歷代三寶紀》卷十一載，梁·天監（502～519）初年，此國沙門曼陀羅仙齎梵本來貢，於揚都與僧伽婆羅共譯《寶雲經》等三部十一卷。由此可知，佛教應早於西元三、四世紀即傳播至扶南。唐代之前，扶南不僅流布大乘佛教，即如《解脫道論》等之南傳佛教重要論書亦曾流傳。直至崇拜印度教之信仰盛行，佛教乃逐漸衰微。十四世紀由暹羅等國傳入南方佛教，此地佛教勢力始漸次復興。在共產黨統治高棉之前，佛教爲該國之國教。

十九世紀，由法國學者亨利莫克特（Henri Monkot）、伯希和等人之探險考證而重現於世的吳哥古蹟，即扶南與眞臘合併後，約於九世紀至十二世紀所建。吳哥古蹟分成吳哥城與吳哥寺兩部分，均爲石材建築。前者爲闍邪

跋摩二世（ Jayavarman Ⅱ ）創建於九世紀初，歷經十餘代，至十二世紀始告完成。城中建有王宮、伽藍等建築物。後者爲十二世紀中葉之蘇利耶跋摩二世（ Sūryavarman Ⅱ ）所建。

◉附：《南齊書》卷五十八〈東南夷傳〉（摘錄）

扶南國，在日南之南大海西〔灣〕中，廣袤三千餘里，有大江水西流入海。其先有女人爲王，名柳葉。又有激國人混塡，夢神賜弓一張，教乘舶入海。混塡晨起於神廟樹下得弓，即乘舶向扶南。柳葉見舶，率衆欲禦之。混塡舉弓遙射，貫船一面通中人。柳葉怖，遂降。混塡娶以爲妻。惡其裸露形體，乃疊布貫其首。遂治其國。子孫相傳。

至王槃況死，國人立其大將范師蔓。蔓病，姊子旃〔篡〕立，殺蔓子金生。十餘年，蔓少子長襲殺旃，以刃鑱旃腹曰：「汝昔殺我兄，今爲父兄報汝。」旃大將范尋又殺長，國人立以爲王，是吳、晉時也。晉、宋世通職貢。

宋末，扶南王姓僑陳如，名闍耶跋摩，遣商貨至廣州。天竺道人那伽仙附載欲歸國，遭風至林邑，掠其財物皆盡。那伽仙間道得達扶南，具說中國有聖主受命。

永明二年，闍耶跋摩遣天竺道人釋那伽仙上表稱扶南國王臣僑陳如闍耶跋摩叩頭啓曰：「天化撫育，感動靈祇，四氣調適。伏願聖主尊體起居康〔豫〕，皇太子萬福，六宮清休，諸王妃主內外朝臣普同和睦，隣境士庶萬國歸心，五穀豐熟，災害不生，土清民泰，一切安穩。臣及人民，國土豐樂，四氣調和，道俗濟濟，並蒙陛下光化所被，咸荷安泰。」

又曰：「臣前遣使齎雜物行廣州貨易，天竺道人釋那伽仙於廣州因附臣舶欲來扶南，海中風漂到林邑，國王奪臣貨易，并那伽仙私財。具陳其從中國來此，仰序陛下聖德仁治，詳議風化，佛法興顯，衆僧殷集，法事日盛，王威嚴整，朝望國軌，慈愍蒼生，八方六合，莫不歸伏。如聽其所說，則化隣諸天，非可爲喩。臣聞之，下情踊悅，若蹔奉見尊足，仰慕慈恩，澤流小國，天垂所感，率土之民，並得皆蒙恩祐。是以臣今遣此道人釋那伽仙爲使，上表問訊奉貢，微獻呈臣等赤心，并別陳下情。但所獻輕陋，愧懼唯深。伏願天慈曲照，鑒其丹款，賜不垂責。」（中略）

扶南人黠惠知巧，攻略傍邑不賓之民爲奴婢，貨易金銀綵帛。大家男子截錦爲橫幅，女爲貫頭，貧者以布自蔽。鍛金鐶鏆銀食器。伐木起屋，國王居重閣，以木柵爲城。海邊生大箬葉，長八九尺，編其葉以覆屋。人民亦爲閣居。爲船八九丈，廣裁六七尺，頭尾似魚。國王行乘象，婦人亦能乘象。鬥鷄及豨爲樂。無牢獄，有訟者，則以金指鐶若雞子投沸湯中，令探之，又燒鎖令赤，著手上捧行七步，有罪者手皆燋爛，無罪者不傷。又令沒水，直者入即不沈，不直者即沈也。有甘蔗、諸蔗、安石榴及橘，多檳榔，鳥獸如中國。人性善，不便戰，常爲林邑所侵擊，不得與交州通，故其使罕至。

〔參考資料〕 《隋書》卷八十二〈南蠻傳〉；《明史》卷三二四〈真臘傳〉；周達觀《真臘風土記》；《梁書》卷五十四〈扶南傳〉；《新唐書》卷二二二〈扶南傳〉。

扶律談常

天台宗用語。用以顯示《涅槃經》教說內容的特質。佛陀憐愍末代鈍根之機易起惡見、破戒無乘、易失常住法身之慧命，故於《涅槃經》說戒律以扶助戒門，談佛性常住之理以扶助乘門，故稱扶律談常，或稱扶律說常。湛然於《法華玄義釋籤》卷六云（大正33・858b）：「以彼經部前後諸文，皆扶事說常。若末代中，諸惡比丘破戒，說於如來無常，及讀誦外典，則並無乘戒，失常住命。賴由此經扶律說常，則乘戒具足，故號此經爲贖常住命之重寶也。」

依天台家所說，如來說《涅槃經》，其意

有二。一為佛在世之未熟者而說捃拾之教，稱之為「當座贖命涅槃」。二為贖末代鈍根之常住慧命而說扶律談常之教，以對治鈍根者之惡見。故此經被稱為「末代贖命涅槃」或「對治無常涅槃」。

〔參考資料〕《天台四教儀》；《法華經文句》卷十（上）；《法華經玄義》卷十（上）。

扶習潤生

天台宗用語。用以表示通教三乘共十地中的第九菩薩地修相之語。又作「誓扶習生」，其義雖與「留惑潤生」之用意類似，然所用以潤生者，則有「習氣」與「惑」（煩惱）之差別。「留惑潤生」之說，見《攝大乘論》〈彼果智分〉所載；而「扶習潤生」之義，則為《大智度論》及天台宗所說，天台家以為通教菩薩為了成佛，須在三界受生才能行化他的事業，但在第七地時已斷見惑與思惑之二煩惱，因此若要在三界受生，就必須保存習氣，用誓願力來扶助習氣。這樣才能潤業、受生。通教菩薩為了化他而採用這種受生的方法，就是扶習潤生。其所以稱為誓扶習生，《止觀輔行傳弘決》卷五之六云（大正46·322b）：「誓扶習者，大品云：留餘殘習以誓願力，及扶餘習，而生三界利樂有情。」藏教菩薩，由於見思二惑未斷而生於三界；別、圓二教的菩薩，則由無明惑之力亦受生於三界。因此，此扶習潤生之義唯限於通教菩薩。

◉附一：《法華經玄義》卷四（下）（摘錄）

菩薩位者九地十地，是則十地菩薩當知為如佛。齊此習氣未盡。過菩薩地則入佛地，用誓扶餘習，生閻浮提，八相成道。

◉附二：《維摩經玄疏》卷三（摘錄）

菩薩乘者，菩薩修總相別相，智慧體因緣即空，起大悲誓願，修諸法門。若見第一義斷界內煩惱，用誓願扶習，還生三界，遊戲神通，成就眾生，淨佛國土也。

◉附三：《大智度論》卷二十七、卷二十八（摘錄）

菩薩得無生法忍，煩惱已盡，習氣未除，故因習氣受。及法性生身能自在化生，有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故還來世間，具足成就餘殘佛法故。（中略）菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡得法性生身。雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。

◉附四：印順《攝大乘論講記》（摘錄）

《攝大乘論》〈彼果智分〉云：「煩惱伏不滅，如毒咒所害。留惑至惑盡，證佛一切智。」

《講記》云：斷煩惱甚深：菩薩不把煩惱斷盡，祇是伏而不滅，使其不發生作用。如毒蛇能夠害人，但他被咒力所害，就不能發生作用。為什麼伏而不斷？因行菩薩道者，不能急斷煩惱，不然，就墮入小乘的無餘涅槃了。所以在未成佛前，必須留惑受生死身，至金剛道才斷惑盡，證佛一切智。唯識學者說：分別所起的煩惱，初地斷；俱生煩惱則伏不起，但也有故意生起的；八地以上，才決定不起煩惱的現行；至俱生煩惱的種子，留到成佛時才完全斷盡。

◉附五：演培〈拿出不修禪定、不斷煩惱的精神來〉（摘錄自《般若講堂開示錄》）

彌勒的留惑潤生

彌勒既本慈心不休不息的行菩薩道，而且已經得到釋迦世尊的授記作佛，為什麼還是「具凡夫身，不斷諸漏」？不斷諸漏就是不斷煩惱，經中常說菩薩「留惑潤生」的這話，我們對它應該特別注意。菩薩度生，不是坐在安樂椅上口頭說說的，或是居於涅槃宮中發號施令的，而是要深入生死海中以顯身手的。因為需要救渡的苦惱眾生，都沉淪在無邊際的生死苦海，度生的菩薩如不入於生死，試問怎樣從事度化工作？但要入於生死，亦得有其條件，那

就是要以煩惱滋潤於業，以業去感受生死，如將煩惱都斷了，業沒有惑水滋潤，不能再招感生死，就要入於寂滅涅槃，怎麼還能濟度衆生？入於無餘涅槃的聲聞聖者，所以「所作已辦，不受後有」，關鍵就在他斷了潤生的煩惱。菩薩為了在生死中追逐衆生隨緣救度，不特彌勒大士不斷煩惱，任何一位菩薩亦不斷惑，我們不能看到「不斷煩惱，不斷諸漏」的這類話，就以為彌勒很平常，不是什麼了不起的大菩薩，假定這樣，那就錯了！以大乘佛法說：不斷煩惱而在生死中度生，才顯示菩薩的偉大！如為自己的生死解脫，而急切的求斷煩惱，這不是佛法所貴的。正因彌勒久遠劫來，都為利樂衆生而忙碌，從利他中完成自利，所以得到佛陀的授記，這那裏是偶然的！

至於具凡夫身，這亦是必然的，因為煩惱不斷，當然是屬凡夫，但若另外說法，亦是未嘗不可，那是菩薩示現，本來不是凡夫，示現而為凡夫，以與凡夫打成一片，從而進行有力教化，使諸凡夫也慢慢的走上佛道。不特佛世時的很多菩薩如此，就是示現於我國的很多菩薩亦然。看來是個凡夫，實則是大菩薩，如果有眼不識泰山，當面錯過亦不知道，奉行正常道的菩薩，總是老老實實的，默默在做佛化工作，決不隨便顯示自己是個菩薩，所以菩薩的風格，都是極為平實的，甚至顯得極為苦惱，不容人把他當作菩薩看。唯有相似菩薩，冒充眞實菩薩，才會處處顯出自己的不平常。但作假是不能持久的，所以初初好像是菩薩，經過一個相當時期後，這位假菩薩忽然消失！嚴格說來，什麼都作不得假的，何況是做度生菩薩？彌勒是個脚踏實地奉行菩薩道者，只知怎樣去做菩薩所應做的事，而且做來不落絲毫痕跡，是以當時在佛陀的法會中，一般都把他看成不斷諸漏的凡夫，而他也就以凡夫自居，決不會衝出來，向大衆表白自己的身份！一般人甚至於聲聞人，不知他是高級菩薩，但佛澈底了解他是怎樣程度的人，所以多次為之授記，並且介紹他在兜率內院如何度衆，當來下生成佛怎樣，使在會大衆對彌勒有個正確認識。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷一（上）；《四念處》卷二；《四教義》卷九；《天台八教大意》；《天台四教儀》；《教觀綱宗》；《天台法華宗義集》；《四教標指鈔》卷下之一。

扶桑禪林僧寶傳

十卷。高泉性潡撰。係日本禪宗名僧的傳記。延寶三年（1675）序刊。收於《大日本佛教全書》第一〇九册。

撰者性潡，明末清初黃檗宗僧。福州人。明・永曆十五年（1661）赴日。有感於《元亨釋書》之內容唯以教門為主，少有禪僧之傳記，於是自其所撰《扶桑僧寶傳》書中摘出一一七人編成本書。並於傳末附贊文，以稱歎其德行。本書卷首有自序、目次，及〈進扶桑僧寶傳表〉，卷末附跋。貞享三年（1686）正月，性潡又完成《續扶桑禪林僧寶傳》三卷，記述四十八人的傳記，該書於元祿六年（1693）刊行。

〔參考資料〕《東國高僧傳》序；《禪籍志》卷下。

改邪鈔

一卷。日本淨土眞宗僧覺如述。收錄在《親鸞聖人全集》〈言行篇一〉中。本書與《口傳鈔》都是覺如的代表著作。《口傳鈔》寫的是顯正，本書寫的是破邪。著者覺如（1270～1351）鑑於當時宗風大壞，故應乘專之請，列舉當時宗內盛行的邪義邪行二十項，而加以批判，乃成此書。本書之立場以本願寺為眞宗教團之中心，並以法然、親鸞、如信之三代傳承為正統，而批判佛光寺教團。本書之註釋書有圓解、大安、慶秀等諸家之作。

〔參考資料〕《眞宗聖教全書》；《眞宗史料集成》(一)。

李邕（678～747）

唐代江都（江蘇）人。字泰如。嘗官北海

（山東益都）太守，世稱李北海。工行草、行楷，體勢頓挫有神，舒緩開合，風采動人，有「書中仙手」之譽。氏與北宗禪僧往來密切，曾屢爲僧衆書寫寺碑。所書寺碑，雄健卓越。後遭李林甫殺害，享年七十。所書有「東林寺碑」、「麓山寺碑」、「雲麾將軍李思訓碑」等，並著有《李北海集》行世。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一九〇；《新唐書》卷二〇二。

李翺

唐代思想家。趙郡（河北省寧普縣）人。生卒年不詳。字習之。歷任國子監博士兼國史修撰、戶部尚書、山東南道節度使等職。

氏與韓愈交誼甚深，且曾從韓愈學習古文。其對佛教的態度，是一面主張排佛，但却又與禪僧來往密切，其思想亦深受禪學影響。據《景德傳燈錄》卷十四所述，氏爲朗州刺史時曾謁見藥山惟儼（745～828）。因此得悟而呈偈云：「鍊得身形似鶴形，千株松下兩函經；我來問道無餘說，雲在青天水在瓶。」後又謁紫玉禪翁，從而對禪有「百尺竿頭，更進一步」的領悟。此外，據說貞元年間（785～805），氏嘗問道於西堂智藏，元和（806～820）初年，問道於鵝湖大義。

其著作除代表作《復性書》之外，另有《論語集解》、《五木經》、《李文公集》等書。

◉附：侯外廬編《中國思想通史》第四卷第六章第四節（摘錄）

在學術思想上，李翺所受韓愈的影響是非常深的。唐德宗貞元十二年（796），韓愈從董晉到汴州，同時李翺自徐來汴，始相結識。此後李翺就依附韓愈，並娶韓愈從兄韓弇的女兒爲妻。李翺曾爲韓愈鼓吹說：「……我友韓愈非茲世之文，古之文也；非茲世之人，古之人也。其詞與其意適，則孟軻既沒，亦不見有過于斯者。」（《文集》卷七〈與陸傪書〉）韓愈也說：「習之可謂究極聖人之奧矣。」（《論語筆解》卷下〈子路〉第十三）從韓李這樣的互相標榜，就可以看出他們的學派性：從《論語筆解》所記他們兩人的意見，則可以看出他們在許多重要問題上的見解都是一致的。

李翺的思想還受了佛學很大的影響。李翺和韓愈相似，也力主排佛，李翺在〈去佛齋〉（《文集》卷四）一文中所舉排佛理由和韓愈相同，但他的學說很大一部分是來自佛學。有人認爲李翺承襲天台宗，這主要是根據他和梁肅的關係。按李翺以前的古文家，如梁肅、李華，多受天台宗的影響，梁肅更著有《天台法門議》、《止觀統例議》（《全唐文》卷五一七）。貞元九年九月，李翺始就州府貢舉，曾「執文章一通」，謁見梁肅，深得讚賞（《文集》卷一〈感知己賦〉），這時李翺尚在少年，而梁肅在兩個月後就死了，因此，李翺、梁肅間的學術上的承授關係似並不怎樣深刻。計有功《唐詩紀事》卷三十五載，李翺任朗州刺史時，有贈禪宗僧侶藥山惟儼詩二首，其中有「我來問道無餘說，雲在青霄水在絣」之句，可以證明他與禪宗更有學術上的關係。

〔參考資料〕《五燈會元》卷五；《舊唐書》卷一六〇；《新唐書》卷一七七；《宋高僧傳》卷十七。

李贄（1527～1602）

明代思想家。以反儒家傳統、具叛逆性之思想特質而爲世人所知。字卓吾、宏甫、溫陵居士、百泉居士、龍湖叟、禿翁。生於福建省晉江縣之書香世家。嘉靖三十一年（1552）舉人及第，歷任縣學教諭、國子監博士、禮部司務、南京刑部員外郎、雲南省姚安府知府等職。萬曆八年（1580）辭職，寄身於湖北省黃安縣耿定理家中，數年後入麻城縣龍潭湖芝佛院薙染出家，未幾還俗。萬曆十八年（1590）出版《焚書》，萬曆二十七年（1599）由知友焦竑協助在南京出版《藏書》。翌年被地方官下驅逐令而北遊通州。萬曆三十年被捕下獄，罪名爲「迷惑人心，擾亂風俗，侮辱聖人」，

所著之書不論既刊未刊悉遭焚毀。同年自殺於北京獄中。

李氏乃陽明學左派最後且最傑出的思想家、著作家。其特殊主張有提倡延續陽明良知說的童心說（《焚書》卷三）；嘲笑滅人欲、卑功利者爲僞善，盲從既成通念及名教者爲假人，並以此論點展開其對文學、歷史的具體性評論。在《藏書》中倒轉千萬世相傳的是非，在列傳明代人物的《續藏書》中有許多獨創性的見解，其他如爲商人營利活動的辯論、男女平等說、三教一致論等，以及將孔子、司馬遷、王守仁、泰州學派諸氏皆視爲俠者，其著述在他歿後二十餘年仍遭禁印，清朝時也將他的著述列爲禁書。世人對他的再認識，起自清末《國粹學報》中對《藏書》的介紹與《焚書》被收錄於《國粹叢書》之後。民國以後則被讚揚爲自由思想的先驅。1959及1961兩年，其代表作《藏書》六十八卷、《續藏書》二十七卷、《續焚書》五卷（但略去附錄〈李溫陵外紀〉）、《焚書》六卷（新增補），皆被出版行世。

其著述除上列諸書之外，另有佛教著述多種：《淨土決》一卷、《華嚴合論簡要》、《西方說》、《念佛偈》等。且曾校閱獨菴道衍（俗名姚廣孝）所作《道餘錄》一書。此中，《淨土決》主要是摘錄自《歸元直指集》，用意在勸人修行淨土。書中讚揚《直指集》一書，能彰諸師所未彰者。《西方說》中，係以西方擬配五行中之金方。並謂金之至剛不壞，即象徵我人所具佛性法身之堅固不壞。《念佛偈》則闡明本性彌陀之義；且謂念佛、參禪均可淨其心意，誡人勿高視禪客而輕視淨土。

◉附：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第三冊（摘錄）

李贄說：「余自幼倔强難化，不信學，不信道，不信仙釋，故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。」（《王陽明先生道學鈔》，附〈王陽明先生年譜後語〉）中年以前，他學不守繩轍，「排擊孔子，別立褒貶，凡千古相傳之善惡，無不顚倒易位」（清．紀昀：《四庫全書總目提要》）。這時，也沒有甚麼明顯的宗教信仰。但在四十歲左右，開始接受王陽明的學說，五十歲左右開始研究佛經，五十四歲以後，更「入雞足山，閱藏經不出」。他自稱「流寓客子」，「既無家累，又斷俗緣，參求乘理，極其超悟，剔膚見骨，迥絕理路」（袁中道：〈李溫陵傳〉）。晚年隱居麻城龍潭湖時，更薙髮去冠服，並把自己所居之地改爲禪院，與僧無念、周友山等人談經讀書，儼然像一個出家的和尚了。（中略）

他的思想，起初出入於儒釋之間，最後則以佛理爲其歸宿。李贄認爲，「人倫物理」都是所謂「眞空」的表現，「學者只宜於倫物上識眞空，不當於倫物上辨倫物」（《焚書》〈答鄧石陽〉）。甚麼是「眞空」呢？他說：「其實我所說色，即是說空，色之外無空矣；我所說空，即是說色，空之外無色矣。非但無色，而亦無空，此眞空也。」（《焚書》〈心經提綱〉）他主張「心性本來空」（《焚書》〈觀音問〉），認爲「眞空」即是「妙明眞心」，客觀世界只是它的「一點物相」，這顯然是對佛教禪宗思想的繼承和發揮。

李贄的著作很多，有《焚書》、《續焚書》、《藏書》、《續藏書》等。其中，有關佛教的文章，主要集中在《焚書》、《續焚書》中。他的事蹟，參見《明文偶鈔》〈溫陵外紀〉、袁中道的〈李溫陵傳〉，以及彭紹升的《居士傳》卷四十三〈李卓吾傳〉等。

〔參考資料〕《明代思想史》。

李子寬（1882～1973）

湖北應城人。原名基鴻，法名了空，爲太虛之得力在家弟子。早年在日本參加同盟會。西元1929年，皈依太虛，並任武昌佛學院院護。其後任漢口佛教正信會會長、中國佛教整理委員會常務委員、漢藏教理院院董等職。嘗從白普仁、貢噶、章嘉學習密法。1947年，太

虛圓寂後，負責推進其未竟之弘法事業，致力於佛教文化社、《海潮音》及《太虛大師全書》之編纂等事。來台後，任中國佛教會常務理事，以台北善導寺為道場，努力推動太虛的弘法事業。1973年逝於台北，享年九十二。著有《聖揆錄》、《百年一夢記》等書。

李青潭（1902～1971）

朝鮮僧。慶南晉州人。俗名淳浩。初習漢學，十七歲進入晉州第一普通學校就讀。1919年參加三・一運動，為日本警察逮捕入獄。二十三歲自農業學校畢業後，赴日修學。在此之前，嘗遊護國寺，遇老僧拘明，又訪海印寺、白羊寺等，與佛家結緣，曾有意出家而未果。後自日本回國後，乃至固城玉泉寺，從南圭榮出家受戒，其時年二十六。

二十九歲時，師事漢城開雲寺朴漢永，在圓佛教傳門講院修大教科。三十歲時與五十餘名青年僧侶組成全國學人大會，非難日本宗教政策。其後，於金剛山楡岾寺、五台山上院寺、陝川海印寺等處，嚴修七年戒行，得「忍辱菩薩」之別號。三十六歲，於禪學院行遺教法會；學行此大會時，曾遭教務院、本山住持及鍾路警察署等的反對、阻止，但在朴漢永、宋滿空等四十餘僧的支持下，仍得以舉行。師秉持再建教團及中興佛法之信念，在固城文殊庵、陝川海印寺等教化大眾，致力培育僧徒，繼朴漢永之後，成為教正。

1952年，任都總攝，積極參與佛教淨化運動，頗有成果。其後，歷任曹溪宗總務院、海印寺住持、海外佛教大會韓國代表、東國學院理事長、宗正、道詵寺住持等職。1970年，受頒國民勳章。主要著作，有《心》、《般若心經講義》等。

李屏山（1185～1231）

金代佛教學者。名純甫，字之純。弘州襄陰（河北省陽原縣）人。少舉為經義進士，官尚書右司都事，生性嗜酒。無日不飲，每飲必醉，談論風發。雖新進少年，亦樂與之為伍，有如故交。通曉《莊子》、《列子》、《左氏春秋》、《戰國策》，善為文。本與程明道、程伊川等宋儒同樣排斥佛教。然在閱讀《首楞嚴》、《圓覺》、《維摩》、《華嚴》諸經，體得佛教眞義之後，遂崇信佛教，轉而指摘宋儒未能深究佛教本質，僅以枝葉末節抨擊佛教。

氏鑑於北宋儒者大肆批評佛教，遂根據華嚴之圓融無礙教學，創三教融和說。將佛教教義鎔入己論。並撰述《鳴道集說》，駁斥輯錄宋儒排佛之二一七種見解之《鳴道集》一書，並謂「吾讀周易，知異端之不足怪，讀莊子，知異端之皆可喜，讀維摩經，知其非異端也，讀華嚴經，始知無異端也。」以示其三教調和說之根本。

著作除《鳴道集說》外，另有《老子集解》、《莊子集解》、《中庸集解》、《中國心學》、《楞嚴絕解》、《金剛經解》（以上全佚）等書。

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》卷二十；《中州集》卷四；《金史》卷一二六；《宋元學案》卷百；《居士傳》卷三十五；《支那儒佛道三教史論》；野上俊靜《遼金の佛教》；常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》。

李炳南（1889～1986）

台灣佛教界之知名居士。山東濟南人。名艷，字炳南，號雪廬。嘗任中華民國至聖先師奉祀官府主任祕書。

氏於二十五歲左右，任職法政界。三十七歲左右，任山東莒縣監獄典獄長。任內嘗研究印光之著作，心儀景仰而皈依為師。四十二歲出任至聖先師奉祀官府，隨後與政府播遷來台。以行醫之便，隨緣濟渡，廣結善緣。後，在台中成立佛教蓮社，又創辦《菩提樹》雜誌、慈光圖書館、慈光育幼院、菩提醫院、菩提仁愛之家、內典研究班、明倫講座等，對台灣中部之佛法傳播，有相當大的影響力。此外，

又倡辦大專學生佛學研習班，對大專青年的學佛，也有推展之功。

氏早年深受儒家傳統文化之薰陶，工詩擅文，崇禮尚義；中年時，從眞空、客觀同參八年。復於四川學密，如法持咒八年。至皈依淨土之後，專修淨業。氏之終生思想以儒家爲本，糅合佛門內典爲行持。嘗自謂：「白衣學佛，不離世法，必須敦倫盡分；處世不忘菩提，要在行解相應。」1986年辭世，享年九十八。著有《佛學問答》、《阿彌陀經義蘊》、《內經選要表解》等書。

李師政

唐代山西上黨（今長治）人。爲濟法寺法琳之弟子。曾任扶溝令、門下典儀、東宮學士等職。唐高祖武德年間（618～626），太史令傅奕等人，七次上書主張廢僧尼、滅佛寺，認爲「三王無佛而年永，二石有僧而政虐，損化由於奉佛，益國在於廢僧」，因而引起法琳、普應、蕭瑀等護教人士的反對，李師政亦著《內德論》與《正邪論》（已佚）駁斥之。

氏於所撰《內德論》中指出，佛教可爲君父深求福利，能勸臣以忠、勸子以孝、勸國以治、勸家以和，弘善示天堂之樂，懲非顯地獄之苦。該論共分三篇，就中，〈空有篇〉發揮大乘空宗思想，並吸取有宗之部分觀點，鼓吹萬境爲識造之理論。

〔參考資料〕《唐護法沙門法琳別傳》卷上；《續高僧傳》卷二十四；《居士傳》卷十三〈李師政傳〉；石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第二卷第三冊。

李能和（1869～1943）

朝鮮李朝末期學者。槐山（忠清北道）人，字子賢，號侃停、尙玄、無能居士。精通漢學，深諳英、法、中、日等語，光武八年（1904），任教於官立法語學校，隆熙三年（1909），擔任官立漢城外國語學校的學監。日韓合併（1910）之後，致力於史料的收集與宗教、民俗等方面的研究。1921年，擔任朝鮮史編修官，撰述有關朝鮮文化的史籍。著作甚豐，有《朝鮮佛教通史》、《朝鮮巫俗考》、《韓國道教史》等書。其中，《朝鮮佛教通史》爲近人研究朝鮮佛教的重要參考書。

〔參考資料〕《大藏經補編》第三十一冊。

李耘虛（1892～1980）

韓國曹溪宗僧。平北定州人。1922年出家於江原道楡岾寺，1924年畢業於梵魚寺講院。其後，歷任京畿道奉先寺佛教講院（1936年設立）、東鶴寺講院、海印寺等講師之職。並擔任奉先寺住持、東國譯經院（1964年設立）院長、佛教聖典編輯委員會院長等職。1978年，受東國大學名譽哲學博士學位。師畢生致力於經典之韓語化，刊行韓文大藏經，對韓語佛教之推廣，貢獻頗著。主要著、譯書有《大教指文》、《無量壽經》、《梵網經》、《沙彌尼義要略》、《四分戒本》、《曹溪宗要綱》、《維摩詰經》、《佛教辭典》、《華嚴經》、《涅槃經》等。

李晦光

朝鮮近代僧。生卒年及鄉貫皆不詳。嘗任佛教研究會（李寶潭、洪月初等所創）與明進學校之會長、校長。主張日韓佛教合併，1908年，代表海印寺與各道寺刹之代表共五十人，集於漢城元興寺，創設圓宗宗務院，擔任院長，進行與日本曹洞宗之合併事宜。但其日韓佛教合併的計畫，爲朴漢永、陳震應、韓龍雲等全羅道與慶尙道之僧衆所反對。朴漢永等人更於順天松廣寺別立臨濟宗與之對抗。

1919年六月，圓宗與臨濟宗遭總督府解散，代之而創設朝鮮禪教兩宗各本山住持會議院，但臨濟宗將本部移至梵魚寺，繼續進行抗日運動。李晦光則擔任住持會議院長，並謀與日本臨濟宗（妙心寺派）合併。後因東京、朝鮮佛教留學生、青年團等大力反對而未成。其後，嘗任教務院庶務理事，促成普成學校與東光

學校合併、總務院與教務院合併成朝鮮佛教中央教務院。

〔參考資料〕《韓國佛教最近百年史》；姜昔珠、朴敬勛《佛教近世百年》。

李通玄（635～730）

唐代的華嚴學者，滄州（今河北省滄縣東南）人。世稱李長者，又稱棗柏大士。青年時鑽研易理，到四十餘歲時，專攻佛典，潛心《華嚴》。當時正值《八十華嚴》譯成，於開元七年（719）春，他攜帶新譯《華嚴經》到太原盂縣西南同穎鄉大賢村高山（一作仙）奴家，造論闡明經義。三年足不出戶，據說每天早晨只食棗十顆、柏葉餅一枚，由此世稱棗柏大士。他後來攜帶論稿移居神福山原下的土龕（即太原壽陽方山土龕）繼續撰述，經過五年告成。這就是《新華嚴經論》四十卷。繼而又作《略釋新華嚴經修行次第決疑論》四卷。開元十八年（730，一說開元二十八年）三月二十八日圓寂，壽九十六歲。

他的著述除上述兩種而外，還有《會釋》七卷（後附論文）、《略釋》（即《華嚴經中卷大意略敍》）一卷、《解迷顯智成悲十明論》一卷均現存。此外還著有《十玄六相》、《百門義海》、《普賢行門》、《華嚴觀》，又，《十門玄義排科釋略》一卷、《眼目論》一卷及諸詩賦均散佚。《新華嚴經論》在李通玄死後四、五年，才由僧人廣超等傳寫弘通，到了宣宗大中（847～859）年中，福州開元寺比丘志寧又將論文會入經文之下，成一二〇卷，後又經思研整理，稱爲《華嚴經合論》，就流傳得更普遍了。宋・戒環的《大方廣佛華嚴經要解》一卷，便是依據李通玄的學說而輔以澄觀的學說而作。又有關於他的《合論》提要之書，有明・李贄作的《華嚴經合論簡要》四卷、明・方澤作的《華嚴經合論纂要》三卷。

他在智儼、法藏一系以外，別樹一幟，於華嚴一宗傳統的學說，有不少的變更，如志寧在〈華嚴經合論序〉中說：「其論所明，與諸家疏義稍有差別。」通玄自己也說他的分宗立教，和先德所立有少分不同。但大體仍不出法界圓融的義旨。他在《新華嚴經論》的卷首，立十門解釋《華嚴》一經的義旨：(1)明依教分宗，(2)明依宗教別，(3)明教義差別，(4)明成佛同別，(5)明見佛差別，(6)明說教時分，(7)明淨土權實，(8)明攝化境界，(9)明因果延促，(10)明會教始終。這十門都是自出機杼，特別是所立十宗、十教的教判，和法藏一系的五教十宗說迥不相同。十宗是：(1)小乘戒經，以情有爲宗；(2)《梵網菩薩戒經》，以情有及眞俱示爲宗；(3)《般若經》，以說空彰實爲宗；(4)《解深密經》，以不空不有爲宗；(5)《楞伽經》，以五法、三自性、八識、二無我爲宗；(6)《維摩經》，以會融染淨二見現不思議爲宗；(7)《法華經》，以會權就實爲宗；(8)《大集經》，以守護正法爲宗；(9)《涅槃經》，以明佛性爲宗；(10)《大方廣佛華嚴經》，以此經名根本佛乘爲宗，又以因圓果滿，法界理事自在緣起無礙爲宗。十教是；第一時說小乘純有教；第二時說《般若經》破有明空教；第三時說《解深密經》和會空有明不空不有教；第四時說《楞伽經》明說假即眞教；第五時說《維摩經》明即俗恒眞教；第六時說《法華經》明引權歸實起信教；第七時說《涅槃經》令諸三乘捨權向實教；第八時說《華嚴經》於剎那之際通攝三世及十世圓融無始終前後通該教；第九共不共教，即聞共同法領解獲益不共教；第十不共共教，即不共機聞共同法獲益教。

他把《八十華嚴》一經的組織分作十段：第一明（毗盧遮那）始成正覺，即〈世主妙嚴品〉。第二明舉果勸修，即〈如來現相品〉以下五品。第三明信心成備（又作以果成信），即〈佛名號品〉以下六品。第四明入眞實證，即〈昇須彌山頂品〉以下六品。第五明發心修行，即〈昇夜摩天宮品〉以下四品。第六明理事（又作智悲）相入，即〈昇兜率天宮品〉以下三品。第七明蘊修成德，即〈十地品〉。第八明隨緣（又作利生）無礙，即〈十地品〉以

下到〈普賢行品〉等十一品。第九明諸賢寄位，即以上三十七品諸菩薩並佛，是〈如來出現〉、〈離世間〉二品寄位成十信、十住、十行、十迴向、十地及等覺位十一地。第十明令凡實證，即〈入法界品〉。他在第一「明始成正覺」中，不同意於法藏一系的佛七處八會或七處九會說《華嚴經》，而立十處十會說。他認爲《華嚴經》是重重無盡圓滿無礙的法門，所以它的說處，也應當用十來作爲它的次數，以表無盡之意。但晉譯《華嚴》〈十地品〉次、〈十明品〉前，唐譯〈十地品〉次、〈十定品〉前，都缺少說第十一地等覺位的一品一會。而《菩薩瓔珞本業經》却說了第十一地。因此他把《瓔珞經》看做《華嚴經》的一品，加在九會三十九品，而成立十處十會四十品。十處十會是：第一菩提場會，第二普光明殿會，第三昇須彌山頂會，第四昇夜摩天會，第五昇兜率天會，第六昇他化自在天會，第七昇三禪天會，第八給孤獨園會，第九覺城東大塔廟處會，第十於一切國剎及塵中一切虛空法界會。此中第二會是把九會中普光明殿三會合作一時一處一會。第七會是依據《瓔珞經》所增加。第八、第九兩會是把九會中〈入法界品〉的說處分作兩處。第十會是把諸會和十方剎海法界虛空界總爲一會。通玄在闡明第十「令凡實證」之後，更因法藏一系的五周因果說，而說《華嚴》一經總有五種因果遍周義：(1)示成正覺因果遍周，即〈世主妙嚴品〉，通下五品。(2)信位及進修因果遍周，從〈佛名號品〉以下六品，通〈十住〉、〈十行〉、〈十迴向〉、〈十地〉，共十品。(3)定體遍周，即〈十定〉、〈十通〉、〈十忍〉等品。(4)行海遍周，即〈普賢行〉、〈離世間〉二品。(5)法界不思議大圓明智海遍周，即〈入法界品〉。

他又將《華嚴》一經科爲序、正、流通三分：〈世主妙嚴品〉，總括全經，作爲序分。〈入法界〉一品，總通前後四十品，作爲正宗，而以餘品爲伴。〈如來出現品〉，具說付囑、流通，作爲流通分。又品品之中、會會之內，都有序、正、流通三分。

又解釋〈入法界品〉中，法藏在《華嚴經探玄記》卷十八內，說文殊當般若門，是能入。普賢當法界門，是所入。非般若無以入法界，非入法界無以顯般若。李通玄於此則在《新華嚴經論》卷八、卷三十一、卷三十二及《華嚴經決疑論》卷一之上中，倡導他獨創的三聖圓融說，他說文殊、普賢、佛（毗盧遮那）等三德，體用主伴無礙。又說文殊以理會行，普賢以行會理，體用相徹，成一眞法界。又說文殊爲法身的妙慧，普賢爲萬行的盛德，二聖合體，體用自在，即名爲佛。又說文殊爲法界體，普賢爲法界用，或互爲體用。文殊爲因，普賢爲果，或互爲因果。進而說一一位次（十信、十住、十行、十迴向、十地等）、法門，旨在互相成就：如帝釋網，互相徹入；一中無量，無量中一；諸佛菩薩，體用相成，因果相入，同時無二。更進而說十方諸佛心不動智與衆生自心（即無明）與十方諸佛心無異，無明本空，所以信自心所有無始無明能分別心，即是信自心的根本不動智佛，從而用自心根本無明的體用，觀不動智與諸佛及衆生同一體性、同一境界、同一智海，即是發心；才發心時即於十方世界現身成佛。他還在《解迷顯智成悲十明論》中，說十二緣生是一切衆生逐妄迷眞隨生死流轉的大苦海，也是諸佛及衆聖賢的寶莊嚴大城，又是文殊、普賢常遊止的華林園苑。這個一切諸佛功德海，重重無盡，與一切衆生，猶如光影，無有障礙。只由迷之則爲衆生；悟之即是諸佛。所以衆生及十二有支皆無自性，隨無明等而有生死流轉。用戒、定、慧觀照的方便力，照見自身心境體相皆自性空，即衆生心就是全佛智海。

李通玄關於十玄六相的專著，已經逸失不傳，只在《新華嚴經論》卷八、卷二十三、卷二十四及《華嚴經決疑論》卷一（下）中有些簡單的陳述。六相圓融義，本來源出《六十華嚴》初歡喜地十大願中第四修行願，所以他也在《決疑論》中就十地立說。他先說初地一地

中，總攝十地及如來義，六相圓融，如天帝釋寶網，自在無礙。次說地與地的關係，有六相。如十地修行，其智用地地逐步殊勝，爲別相。一一地中智用都不離根本智，爲總相。心從事修行，一切境界自體無作，爲同相（原文缺異相）。一一位次能淨除業障，智用增明，爲成相。一一地中修行，不見修，不見行，不見成，不見菩提、涅槃等事，爲壞相。後說一切諸法皆具足六相。

李通玄的《新華嚴經論》中有不少獨創的見解，所以能於賢首、清涼等華嚴宗師的著述外別樹一幟。而論中應用《易經》的思想來解釋《華嚴》，也是引起學者注意並促使此論推廣、流行的一個因素。（黃懺華）

◉附：馬支〈李長者事迹〉（摘錄自《華嚴經合論簡要》卷一）

李長者，諱通玄，莫詳所自。或有詢其本者，但言滄州人。開元二十七年三月望日，曳策荷笈，至於太原盂縣西四十里同穎鄉，村名大賢。有高山奴者，尙德慕士。長者詣其門，山奴諦瞻神儀，知非常器，遂罄折禮接，請歸安居。每旦唯食棗十顆、栢葉餠子如匕大者一枚。自爾不交外人，掩室獨處，含毫臨紙，曾無虛時，如是三稔。一旦捨山奴，南去五六里，至馬氏古佛堂。自搆土室，寓於其側。端居宴默，亦又十年。

後復囊挈經書，遵道而去二十里餘。次韓氏別業，即今冠蓋村焉。忽逢一虎，當塗馴伏，如有所待，長者與之曰：吾將著論釋《華嚴經》可與吾擇一棲止？言畢。虎起，長者徐而撫之，遂將所挈之囊挂於虎背，任其所止。於是虎望神福山原，直下三十餘里，當一土龕前便自蹲駐。長者旋收囊，裝置於龕內。虎乃屢顧妥尾而去。

其龕瑩潔圓迴，廣袤尋丈，自然而有，非人力成。龕之四旁，舊無泉澗，長者始來之夕，風雷暴作，拔去一古松高三百餘尺。及旦，松根之下，化爲一潭，深極數尋，迴還五十餘步，甘逾瑞露，色奪琉璃，時人號爲長者泉。至今澄明，未曾增減，愆陽之歲，祈之必應。長者製論之夕，心窮玄奧，口出白光，照耀龕中以代燈燭。

居山之後，忽有二女子，容華絕世，皆可笄年。俱衣大布之衣，悉以白巾幪首，姓氏居處，一無所言。常爲長者汲水焚香，供給紙筆。卯辰之際，輒具淨饌，甘珍畢備，置長者前。齋罷撤器，莫知所止。歷於五祀，曾不闕時。及著論將終，遂爾絕迹。謹按華嚴舊傳，東晉三藏佛馱跋陀羅，於江都謝司空寺譯經，有二青衣童子，忽自庭沼而出。承事梵僧爇香添瓶，不離座右，每欲將夕，還潛沼中，日日皆然，率爲常事。及譯畢寫淨，沉默無迹。

長者感通事符。曩昔，長者身長七尺二寸，廣眉朗目，丹脣紫肥，長鬚美茂，修臂圓直，髮彩紺色，毛端右旋，質狀無倫，風姿持異，殊妙之相，靡不具足。首冠樺皮之冠，身披麻衣長裙，博袖散腰而行，亦無韋帶。居常跣足，不務將迎，放曠人天，無所拘制。

忽一日出山，訪舊址之里，適值墅人聚族合樂，長者徧語之曰：汝等好住，吾將歸去。衆乃罷樂驚惶相顧，咸皆惻愴，必謂長者却還滄州，揮涕同詞，懇請留止。長者曰：縱在百年，會當歸去。於是舉衆却送長者入山，至其龕所，復語之曰：去住常然耳，汝等可各還家。及衆旅踵之頃，嵐霧四起，景物不分，行路之人，咸共駭異。

翌日，長叟結徒，登山禮候，但見姿容端儼，已坐化於龕中矣。時當三月二十八日，報齡九十六。有一巨蛇，蟠當龕外，張目呀口，不可向近，衆乃歸誠致祝。某等今欲收長者全身，將營殯藏，乞潛威靈，願得就事，蛇因攝形不現。耆舊瀉泣輿荷，擇地於大山之陰，累石爲墳，即神福山逝多蘭若，今方山是也。

初，長者隱化之日，及成墳之時，烟雲凝布，巖谷震蕩。有二白鶴，哀唳當空，二鹿相叫連夕，其餘飛走悲鳴滿山。鄉原之人，相率變服，追攀孺慕，若喪所天。每當建齋，即墳

上雲起，七七如是。

至大曆九年二月六日，有僧廣超，於逝多蘭若，獲長者所著論二部，一是《大方廣佛新華嚴經論》四十卷，一是《十二緣生解迷顯智成悲十明論》一卷，傳寫揚顯，徧於并汾。廣超門人道光，能繼師志，肩負二論，同遊燕趙，昭示淮泗，使後代南北學人悉得參關論文，宗承長者，皆超光二僧流布之功。

比歲，僧元覑特抵方山，求長者遺迹。初禮石墳，次尋龕趾龕。前有松三株，俱是長者手植。長者將化之月，一株遂枯。至今二株，常有靈鶴結巢於頂。又於壽陽南界解愁村，遇李士源者，乃傳論僧廣超之猶子也，示長者眞容圖，瞻禮而迴，斯爲滿願矣。雲居散人馬支纂錄。

〔參考資料〕《唐李長者通玄行蹟記》；《昭化寺帖》；《昭化寺李長者龕記》；《宋高僧傳》卷二十二；《佛祖統紀》卷四十；《佛祖歷代通載》卷十三；《中村元博士還曆紀念論文集》（《インド思想と佛教》）；高峯了州《華嚴論集》；關口真大編《佛教の實踐原理》。

李資賢（1061～1125）

高麗居士佛教代表人物之一。爲文宗時代（1047～1082）宰相李顗之長子，字眞精，號息庵、希夷子。二十九歲辭去官職，隱居於清平山文殊院。淸平山原名慶雲山，李顗擔任春川道監倉使時，興建普賢院於此山。後，李資賢改山名爲淸平山，並重修普賢院。因曾二度感得文殊菩薩冥應，遂改院名爲文殊院。

氏專研禪學，尤重《雪峯語錄》與《楞嚴經》，與惠昭（鼎賢）、大監（擔然）諸僧交往密切。大監則以李資賢門人自居。又，睿宗因渴仰其禪風，二度遣使迎氏至宮中，氏皆婉辭。睿宗十二年（1117），始至南京（漢城）謁見，與王談論禪理。仁宗即位後，嘗遣使慰問之，並詔國醫爲氏療病。氏於仁宗三年謝世，享年六十五。諡號「眞樂公」。著述有〈心要〉一篇、《禪機語錄》一卷等，然均已不傳。

〔參考資料〕《東文選》；《破閑集》；《高麗史》。

李遵勗（？～1038）

宋代人。字公武，祖父爲李崇矩，父李繼昌。氏於進士及第後，擔任都尉駙馬官。曾禮謁谷隱蘊聰請問宗要，因大悟而獲印可。嘗作偈云：「參禪須是鐵漢，著手心頭便判，直趣無上菩提，一切是非莫管。」自此往來於禪客間，與慈明楚圓、楊億等禪者結交。天聖年間（1023～1030）上呈所編《天聖廣燈錄》三十卷，以闡明禪之傳燈。寶元元年示寂，享年不詳。著有《閒宴集》二十卷、《外館芳題》七卷。

〔參考資料〕《天聖廣燈錄》序；《宋史》卷四六四；《聯燈會要》卷十三；《居士分燈錄》卷上；《歐陽文忠公全集》卷四〈鎮潼軍節度觀察留後李公墓誌銘〉。

李曉峯（1888～1966）

朝鮮僧。本籍遂安，生於平南陽德郡雙龍面。名燦亨。二十六歲，自日本早稻田大學法學部畢業歸國後，十年間投身司法界，在漢城咸興地方法院、平壤高等法院擔任法官。三十六歲時，由於自己所判之死刑案被推翻，瞬間對自身與當時社會結構產生疑念，遂辭法官職，三年間過著放浪生活。三十八歲時，就金剛山神溪寺普雲庵的石頭和尚出家，法名元明。翌年夏，至通度寺訪龍城，且至間島地方探訪水月。後來，安居於神溪寺彌勒庵，又在順天松廣寺學習，再至法起庵土窟過一日一食的生活，一年半後開悟。四十六歲後，安居於如如院、摩訶衍禪院。

五十九歲後，師成爲海印寺伽倻叢林之方丈，致力培育弟子。其後，歷任佛教宗團淨化準備委員、宗會議長、總務院長、曹溪宗宗正。曾代表韓國至尼泊爾，出席第四次世界佛教徒大會，又巡訪東南亞各國。致力於韓國佛

教的統合，1962年被推戴爲統合宗團首代宗正。七十六歲移住桐華寺，七十九歲住密陽表忠寺西來閣，十月入寂。

〔參考資料〕《曉峯語錄》;《佛教近世百年》。

李鍾郁（1884～1969）

朝鮮僧。生於江原道襄陽郡縣北面上光丁里，本籍全州。俗名潤應，法號智庵，筆名海觀、海雲、古鏡。十三歲，入襄陽郡明珠寺，從白月堂炳肇師出家。其後，歷遊月精寺、龍門寺、七長寺、東鶴寺、仙巖寺、梵魚寺、通度寺等諸寺講堂，遍學佛典。二十三歲就讀於明進學校（東國大學之前身）。二十五歲，於雪岳山百潭寺五歲庵，繼承雪耘堂奉忍禪師之法脈。後來，入五台山月精寺修道，且冒死解決月精寺耕作地的問題。

1910年日本入侵朝鮮以後，師即投入抗日活動，1919年與李奎甲、韓南洙等，於仁川月尾島成立臨時政府，又組織青年外交團、愛國婦人會等，後爲日本逮捕入獄三年。出獄後，歸月精寺。1930年任月精寺住持。1932年任朝鮮佛教中央教務院庶務理事。其後，歷任朝鮮佛教曹溪宗總本山宗務總長（領導全國寺刹）、總務院長（代表教政）、國會議員、東國大學校財團理事長。1952年，代表韓國出席東京的世界佛教徒會議。1962年，於江原道創建東明寺，致力布教。

1969年十一月示寂於求禮華嚴寺。火葬後，得舍利六十餘顆，分置於漢城銅雀洞國立墓地愛國志士墓城、五台山月精寺境內舍利塔。舍利塔旁有塔碑，呑虛撰寫碑銘。

〔參考資料〕《智庵大宗師舍利塔碑銘》;《智庵大宗師文集》。

杜順（557～640）

華嚴宗初祖。唐代雍州萬年（陝西西安）人。俗姓杜。諱法順，號帝心尊者，俗稱燉煌菩薩。資性柔和，不思惡事，於從學中，備嘗艱苦。十八歲出家，投因聖寺僧珍受禪業。後隱居終南山，大張華嚴教綱，提撕道俗。唐太宗聞其德風，召之入宮，禮遇有加。後遊歷郡國，勸念阿彌陀佛，又著五悔文讚詠淨土。貞觀十四年（640）十一月十五日，示寂於南郊義善寺，享年八十四。葬於樊川北原，塔於長安華嚴寺。著有《十門實相觀》、《會諸宗別見頌》、《華嚴法界觀門》、《華嚴五教止觀》等文。然後二文是否確爲杜順所作，尚未有定論。

◉附：道宣《續高僧傳》卷二十五〈杜順傳〉

釋法順，姓杜氏，雍州萬年人。稟性柔和，未思沿惡。辭親遠戍，無憚艱辛。十八棄俗出家，事因聖寺僧珍禪師受持定業。

珍姓魏氏，志存儉約，野居成性。京室東阜地號馬頭，空岸重邃，堪爲靈窟，珍草創伊基，勸俗修理，端坐指撝，示其儀則。忽感一犬，不知何來，足白身黃，自然馴擾，徑入窟內，口銜土出，須臾往返，勞而不倦。食則同僧，過中不飮。既有斯異，四遠響歸，乃以聞上。隋高重之，日賜米三升，用供常限，乃至龕成，無爲而死。今所謂因聖寺是也。

順時躬視斯事，更倍歸依，力助締構，隨便請業。末行化慶州，勸民設會，供限五百。及臨齋食，更倍人來，供主懼焉。順曰：「無所畏也，但通周給而莫委供所。」由來千人皆足。

嘗有張河江、張弘暢者，家畜牛馬，性本弊惡，人皆患之，賣無取者。順示語慈善，如有聞從，自後更無觝齧。其道發異，類爲如此也。嘗引衆驪山，夏中棲靜，地多蟲蟻，無因種菜。順恐有損害，就地示之，令蟲移徙，不久往視，如其分齊，恰無蟲焉。

順時患腫，膿潰外流，人有敬而唼者，或有以帛拭者，尋即瘥愈。餘膿發香，流氣難比。拭帛猶在，香氣不歇。三原縣民田薩埵者，生來患聾，又張蘇者，亦患生瘂，順聞命來與共言議，遂如常日，永即痊復。武功縣僧爲毒龍所魅，衆以投之，順端拱對坐，龍遂託病

僧言曰：「禪師既來，義無久住，極相勞嬈。」尋即釋然。故使遠近瘴癘淫邪所惱者，無不投造。順不施餘術，但坐而對之。識者謂有陰德所感，故幽靈偏敬致。

其言教所設，多抑浮詞，顯言正理。神樹鬼廟，見即焚除，巫覡所事，躬為摒擋。禎祥屢見，絕無障礙。其奉正也如此。而篤性綿密，情兼汎愛，道俗貴賤，皆事邀延。而一其言問，胸襟莫二。或復重痼難治，深願未果者，皆隨時指示，普得遂心。時有讚毀二途，聞達於耳，相似不知，翻作餘語。因行南野，將度黃渠，其水汎溢，厲涉而度，岸既峻滑，雖登還墮。水忽斷流，便隨陸而度。及順上岸，水尋還復，門徒目覩而不測其然也。所以感通幽顯，聲聞朝野，多有鄙夫利其財食。

順言不涉世，令不留心，隨有任用，情志虛遠。但服粗弊，卒無兼副，雖聞異議，仍大笑之。其不競物情又若此也。今上奉其德，仰其神，引入內禁，降禮崇敬。儲宮王族，懿戚重臣，戒約是投，無爽歸禁。

以貞觀十四年，都無疾苦，告累門人，生來行法，令使承用。言訖如常坐定，卒於南郊義善寺，春秋八十有四。臨終雙烏投房，悲驚哀切。因即坐送於樊川之北原，鑿穴處之。京邑同嗟，制服亘野。肉色不變，經月逾鮮，安坐三周，枯骸不散。自終至今，恆有異香流氣屍所。學侶等恐有外侵，乃藏於龕內，四衆良晨赴供彌滿。

弟子智儼，名貫至相，幼年奉敬，雅遵餘度，而神用清越，振績京皋。《華嚴》、《攝論》，尋常講說，恆至龕所化導鄉川，故斯塵不絕矣。

〔參考資料〕 《華嚴經傳記》卷一、卷三、卷四；《佛祖統紀》卷二十九；《法界義鏡》卷下；《終南山杜順禪師緣起》；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十五；《隆興佛教編年通論》卷十一；《釋門正統》卷八；《華嚴懸談會玄記》卷三十八；《法界宗五祖略記》；鎌田茂雄《華嚴の思想》；常盤大定《支那佛教の研究》。

杓

密教修護摩法等所使用器具。有大小二種，大杓又稱注杓，用於將供物注入爐中；小杓又作瀉杓、祭杓，用於將蘇油等供物瀉入大杓，或直接瀉入爐中。《金剛頂瑜伽護摩儀軌》云（大正18・920a）：

「我今次應說，注杓瀉杓相。於此作成就，持誦者速獲。注杓一肘量，佉木令堅密，無孔穴應作，口應妙端嚴，橫當四指量，深量用一指，形如吉祥子，於中三股杵，應令極端嚴，柄圍足人把，近口與柄末，應作蓮花文。瀉杓長及圓，并及刻鏤文，皆如注柄相，木亦如前說。或用佉陀羅，口用禪上節，旋匝為其量，橫應一寸餘，深量當半之，於中作蓮花，亦或金剛杵。」

此中，注杓一肘量者，即杓與把柄之總長，為一尺八寸。現時多以熟銅作杓、木作柄。又，吉祥子，古傳為柘榴菓。

依《瑜伽護摩軌》所說，則大杓為柘榴菓形，以柘榴菓含容多實，表金剛薩埵之萬德具備；杓內所刻三鈷杵，為金剛薩埵之三摩耶形，即標示心、佛、衆生三平等之淨菩提心。小杓為圓形，表圓滿之佛德。杓內刻八葉開敷之蓮華形表胎藏大日，或刻金剛杵（即五鈷杵）表金剛大日；一傳畫有輪寶，是即大日之三摩耶形，表普門之果體，故取圓形。

又，小杓表大日之果德，大杓表金剛薩埵之因德，因此大杓不得直接酌蘇油等供物，必先以小杓酌之，後供大杓，以表金剛薩埵蒙大日之教示修習護摩法。

〔參考資料〕 《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《蘇悉地羯囉經》卷下〈補闕少法品〉；《護摩祕要鈔》卷六；《大日經疏》卷二十。

村上專精（1851～1929）

日本眞宗大谷派的佛教史學者。號天愛癡人、不住道人、舟山。嘉永四年（1851），生於兵庫縣冰上郡。一生歷任東京帝國大學印度哲學科講師、教授及大谷大學校長等職。

明治二十七年，師與鷲尾順敬等人共同發行《佛教史林》，開佛教史研究的先河。二十九年，因參與改革東本願寺而遭免職，然翌年即又復職。三十四年著《佛教統一論》，闡述大乘非佛說之論而觸犯本願寺忌諱，乃自動脫離僧籍。三十八年創立東洋高等女學校。四十四年又恢復僧籍。

氏著作頗豐，除《佛教統一論》之外，另有《日本佛教史綱》（有楊曾文之中譯本）、《大乘佛教批判》、《眞宗全史》、《明治維新神佛分離史料》（與辻善之助、鷲尾順敬等共編）等書。

〔參考資料〕 《村上家記錄》。

杖林（梵 Yaṣṭi-vana，巴 Yaṭṭhi-vana、Laṭṭhi-vana）

林苑名。位於摩揭陀國王舍城外。又譯申瑟知林、洩瑟知林、遮越林、祠祀林。據《西域記》卷九所述，其地林竹修勁，被山滿谷。傳說佛世時，有一婆羅門不信佛身有丈六高，乃以丈六竹杖度量佛身，不料佛身高出竹端無盡，遂驚服投杖而去，其杖生根而成此林。

依《雜阿含經》卷三十八、《佛本行集經》卷四十四〈布施竹園品〉、《有部毗奈耶破僧事》卷七等所載，佛陀遊行於摩竭提國，住在善建立支提杖林時，瓶沙王與諸小王羣臣同至此林中，受其教化。其中，善建立支提（Suppatiṭṭha-cetiya），又稱善安住塔或善住窣堵波。此外，林中有大窣堵波，乃無憂王所建；如來曾於此地爲諸天人現大神通，說深妙法。

〔參考資料〕 《中本起經》卷上〈度瓶沙王品〉；《普曜經》卷八；《佛所行讚》卷四；《大莊嚴論經》卷十二。

沙門（梵 śramaṇa，巴 samaṇa，藏 dge-sbyoṅ）

出家修道者之通稱。即指剃除鬚髮，止息諸惡不善，調御身心，勤修諸善，以期證得涅槃境界者。音譯舍囉摩拏、室囉末拏、沙迦懣囊，或作娑門那、桑門、喪門，意譯爲勤勞、功勞、勤懇、靜志、息止、息心、息惡、勤息、修道、乏道、貧道。

關於「沙門」之語義，《玄應音義》卷六云：「沙門，舊云桑門，或云喪門，皆訛略也。正言室摩那拏，或言舍囉磨拏。此言功勞，言修道有多勞也。又云勤勞，言至誠也。義亦名息，以得法故暫寧息也。舊譯云息心，或言靜志是也。」蓋梵語 śramaṇa，係由具「勤勞」語義的語幹 śrama 聯結語尾 ṇa 而成，故譯之爲勤勞；又 śrama 可變成 śama（靜、寂、息之義），故有息止之義。而沙門之音，古來以爲是「舍囉摩拏」之訛音，近時則或以之爲龜茲語 ṣamāne 或于闐語 ssamana 之音譯。此外，西藏語 dge-sbyoṅ 是修善之義。

關於沙門法及沙門義的內容，《雜阿含經》卷二十八云（大正2・205b）：「何等爲沙門法？謂八聖道，正見乃至正定。何等爲沙門義？謂貪欲永盡、瞋恚愚癡永盡、一切煩惱永盡，是名沙門義。」《中阿含》卷四十八〈馬邑經〉云（大正1・725c）：「云何沙門？謂息止諸惡不善之法、諸漏穢汚、爲當來有本煩熱苦報生老病死因，是謂沙門。」

又，《增一阿含經》卷二十六列舉沙門五種毀辱法，即（大正2・694a）：「一者頭髮長，二者爪長，三者衣裳垢坋，四者不知時宜，五者多有所論。」此外，《大寶積經》卷一一三〈沙門品〉也舉出沙門應遠離之三十二垢及八法。

沙門有四果之別，稱爲四沙門果。如《雜阿含經》卷二十九云（大正2・205c）：「何等爲沙門果？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。何等爲須陀洹果？謂三結斷。何等爲斯陀含果？謂三結斷、貪恚癡薄。何等爲阿那含果？謂五下分結盡。何等爲阿羅漢果？謂貪恚癡永盡、一切煩惱永盡。」

此外，《大毗婆沙論》卷六十六將沙門分爲四類，即：勝道沙門、示道沙門、命道沙門、汚道沙門。而《大乘大集地藏十輪經》卷五

則舉勝義僧、世俗僧、啞羊僧、無慚愧僧與之相配。其中，勝義僧配勝道沙門或示道沙門，世俗僧配示道沙門或命道沙門，啞羊僧及無慚愧僧皆攝於汚道沙門。又，《大寶積經》卷一一二〈普照菩薩會〉將沙門分爲形服沙門、威儀欺誑沙門、貪求名聞沙門、實行沙門四種。

◉附：A. K. Warder著．依觀譯《印度佛教》（Indian Buddhism）第二章第三節〈沙門〉（摘譯）

新運動的領導者，都不是婆羅門，而是來自社會的各個階層。他們不加入婆羅門的宗派，而是創立自己的學派。有些婆羅門也加入這些學派，他們放棄婆羅門傳統，而且被吸收同化於新運動。此一運動基本上是沒有階級性的。

新學派的哲學家被稱爲「沙門」（śramaṇas）。他們退出一般社會，成爲遊行者。以在森林曠野採拾食物，或乞食爲生。他們的目的是發現眞理，獲得幸福，或者起碼達到心靈上的安寧。他們捨棄了一切社會責任，自由地從事於思考、修苦行、研究自然以及傳佈教法，並建立學派，訓練門徒記誦及傳播教法。他們在農村或城市發表演說，也向帝王說法。沙門之間所弘講的內容，雖然大有岐異，但都是傾向於倫理道德的。至於對食物的接受，甚至金錢的接受，則視之爲彼等傳布教法的正當報酬。

他們否定《吠陀》以及婆羅門的權威，譏笑繁瑣的禮儀，指摘《吠陀》的荒謬、矛盾、不道德與胡說八道（由於《吠陀》的絕大部分，是由古詩與傳奇文學構成，因此要批判它並不困難。）尤有甚者，他們宣稱整個婆羅門制度是一種陰謀，認爲婆羅門教導民衆一些無益的教示與祭祀儀式，藉以收取大量的金錢，其目的只在於利益他們自己。

爲了取代《吠陀》的權威性，沙門想藉著眞實的研究來發現生命及人生的圓滿答案。他們相信無需憑藉古人的權威或超自然的協助，只要靠自己的努力，即能發現自然法則。而那些法則是完全正確的而且是被公認的，而任何願意正確研究的人都能加以證實。

如同他們的前輩鬱達拉卡（Uddālaka），沙門顯然密切地接觸過自然科學。他們對天文學與數學特別感興趣。其中有些人與醫學有關。他們的學說經常包括一些對宇宙的描述：宇宙的構成原素、原素的分類、宇宙的生成、生命的地位。他們認爲宇宙是一種自然現象，依據自然法則而運行，它不是由神或上帝所控制，也不是由某種超自然的力量所創造。宇宙間如果眞的有神存在，那麼神與人、動物一樣，都是自然物。居住在不同的領域，與人類一樣——服從自然法則。他們不是不朽的，如同人類一樣，有生有死。

値得注意的是，大多數的沙門相信某種形式的輪迴說：即從亡者身上脫出的「靈魂」或「意識流」，會投入新的生命體內。我們在上文中曾經提到在此之前，《吠陀》或婆羅門已經接受這種觀念。在當時，似乎有很多人相信他們可以記得他們的前生。輪迴說的接受，或許正反映出人們拒絕接受他們在此一生中所承受的苦樂經驗：相信有某種自然法則在宇宙中起作用，保證得到最後的公平。另一方面，此一時期的多數哲學家認爲宇宙間的生活完全是苦的，他們的目的在於不再轉世，而不是再生於較好的環境。因爲再好的環境也只是暫時的。然而不再轉世意味著什麼呢？人的靈魂或意識能到某處去嗎？能進入靜止狀態嗎？能完全湮滅嗎？

西元前六世紀的沙門運動中，發展出許多各不相同的哲學派別。從許多較科學化、較有思辨性的系統中產生的，至少有五家宗派最爲成功。它們屹立不搖，而且在其後的二千年的印度哲學史扮演主要的角色（有時候還影響到印度境外）。不久之後，他們分裂出支派，而且隨著時間的推移，他們修改了學說。雖然後來出現一些全新的學派，但是印度哲學的大方向，以及理論的架構，仍是佛陀時期的沙門所

建立的。對於這樣的潮流，婆羅門自然也發展他們自己的哲學體系，以便於因應。

在這些沙門宗派中，最為重要且最成功的，是佛陀所創立的宗派。佛陀原先也只是跋耆國、摩揭陀國以及北印度諸國中的一位遊行僧。他收了不少門徒。其所傳播的學說理論，具有沙門運動的一切特徵（起碼在表面上，是典型的沙門學說）。佛陀否定權威，主張學生應該自己親自驗證師長所教導的是否正確。不要因為是師長所說的就全盤接受。宇宙只服從自然法則。透過對這些法則的探究，人們乃可以獲得自由與幸福。在自然法則之中，最重要的法則是因果律。由於意識之流依循倫理因果律而生生相續，因此輪迴說是必要的。而修行的目的，則是結束輪迴以及獲得最終的平靜。（中略）

他們中間有很多人極力指出，社會的潮流將會愈來愈壞。因此需要加以阻止，藉著哲學家發現的眞理以增進幸福。這種幸福基本上也是心靈的寂靜。

在這種以道德教誨方式勸導社會改革的同時，沙門也尋求願意離開社會，追隨他們遊行的門徒。其中，有些人創立了脫離社會的團體。該團體不受政治法律管轄，但仍擁有自己的規約。這些僧尼的集團，原先只是森林中的遊行者，後來發展成有組織的定居團體。他們接受信徒或政府的供養。佛教僧團精密的組織制度，有一部分是依據跋耆共和國的制度。佛教僧侶之間彼此是獨立的，並沒有最高的首腦。比丘們按時集會，以多數票決定問題。各羣體組織之間發生分歧時，也採用相同的方式解決。即：召集比丘→進行討論→投票表決。組織中的代表與職事也是由成員選舉。教團與政府之間的關係非常複雜，有時候甚至發生衝突。尤其是佛世時或佛滅後，某些國家正逐漸地以集權的方式組織社會，對於集權政府而言，不論沙門集團的影響力與規模是大是小，他們都是具有破壞力的——尤其是沙門團體是共和民主的，而國家的體制是君主的。

事實上，摩揭陀國的擴充勢力幾乎及於全印度，因而得以控制沙門集團。（中略）在此，我們需要注意的是，摩揭陀的統一大業並沒有維持多久。這在瞭解印度史以及印度哲學宗教史上，是極為重要的。沒有統一，權力不集中，意味著免於專制。學術思想自由化才有可能。哲學家因而得以獨立於政府之外。因為如果他們發現某個政府不合適，他們不需要逗留在該國境內。另一方面，由於分裂而產生的政治不安定，對印度哲學也有不利之處。尤其是在面對外敵入侵時，印度境內諸國林立的狀況，是比一個統一的帝國孱弱多了。而外來的侵略，經常是印度學術生命（尤其是佛教）的災害。

〔參考資料〕《中阿含》卷二十九；《佛般泥洹經》卷上；《佛本行集經》卷三十九；《那先比丘經》卷上；《沙門果經》；《有部毗奈耶雜事》卷三十七。

沙畹（Édouard Chavannes; 1865～1918）

法國東洋學者。生於里昂，畢業於巴黎高等師範學校。1889年任職北京公使館，並從事學術調查。1893年任法蘭西學院教授。1904年，獨力編輯東洋學藝雜誌《通報》（Toung pao）。1907年，再訪中國，從事碑文研究。嘗任法國學士院會員、亞細亞協會副會長、英國皇家亞細亞協會名譽會員等，聲譽卓著。1918年一月去世，享年五十四歲。

氏之著作包含《史記》之法文譯註，及我國摩尼教的研究等書。在佛教方面，曾將《大唐西域求法高僧傳》、漢譯五百譬喻故事、《宋雲使西域記》、《悟空入天竺記》等書譯成法文，並加註釋。我國著名翻譯家馮承鈞曾將其《中國之旅行家》、《西突厥史料》諸書與〈宋雲行紀箋註〉、〈紙發明前之中國書〉等論文譯成中文行世。

◉附：李璜〈法國漢學研究近況〉（摘錄自《法國漢學論集》）

沙畹的確可稱為西方（不只在法國）漢學

界一位通儒，其所學既相當廣博，而研究又深細不苟，故爲學成績，乃能光前裕後，造就四大高徒：伯希和、馬伯樂、葛蘭言與戴密微，足使法國漢學能由廣識而又趨於專精，導啓了近三十年以來的西方漢學學風。我茲譯出一段戴氏表揚其師的話於下：

「這半世紀中漢學權威人物，仍是愛都阿爾・沙畹（Edward Chanannes；1865～1918），我的令人懷憶的老師，彼繼儒蓮擔任法蘭西學院講座，成爲整個西方所稱道的中國研究的導師。我無法在此詳加分析其廣博的著述，彼雖以中國研究中的史學家見稱，然其研究乃及於中國學問的各方面。（中略）他得益於法國最高學府之一，巴黎的高等師範學院，其時該學府監督是一古代藝術史專家，因使沙畹的眼光早期便傾向於中國的研究上來。且其時法國文科爲學的風尚是趨向於科學的歷史研究法，沙畹便受此十九世紀末期的學風寖潤，（而向中國史書去用力）。（中略）

1889，年方二十四歲，沙畹到了北京，在法國駐華使館任一閒職，三年工夫，得自由的去專心學問。他既正式受過中國教育，故回國後，立即得著一位中國學者的幫助（案這位中國學者是淸末中國駐法使館任參贊的唐復禮先生）著手譯註司馬遷的《史記》這部法文漢學的巨著。以其精力過人，勇往而持續，（中略）又曾將《詩經》的全卷譯著完成，但未註釋，故今尚存手稿未印。1893，沙畹繼任法蘭西學院漢學講座，年才二十八歲。（中略）以其好友印度學家烈維（Syvain Lévi；1863～1935）相交密切之故，沙畹又不斷將中國佛教的高僧傳記翻譯出來，這是對於『無有歷史的印度』研究大有助益的（中略）。沙畹的佛學著述，後來由烈維加以補充，內容甚富，茲亦無法舉出其各篇名稱，而只是1910至1911年出版之中國三藏中選出的五百故事及其箴言共三卷，已足資紀念。

1907，沙畹復往北中國爲考古之旅遊，歷經東三省、河北、山東、河南、陝西、山西，搜集中國古碑雕刻拓品，特別是對龍門與雲岡的石刻雕像，或拓或照，加以類別說明，實爲西方學人有方法的研究中國石刻之創始者，惜其《北中國考古記》一書，並附圖片四九八張，於1913年出版，而並非全璧；至其《泰山》一書，亦爲其考古時的觀感，專論中國帝王封禪之義，兼便於民間之『社』祭。（中略）我不打算將沙畹之著作於茲列述，但其《西突厥史料》，搜求考證之詳，鎔中西史地資料於一爐，而成功巨著，亦足不朽。（下略）」

〔參考資料〕《歐米の佛教》；《史籍解題》。

沙彌（**梵** śrāmaṇeraka、śrāmaṇera，**巴** sāmaṇera，**藏** dge-tshul）

初出家而僅受持十戒之男子。五衆之一。七衆之一。音譯室羅摩拏洛迦、室羅末尼羅等；意譯勤策、求寂、息慈、息惡、勞策、功勞、勞之少者等。

《南海寄歸內法傳》卷三云（大正54・219b）：「室羅末尼羅，譯爲求寂，言欲求趣涅槃圓寂之處。」《釋氏要覽》卷上〈剃髮〉云（大正54・267c）：「大毗婆沙論云，室利摩拏洛迦，唐言勤策男，謂此人離四性罪、六遮罪，勤自策勵不犯令淸淨故。」《玄應音義》卷二十三云：「梵言室末拏伊落迦，此云勞之小者也。亦言息慈，謂息惡行慈，義譯也。舊言沙彌者，訛略也。」又，《俱舍論光記》卷十四、《羯磨疏》卷二（下）、《毗尼討要》卷下（上）等，亦有解說。

沙彌有驅烏、應法、名字三品。如《釋氏要覽》卷上引述《僧祇律》所載，云（大正54・267c）：

「佛制年不滿十五，不應作沙彌。後在迦維衞國，阿難有親里二小兒孤露，阿難養育之。佛問：何不出家？阿難白佛言：佛制不許度。佛問：是二小兒，能驅食上烏未？答：能。佛言：聽作驅烏沙彌。最下七歲，至年十三者，皆名驅烏沙彌。若年十四至十九，名應法沙彌（今呼沙彌爲法公也）。若年二十已上，皆號

名字沙彌。」

此外，據《沙彌十戒法并威儀法》所說，沙彌除應受十戒外，日常生活須守十四事、七十二威儀。

〔參考資料〕《十誦律》卷二十一；《五分律》卷十七；《翻譯名義集》卷一；平川彰《原始佛教の研究》。

沙彌尼（梵 śrāmaṇerikā，巴 sāmaṇerikā，藏 dge-tshul-ma）

初出家而僅受持十戒之年少女子。五衆之一。七衆之一。音譯室利摩拏理迦、室羅摩拏理迦等；意譯勤策女。與沙彌、式叉摩那合稱三小衆。

其所受十戒同於沙彌。又，據《沙彌尼離戒文》所述，沙彌尼須守「日常不得著繒綵衣」等七十三條威儀。此外，《四分律》卷四十八〈比丘尼犍度〉中說，沙彌尼於受持具足戒之前，須受二年六法戒，如（大正22・924a）：「聽童女十八者，二年中學戒。年滿二十，比丘尼僧中受大戒。若年十歲曾出嫡者，聽二年學戒，滿十二與受戒。」此係爲避免不知懷姙而出家受戒所制定者。受此戒法者，稱爲式叉摩那或學法沙彌尼。然而，《大愛道比丘尼經》卷上記載，佛之姨母大愛道（第一位比丘尼）先受十戒爲沙彌尼，後直接受具足戒。由此可知，式叉摩那法未制之前，沙彌尼之年齡不限。僅須受持十戒，並可直接受具足戒。

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷十四；《沙彌尼戒經》；《俱舍論》卷十四；《沙彌尼律儀要略》；《釋氏要覽》卷上；《翻譯名義集》卷一；平川彰《原始佛教の研究》。

沙彌戒（梵 śrāmaṇera-pravrajyā）

指沙彌所應受持的戒律。又稱勤策律儀。今依《沙彌十戒法并威儀》略述如下：

(1)**不殺生戒**：不得殘殺傷害人物。當念所生及師友恩，精進行道。蜎飛蠕動蚑行之類，無所尅傷。爲人言無及殺，見殺不食，疑殺不食。草木不用愼無毀傷。

(2)**不偸盜戒**：勿貯畜穀糧、藏積穢寶。他人給與亦不受，受則不留，轉濟窮乏。常爲人說不貪之德。

(3)**不淫戒**：斷淫欲、遠女色，目不見邪色，耳不聞淫聲，寧身心破碎，亦不行淫欲。

(4)**不妄語戒**：常以誠心爲本，遠離兩舌、惡駡、妄言、綺語等惡聲。

(5)**不飲酒戒**：酒爲毒水，衆失之源。故應遠離酒舍、飲酒人。亦不得飲酒、嗅酒。

(6)**不塗飾香鬘戒**：全名不著香華鬘不香塗身戒。蓋莊嚴塗飾己身易增進貪欲，故應戒之。

(7)**不歌舞觀聽戒**：全稱不歌舞倡伎不往觀聽戒。即應遠離俗惡遊戲，專心勤修出離之行。

(8)**不坐高廣大牀戒**：蓋若取高廣嚴麗之牀座，是悖於威儀、且流於驕奢而不能專心梵行，宜戒之。

(9)**不非時食戒**：應於午前取食，非時不食。

(10)**不蓄金銀寶戒**：全稱不捉持生像金銀寶物戒。即戒貪欲、伏斷愛著之戒。

又，沙彌尼（即勤策女）亦受持此十戒。

沙羅訶（梵 Saraha、Sarahapā、Sarahabhadra、Rāhulabhadra，藏 Sa-ra-ha、Sna-bcan-ḥdsin bzaṅ-po）

印度金剛乘行者。東印度Rājñi人。生卒年不詳，依巴達恰里雅（Benoytosh Bhattacaryya）的推斷，師約與法稱（Dharmakīrti，600～650）同時。師通曉婆羅門教及佛教教理，曾於拉特納帕拉（Ratnaphala）王及其婆羅門宰相前示現神變，終使之歸信佛教。後統理那爛陀寺。嘗赴奧利薩（Orissa）學眞言乘，又於摩訶剌佗（Mahārāstra）成就大手印法，故以成就者（Siddha-saraha）著稱於世。常持誦朵哈（Dohā）讚歌，教化國王及五千民衆。嗣法弟子爲Nāgārjuna（新龍樹）。

師係首先將祕傳之密乘教法普及化的阿闍梨之一。如《多羅那他印度佛教史》第四十三章指出，沙羅訶首先向世人推介根本怛特羅。

爲佛頂蓋怛特羅（Buddha-kapāla-tantra）的介紹者。又，Kazi Dawasamdup認爲，師乃金剛乘（Vajra-yāna）傳承的始祖。

師著作甚多，有《吉祥佛頂蓋怛特羅難語釋具慧》（Śrī-buddhakapāla-tantra-pañjikā-jñānavatī）、《吉祥佛頂蓋成就法》（Śrī-buddhakapāla-sādhana）等數十種。

沙囉巴（1259～1314）

元初譯經僧。又作沙羅巴。河西人，或傳爲西域積寧人。幼依元初帝師八思巴薙染，習諸部灌頂法，從著栗赤學大、小乘。更奉帝師之命，從剌溫卜受焰曼德迦（Yamāntaka）之法。善以西藏語說諸妙法，兼解諸國文字。後由第五代元帝師迦囉思巴斡即哩推薦，進謁元世祖，奉勅譯出中國未傳之顯密諸經。曾受封爲「大辯廣智」。

時，世祖甚憂僧風之寖敝，特授師爲「江浙等處釋教都總統」，令整飭弊害最甚的江南。未幾，統閩、粵，知教徒苦於官事之煩冗，乃奏請罷諸路總統，自退陝西隴山。

至大年間（1308～1311），再度奉召至燕京，拜爲光祿大夫大司徒，爲皇太子（仁宗）說法，設館於慶壽寺。所譯經典亦皆奉勅刊行。延祐元年（1314）十月得疾，面佛端坐而逝，年五十六。帝悼之，賜葬，遺骨送歸故里。門人爲其建塔，作〈壽安山雲麓洪公銘〉。

師一生所譯佛典頗多，現存有：《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌》二卷，《藥師琉璃光王七佛本願功德念誦儀軌供養法》、《壞相金剛陀羅尼經》、《佛頂大白傘陀羅尼經》、《文殊菩薩最勝眞實名義經》各一卷，以及八思巴所撰《彰所知論》二卷。

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》卷二十二；《杭州路餘杭縣白雲宗南山大普寧寺大藏經目錄》卷四；《大明高僧傳》卷一；《釋鑑稽古略續集》卷一；《補續高僧傳》卷一；《蒙藏佛教史》上冊。

沙門果經

一卷。阿含部經典之一。相當於南傳巴利《長部》第二經。譯本有三：

⑴《長阿含經》第二十七經，後秦・弘始年間，由佛陀耶舍與竺佛念共同譯出，收在《大正藏》第一冊。

⑵《增一阿含經》卷三十九第七經，東晉・僧伽提婆譯，收在《大正藏》第二冊。

⑶《寂志果經》，東晉・竺曇無蘭譯，收在《大正藏》第一冊。

本經是以業報問題爲中心，藉阿闍世王的發問，介紹釋尊之時王舍城的思想家及各大沙門教團的領導者（即六師外道）的思想，且詳述佛陀的看法——沙門之現世果報及戒定慧三學。

經題「沙門果」的意思是指出家成爲沙門後，所能獲得的功德及果報，因此亦可視爲說明出家的功德，勸導衆生相信業報，勸勉修行上進的佛教原始文獻。

所謂六師外道，即在佛陀時代反婆羅門主義所起之思想運動中，最具代表性的六位思想家。此六師即⑴阿耆多・翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin）、⑵婆浮陀・伽旃那（Pakudha Kaccāyana）、⑶不蘭迦葉（Pūraṇa Kassapa）、⑷末伽梨・瞿舍利（Makkhali Gosāla）、⑸散若夷・毗羅梨子（Sañjaya Belatthiputta）、⑹尼乾子・若提子（Nigantha Nāthaputta）。

藉由六師的教說，以顯示佛教教義的優越性及合理性，是本書的一大特色。經由本書可知當時佛教已完成特有的戒、定、慧三學，且以之爲基礎而展開頗進步的思想體系。總之，本書是研究六師外道及原始佛教思想背景的重要資料。

◉附：霍韜晦《沙門果經》解題（摘錄自《佛學》上冊）

《沙門果經》是了解原始佛教思想背景的重要資料。原始佛教興起時，印度思想界正進入一個新舊交替的時期：作爲印度正統的婆羅

門教已經解體，許多人不再相信婆羅門教所宣揚的祭祀觀念，亦不相信業報，認為當世人間的努力跟將來的幸福或解脫，並沒有必然的關聯，於是產生了許多俗世的享樂主義的思想。他們之中，有的懷疑道德的價值；有的相信命運；有的認為人死如燈滅，根本沒有來世；有的甚至認為一切思想都是不可靠的，變成懷疑論者。這些人的言論，在《沙門果經》中都有記載。

但是，當時仍有相信業報的人，堅持人生的價值與將來的果報是由人的努力達致的。他們除了實踐道德行為之外，更從事苦行，認為愈是嚴格控制自己，就愈能解除業的束縛。社會上就把這些人稱為「沙門」（Pāli, Samaṇa; Skt., Śramaṇa），即是「努力者」的意思。沙門拋家棄產，修道求知，目的不是折磨自己，而是找尋眞理。他們的行動和表現，成為婆羅門以外修行者的理想形象。後來，這些沙門逐漸結聚為團體，一起修行說教，造成一種新風氣。佛教和耆那教就是其中的代表。

但是，反對業報的人，他們亦聚徒講學，替自己的行為辯護。在姿態上他們亦是出家人，所以亦稱為沙門。他們每人都有一套理論，結果使得在佛住世的時代，印度思想界十分混亂，新舊之間，形成非常强烈的對比。《沙門果經》把這種情形反映了出來：經文以業報的問題為中心，藉阿闍世王的發問，首先介紹了當時住在王舍城的思想家和各大沙門團的領導者——也就是所謂「六師外道」——的思想，通過他們的答話，來比較出佛教教義的優越性和合理性，同時亦可以看出原始佛教在各大思想家中所標舉的獨特方向。

經題「沙門果」的意思是指出家成為沙門後，所能獲得的功德和果報，因此亦可以看作是一篇說明出家的功德，勸導眾生相信業報，不可放棄修行上進的佛教原始文獻。

《沙門果經》除本譯外，尚有兩個譯本：(1)東晉・竺曇無蘭譯，題作《寂志果經》；(2)即東晉・瞿曇僧伽提婆譯的《增一阿含經》〈馬血天子品〉中的第七經。在個別問題上，此二譯可補本譯之不足。

沙摩吠陀（梵Sāma-veda）

古代印度的宗教文獻。四吠陀之一。又譯娑摩吠陀、娑磨毗陀、娑摩薛陀、三摩吠陀。全書所載，係蘇摩（Soma）祭時，祭師所唱的歌詞及旋律。如同其他吠陀，此亦分成歌頌（Saṃhitā，即本集）與作法（Brāhmaṇa，即梵書）二部分。即集錄各種旋律所譜成之詩頌而成的歌詞集，稱為《Purvārcika》，其旋律收在《Grāmegeyagāna》（村落所唱的歌曲）。其次是蘇摩祭時的歌詞集，此稱《Uttarārcika》，相對於此的歌曲集稱為《Ūhagāna》。此外，屬於神祕性部分的，不在村落中學習，而特別在森林中傳授，其歌詞收在《森林本集》（Āraṇyakasaṃhitā）中，其旋律則收錄於《Ūraṇyegeyagāṇa》（森林中所唱的歌曲），稱為《祕曲集》（Ūhyagāna）。

此文獻的歌詞，大多採錄自《梨俱吠陀》，在文學上及思想上的價值不高，但卻是研究古代印度音樂的重要資料。

沙特那明派（梵Satnāmin）

近世印度教改革派之一。成立年代不詳，或推定為西元1600年左右。由傑格吉凡達斯（Jagjīvan Dās，1750年左右）組織而成。係為了抗拒伊斯蘭教皇帝奧蘭吉布（Auranzeb）的政治壓迫而成立的。傳至噶吉達斯（Ghāzī Dās，1820年左右）時，曾加以改革。信徒成員多屬種姓制度外的賤民（untouchables）。本派以侍奉唯一眞實的神為主。嚴禁肉食、飲酒。曾受喀比爾（Kabīr）的影響，後逐漸與左道性力派合流，並傾向偶像崇拜。目前教勢衰頹。

〔參考資料〕 中村元《ヒンドゥ——教史》第七章第五節；菅沼晃《ヒンドゥ教——その現象と思想》第四章第三節。

沙羅南卡羅（巴Välivita Saranaṅkara、Saraṇaṃkara；1698～1788）

近世錫蘭佛教的復興者。十六歲剃度爲沙彌。學德俱優，行儀精勤。精通巴利語、梵語，奠定寺院教育的基礎。曾著《眞義集》（Sārattha-saṃgaha）一書，並以錫蘭語註釋《大菩提樹史》（Mahabodhi-vaṃsa）及《藥筐句》（Bhessajja-mañjusā）。

室利毗舍耶王師子（Sirivijayarajasīha；1739～1747）治世時，師駐錫布薩園（Uposatharama），受王供養，且奉王命以錫蘭語註釋《四誦釋義》（Catubhāṇavara）。後依吉祥稱王師子（Kittisirirājasīha；1748～1780）之助，從事淘汰破戒者，護持正法。西元1753年，自泰國迎請優波離（Upāli）等十名大德前往錫蘭設立戒壇，師且與數百名教徒一起受戒。西元十六世紀以來，瀕臨廢絕的錫蘭佛教，賴師之力乃得以復興。

師係現今錫蘭上座佛教教團三派中暹羅派的始祖。門下弟子嘗赴荷屬各地宣揚佛教。著述頗豐，除上列者外，尚有《牟尼功德之莊嚴》（Munigunalaṅkāraya）等書。

〔參考資料〕《小王統史》（Cūla-vaṃsa，XCⅦ，XCⅧ）。

沙門不敬王者論

一卷。東晉・慧遠（334～416）撰。收在《大正藏》第五十二冊《弘明集》卷五中。略稱《不敬王者論》。本書係以佛教徒的立場論述沙門不拜帝王的理由。

全書分爲五篇。第一〈在家〉與第二〈出家〉二篇，論述佛教出家的本質，强調出家者生活必須超越世俗。第三篇〈求宗不順化〉，論述追求究極之道者，必須否定世俗的生活。第四篇〈體極不兼應〉，論述體得究極之道者，不該順應世俗。第五篇〈形盡神不滅〉，闡述人之形體終會滅盡，而精神永不絕滅，且將輪迴不已。本書係根據印度佛教的觀點，而主張在佛法之前，帝王與沙門平等。

沙門拜不拜王者的問題起自東晉時代。即成帝咸康六年（340，一說四年），車騎將軍庾冰主張沙門應拜王者，尚書令何充等人反對，此議遂止。安帝元興二年（403），太尉桓玄再度提出令沙門禮敬王者之事，並徵詢中書令桓謙、王謐，以及廬山慧遠的意見。慧遠呈書回答（收在《弘明集》卷十二），遂使桓玄於篡帝位後，下詔准許道人不致禮敬。本書即是慧遠依據答桓玄書所敷衍而成的。

〔參考資料〕《高僧傳》卷六；《歷代三寶紀》卷七；《唐書》卷五十九〈藝文志〉；《釋氏六帖》卷八；《釋氏稽古略》卷二；《支那儒道佛三教史論》；Richard H. Robinson著・曇昕譯《慧遠沙門不敬王者論形盡神不滅註》（《諦觀》⑯）；常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》。

沙達摩鳩提波羅（巴Saddhammajotipāla）

緬甸佛教蒲甘派（Pagan）始祖。生卒年不詳。原名車波多（Chapaṭa）。西元1180年（一說1154年），從蒙族高僧鬱多羅耆婆（Uttarajīva）至錫蘭，巡禮全島各處佛教聖蹟。後入大寺（Mahāvihāra），從該寺長老受戒，易名沙達摩鳩提波羅。留學十年後返國，除請回多部經典外，並有錫蘭僧尸婆利（Sīvali）、多摩陵陀（Tāmalinda）、阿難陀（Ananda）、羅睺羅（Rāhula）隨行。不久，得彼四僧及蒲甘王那羅波帝悉都（Narapatisithu；1173～1210在位）之助，在蒲甘北部之讓烏（Chaugu）建立一座錫蘭式塔寺，傳授錫蘭大寺之戒法。此爲錫蘭佛教僧團在緬甸發展之發軔。由於此新教團不爲當時緬甸原有教團所接受，緬甸教團遂因而分裂成對立的兩派。

師知識廣博，擅長辯論。著有《律興起解釋》（Vinaya-samuṭṭhāna-dīpanī）、《戒本明解》（Pātimokkha-visodhanā）、《律隱義釋》（Vinaya-gūḷhattha-dīpanī）、《法母義解釋》（Mātikattha-dīpanī）、《發趣數趣》（Paṭṭhāna-gaṇanā-naya）、《名行燈》

（Nama-cara-dıpa）、《聖典精要》（Gandha-sara）等書。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》第二章。

沐浴

即洗澡。又稱沐澡、澡浴或洗浴。在印度，多入河中或池中洗浴，如《南海寄歸內法傳》卷三〈洗浴隨時〉條下云（大正54・220c）：「八制底處皆有世尊洗浴之池，其水淸美，異於餘者。那爛陀寺有十餘所大池，每至晨時，寺鳴健稚，令僧徒洗浴，人皆自持浴裙，或千或百，俱出寺外，散向諸池，各爲澡浴。」又，《大唐西域記》卷四窣祿勤那國記殑伽河之事，云（大正51・891b）：「彼俗書記謂之福水，罪咎雖積，沐浴便除。」

關於洗浴時間，《四分律》卷十六謂除熱時、病時、作時、風雨時、道行時之外，餘時皆半月洗浴一次。《南海寄歸內法傳》卷三亦云（大正54・220c）：「洗浴者並須飢時，浴已方食有其二益：一則身體淸虛，無諸垢穢。二則痰癊消散，能飡飲食。飽食方洗，醫明所諱。」

關於中國禪林洗浴之制，《敕修百丈淸規》卷下〈兩序章〉知浴條下云（大正48・1131b）：

「凡遇開浴，齋前掛開浴牌。寒月五日一浴，暑天每日淋汗；鋪設浴室，掛手巾、出面盆、拖鞋、脚布，參頭差行者直浴。齋罷，浴頭覆維那首座住持畢，鳴鼓三下，浴聖桶內皆著少湯，燒香禮拜，想請聖浴。次第巡廊鳴板三下，遍鳴鼓，第一通僧衆入浴，第二通末頭首入浴，第三通行者入浴。此時，住持方入，以屛風遮隔而浴，第四通人力入浴，監作行者知事居末浴，就彈壓之併點視，令息竈中火及炭煤，水洒乾淨，有餘柴搬於遠處。」

〔參考資料〕 《摩訶僧祇律》卷十八；《十誦律》卷十六、卷四十一、卷五十八；《溫室經疏》；《釋氏要覽》卷中；《禪苑淸規》卷十；《瑩山和尚淸規》卷中；《禪林象器箋》〈叢軌門〉。

沈約（441～513）

南朝婺州東陽人。字休文。少爲書生，名聞一時，因肌體淸癯，時稱沈郎瘦。博學多藝，爲著名之文學家、詩人及歷史學家。復精於音律，作詩甚講究聲律、對仗。其與謝朓所創之「永明體」爲古詩之革新體式。

氏篤信佛教，精通佛典。其佛教思想植基於《維摩經》的空思想，及《涅槃經》的佛性思想。主張虔誠實踐懺悔行，係懺悔思想的先驅。他對佛教和中國傳統的思想，採取調和的立場。曾作《均聖論》，强調「內聖外聖，義均理一」。嘗著〈形神論〉、〈神不滅論〉等文，駁斥范縝之〈神滅論〉，而鼓吹神不滅的觀點。又，所作〈佛知不異衆生知義〉一文，是對當時流行的涅槃佛性說理論的發揮。

〔參考資料〕 《佛祖歷代通載》卷九；《續高僧傳》卷五；石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》；鎌田茂雄《中國佛教通史》。

沈香樹（梵agaru、aguru、kālāguru、kṛṣṇāgaru，巴agalu）

香木的一種。因木心堅實，入水即沈，故有此稱。音譯阿伽嚧、阿伽樓、惡揭嚕、阿竭流；意譯不動，又名沈水香樹、黑沈香樹、蜜香樹，乃香材中最上品。

此樹學名爲Aquilaria agallocha，屬瑞香科常綠喬木，材質甚重，呈靑白色，味芳香。當腐朽或遭砍伐時，中心木質會滲出黑色樹脂。此即所謂的「沈香」。盛產於印度、波斯、暹羅、柬埔寨、安南及中國廣東南部、海南島等地。種類繁多，其中以Alo-exylonagallochum爲最佳。

據《增廣本草綱目》卷三十四「沈香」條載，此樹所製之沈香因產地、色澤、形狀等因素，而有等級之別，其名稱亦有蜜香、番沈、舶沈、藥沈、海南沈、上沈香等多種。此外，唐・馮貴依《南部烟花記》及《本草綱目集解》所述，認爲沈、雞骨、黃熟、雞舌、棧、靑桂、馬蹄諸香同出於一樹。其中，木心與節堅

固，色黑，能沈於水者稱沈香；半沈於水者爲雞骨香；樹根爲黃熟香；樹幹爲棧香；細枝堅實未爛者爲青桂香；根節輕而大者爲馬蹄香；花無香氣，結實乃香者稱雞舌香。

又，沈香之香氣優於諸香，且可供藥用，治療風水腫毒。其價值甚高，古來即甚受重視。

〔參考資料〕《法苑珠林》卷三十六；《本草綱目》；中村元《佛教植物散策》。

沈家楨（1913～　）

浙江紹興人。交通大學電機工程系畢業，後赴德國研究電機工程。因從事航業而致富。然其經營所得大都投注於佛教事業。旅美期間，曾受張澄基、陳健民等人的影響，對佛教更爲篤信。西元1964年，與美國學佛者在紐約市布朗區成立「美國佛教會」。其夫人居和如亦爲虔誠佛教徒，曾捨宅成立「大覺寺」。

1970年，沈氏爲培訓宗教人才及保存珍貴的宗教資料，在紐約長島石溪紐約大學創設「世界宗教研究院」（簡稱IASWR）。又於紐約郊區設立「世界宗教圖書館」，館藏七萬餘册圖書及五萬餘册珍本的微縮影本；目的在促進宗教學術的研究，但特別著重佛教研究的圖書設備。館外建有菩提精舍，以供遠道學者住宿。後又捨紐約普特南郡的地產，提供美國佛教會創建莊嚴寺。一生宏揚佛法不遺餘力。此外，亦曾於台灣新竹創設譯經院，從事中文佛經的英譯工作。氏著有《五眼》、《五月花》、《佛學一瞥》、《佛學鳥瞰》、《佛教給我們的啓示》等書。美國紐約聖約翰大學嘗頒授沈氏名譽博士學位。

〔參考資料〕《美國佛教會台灣弘法訪問團簡介》；張鴻洋、莊博慧〈福慧雙修．莊嚴世界——訪沈家楨居士〉（《法光》⑥）。

沈曾植（1850～1922）

清末民初著名學者。字乙盦、子培。浙江嘉興人。光緒六年（1880）中進士。嘗任刑部主事、員外郎、郎中，總理衙門章京，安徽布政使等。氏於治學，兼綜漢宋，尤深於史學掌故，後專治遼金元三史、西北輿地、南洋貿遷沿革。於理學、經學、史學、書法、經世致用之學及釋道二教，亦有相當深入的研究。爲王國維、歐陽漸所一致推崇的人物。著有《海日樓札叢》，內有研究佛教之札記，其內容遍及大、小乘及顯密之探索。

〔參考資料〕《沈曾植選集》（《現代佛學大系》㊿④）。

決擇（梵nairvedhika，藏ṅes-par-hbyed-pa）

決斷簡擇之意。即以無漏聖智決斷疑惑，分別簡擇四諦之相。如《瑜伽師地論》卷十二云（大正30．336a）：「諸無漏名決擇分，極究竟故，猶如世間珠瓶等物，已善簡者名爲決擇。」《俱舍論》卷二十三（大正29．120a）：「決謂決斷，擇謂簡擇；決斷簡擇謂諸聖道，以諸聖道能斷疑故，及能分別四諦相故。」

依《大乘阿毗達磨雜集論》卷六所述，決擇有諦決擇、法決擇、得決擇、論義決擇等四種。又諦決擇有苦集滅道四聖諦之別。此外，《顯揚聖教論》卷十九以下則舉界事決擇、諦事決擇、依止決擇、諸靜慮決擇、覺分決擇、補特伽羅決擇、果事決擇、功德決擇、依止大乘決擇等。

又，後世將簡別宗義等之正邪，或斷定疑問，稱爲宗意決擇。然此非以無漏聖智，故不可謂爲眞決擇。

〔參考資料〕《大乘阿毗達磨雜集論》卷十六；《俱舍論光記》卷二十三；《成唯識論述記》卷九（末）；《瑜伽師地論略纂》卷十三。

決定藏論（梵Vinirṃīta-piṭaka-śāstra）

三卷。梁．眞諦譯。收於《大正藏》第三十册。僅有一品，題名爲心地品。乃《瑜伽師地論》〈五識身相應地意地品〉之異譯，與該論卷五十一以下四卷相當；然本書說阿摩羅識，該論則無此名稱，且兩者譯語相異之處亦不

少。

本書上、中兩卷略明陰、入、界、四諦、因緣、二十二根等六種勝智（善巧），分爲十門：(1)心意識門，以八種因緣，證明阿賴耶識之存在，再依五種義趣以詳加分別。(2)識身遍知，闡明以修行而令心清淨的多種相狀。(3)二善巧之差別，闡明證眞如的心善巧，及隨因緣轉的心轉善巧。(4)證成道理，說諸行生異等相，明過未無體；又說四緣。(5)不相應法，廣說生、住、老、滅（無常）（上卷終於此），（以下爲中卷之始）次辨至（得）、命根等。(6)種子，述種子之相、善種子之斷壞、種子之安立。(7)業之義，說明三性三業、不律儀。(8)二無心定，述無想定、滅盡定。(9)說虛空與非擇滅。(10)述不相應法之義。（至此中卷結束）

下卷初以相、義、分別、次第、攝受、依等六種法，了知陰入等；次略說色等五蘊，更明五蘊之差別，而細說色蘊。

〔參考資料〕《大周刊定眾經目錄》卷六；《開元釋教錄》卷六；《瑜伽論記》卷二十五；《英譯大明三藏聖教目錄》；宇井伯壽《印度哲學研究》。

決定往生集

二卷。日本三論宗僧珍海撰。收於《大正藏》第八十四冊。內容敍述念佛行者決定往生之義。作者以三事示其決定，即(1)教文，(2)道理，(3)信心。就中，於信心部分開立果決定、因決定、緣決定三種，更分別此三決定爲依報決定、正果決定、昇道決定、種子決定、修因決定、除障決定、事緣決定、弘誓決定、攝取決定、圓滿決定十門。

撰者珍海（1092～1152），京都人。從覺樹學三論，兼習華嚴、法相、因明；並從定海受密教之學。後兼修淨土教。嘗任講師、學頭等。著有《菩提心集》等書。

〔參考資料〕《淨土依憑經論章疏目錄》；《圓光大師行狀畫圖翼贊》卷六十；《蓮門類聚經籍錄》卷下。

汾陽無德禪師語錄

三卷。宋・汾陽善昭撰，石霜楚圓編。收於《大正藏》第四十七冊。又作《汾陽善昭禪師語錄》、《汾陽無德和尚語錄》、《無德和尚語錄》、《汾陽錄》。建中靖國元年（1101）附跋重刊。現存本係至大三年（1310）的重刊本。

撰者善昭（947～1024），爲首山省念禪師法嗣，南岳下九世。曾住汾陽（山西省汾州）太子院，舉揚臨濟宗風。天聖二年示寂，諡號「無德禪師」。

本書卷首有楊億的原序及重刊序文五篇。卷上收錄師於汾州太子院之開堂語，及上堂、小參、晚參、勘辨等語。卷中收錄頌古與代別，係禪門公案集的濫觴。卷下收錄參學儀、行腳歌、翫珠歌、佛道訣等數十篇歌頌。卷末附有守中和尚的跋文。

〔參考資料〕《傳燈錄》卷十三；《天聖廣燈錄》卷十六。

狂惑

指精神失常，或內心失去平衡。依其形成之原因，可分爲四種，即貪狂、藥狂、呪狂、本業緣狂。出自南本《涅槃經》卷十八〈梵行品〉。(1)貪狂：因貪欲心熾盛終失本心而狂惑。(2)藥狂：因服藥等終失本心而狂惑。(3)呪狂：因咒術之力終失本心而狂惑。(4)本業緣狂：由於宿業終失本心而狂惑。

此四種狂惑皆因迷失本心而起。所謂「迷失本心」係因惡因緣擾亂意識的分別作用，而破壞意識的統一所引起。關於惡因緣，依《俱舍論》卷十五引《大毗婆沙論》卷一二六之說，有下列五種：(1)曾用藥、咒、毒、酒、威勢、猛火、坑穽等使他人或其他生類心狂失念，由此業因所感的業異熟。(2)鬼神等現可怖形相來相逼迫而產生驚怖。(3)因觸犯鬼神而受其傷害。(4)由身內的大種之乖違而起（即四大不調）。(5)因喪失至親之人而招致愁憂。

然依《大智度論》卷八所述，所謂狂，並

不僅止於世間所謂的狂人（即因惡因緣而喪失本心者），也有自不知狂、世人亦不知其狂的狂人。譬如以灰塗身或裸身而不覺恥、以髑髏盛糞而食、拔頭髮、臥刺上等狂人行徑皆是。《大智度論》又就「狂」與「亂」之不同而作分析。謂：狂者，正之反，謂喪失本心；亂者，定之反，本心雖未迷失，但善心轉少，喜不善事，深耽著世事，其心片刻不得專注。《俱舍論》也就狂亂之不同而作如下之解說：(1)狂而非亂者：指人狂而心不染污。(2)亂而非狂者：指人不狂而心染污。(3)亦狂亦亂者：即人狂心亦染污。(4)非狂非亂者：謂人不狂，心也不染污。

此外，《俱舍論》並述及狂人所在之處，謂欲界聖者中唯除諸佛，其餘聲聞、緣覺仍有由身內四大種之乖違所導致的心狂，諸天中欲天也有狂者。人中除北洲無罪業增上果外，其餘三洲皆有，而諸地獄因多受苦逼，故爲恒狂，然其所謂的「恒狂」則有異於上述所謂的一時性的癡狂。

狄雍（J. W. de Jong；1921～　　）

荷蘭著名佛教學者。是二十世紀西方學術界最重要的佛學書評家之一。畢業於荷蘭萊頓大學，並曾遊學於法國巴黎大學，與美國哈佛大學，早年曾任荷蘭萊頓大學教授。自1965年起，轉赴澳洲坎培拉之澳洲國立大學執教。氏能運用拉丁文、希臘文、梵文、藏文、巴利文、日文、中文等語文。其研究範圍十分廣泛，由原始佛教到大乘佛教，由南傳到北傳，由古典到現代，由東方到西方。舉凡與佛學和印度學有關的材料，皆多所涉獵。對西藏佛教的歷史和語言，尤其擅長。所撰佛學書評，尤飲譽學術界。對於西洋之佛學研究的推展，頗有貢獻。其所撰《Brief History of Buddhist Studies in Europe and America》一書，曾由我國學者霍韜晦譯爲中文，題曰《歐美佛學研究小史》（收在《世界佛學名著譯叢》㉑）。

究竟（梵、巴uttara，藏mthar-thugs-pa）

究極畢竟之意。梵語音譯鬱多羅。有二義，即(1)指窮究到物質的最後或最好之處，如《俱舍論記》卷十六云（大正41・255c）：「言究竟者，是成辨義，是終了義。」(2)盡物的邊際，如《華嚴經探玄記》卷五云（大正35・210c）：「一一皆願盡彼原際，各云究竟。」又，《勝鬘經》〈一乘章〉云（大正12・220c）：「究竟者即是無邊、不斷。」就中，「無邊」謂橫遍十方、「不斷」謂豎徹三世。

此外，《十住毗婆沙論》卷三舉出「十究竟」之說，《大乘起信論》列「究竟覺」、「非究竟覺」之二覺，《成唯識論》卷九稱五位中的第五爲究竟位，《摩訶止觀》卷一稱六即中的第六爲究竟即。

此下附錄五處經文，分別爲究竟位、究竟道、究竟覺、究竟法身、究竟一乘之用例。

◉附一：《成唯識論》卷十（摘錄）

後究竟位，其相云何？頌曰：此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。論曰：前修習位所得轉依，應知即是究竟位相。此，謂此前二轉依果，即是究竟無漏界攝。諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。界，是藏義，此中含容無邊希有大功德故。或是因義，能生五乘世出世間利樂事故。

◉附二：《大乘阿毗達磨集論》卷五（摘錄）

何等究竟道？謂依金剛喻定，一切麁重永已息故，一切繫得永已斷故，永證一切離繫得故。從此次第無間轉依，證得盡智及無生智、十無學法等。何等爲十？謂無學正見乃至無學正定、無學正解脫、無學正智。如是等法，名究竟道。

◉附三：《大乘起信論》（摘錄）

如菩薩地盡滿足方便一念相應，覺心初起心無初相，以遠離微細念故，得見心性。心性即常住名究竟覺。

◉附四：《勝鬘經》〈一乘章〉（摘錄）

涅槃界者即是如來法身，得究竟法身者則究竟一乘。

◉附五：《教行信證》〈行卷〉（摘錄）

一乘者大乘，大乘者佛乘。得一乘者得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是究竟法身。得究竟法身者則究竟一乘。

〔參考資料〕《無量壽經》卷下；《大日經》卷一〈住心品〉；《大毗婆沙論》卷三十三。

究竟離・對治離

《大乘起信論》所提有關脫離邪執的二種方式。究竟離指究竟離脫妄執。對治離宛如以藥治病，有能治、所治；而究竟離則無所治的妄執，因此也無能治的淨法。故歸於絕對平等之理。《大乘起信論》云（大正32・580b）：「究竟離妄執者，當知染法淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。」

至於對治離，則係能治所治相對，在此立場下，拂却人法二執、離脫人法二執。子璿於《起信論筆削記》卷五謂對治離係隨病設藥。如對空說有、對有說空，故未能究竟。而究竟離，則係眞理一切皆遣，直證二執「本來不可得」之境界。所以對治離符合依言眞如，究竟離符合離言眞如。

究竟一乘寶性論（梵 Mahāyānottaratantra-śāstra，藏 Theg-pachen-po rgyud bla-maḥi bstan-bcos）

四卷。北魏・勒那摩提（Ratnamati）譯。又稱《寶性分別一乘增上論》、《一乘寶性論》、《寶性論》。爲有組織地闡述如來藏思想的代表性著作，收於《大正藏》第三十一册。

全書包含〈教化〉、〈佛寶〉、〈法寶〉、〈僧寶〉、〈一切衆生有如來藏〉、〈無量煩惱所纏〉、〈爲何義說〉、〈身轉淸淨成菩提〉、〈如來功德〉、〈自然不休息佛業〉、〈校量信功德〉等十一品（梵本爲五章）。卷初並有偈頌述說各品的大綱。內容乃援引《如來藏經》、《勝鬘經》、《大乘涅槃經》、《華嚴經》、《大乘莊嚴經論》等經典，批判《般若經》的空說，論佛性的「有」。又依據十種觀點（自性、因、果、業、相應、行、時差別、遍一切處、不變、無差別）及三種意義（法身、眞如、性），闡述如來藏。並舉九種譬喩加以說明。故其論述不僅與唯識說關係密切，對了解印度如來藏說之發展，亦提供寶貴的資料。

關於本論的作者，中國傳說是堅慧（Sāramati）所作，西藏則認爲係彌勒（Maitreya）造偈，無著（Asaṅga）撰釋論。近人多支持前說。又，經錄中或謂此書乃菩提流支所譯，或謂菩提流支、勒那摩提皆有譯述，而菩提流支本則爲闕本云云。西元1931年，歐柏密勒（E. Obermiller）曾譯此論的藏文本爲英文。1950年，瓊思敦（E. H. Johnston）又出版其梵語原典。另外，宇井伯壽、中村瑞隆等人亦有相關著作問世。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第四節（摘錄）

堅慧的名字，《大唐西域記》曾提到過，並且是與德慧並提的。不過，這個堅慧恐怕是指的安慧。後來還有人認爲北涼時譯出的《入大乘論》作者堅意就是堅慧，書是北涼時譯出的，原文約在第四世紀，是世親以前的人，就不會是註釋世親著作的堅慧了。總之，堅慧的生平，還待進一步考證。

堅慧的思想鮮明地表現在《究竟一乘寶性論》裏。所謂「寶」，指佛法僧三寶；「性」，是講三寶的本質。另外，還說它所講的都是究竟的說法，所以加「最上要義」（漢譯「究竟一乘」）字樣來形容。從堅慧自己對此書的命名，表示了他所講的很究竟，很高深。

全書所講共有七句（七個主題），除「三寶」（三句）及「性」外，還有「菩提」、「功德」、「業」，而中心在「性」句上。在這句裏他提出「一切衆生皆有如來藏」這一命題。成立這一命題的理由，就是認爲一切衆生皆有法界。法界的「法」，本來指的一般事物，此處則重點指一切功德的法，拿最高標準來講是佛的功德。「界」就是因，在印度人的用法上，「界」字不僅指範圍、界限，而且有「因」（素）的意思。因此，所謂一切衆生皆有法界，因而一切衆生皆有如來藏，即無異是說一切衆生皆有佛性。

堅慧講如來藏的特點，在於把《勝鬘經》、《如來藏經》中的義理，尤其是如來藏對般若空性智關係的說法，大加發揮，並貫串到整個實踐的過程中去。在兩部經中把如來藏當作境界，既然是境界，要使它的功德顯現，就得先親證（即見到）如來藏。也就是說，有待於空性智的證知。這樣顯現出來的功德就是果。無著、世親的唯識理論，後來講得愈加繁密，堅慧則一概予以刊落，直接提出如來藏借助於空性智實現功德的說法，以此來貫通整個實踐，因而不同於無著、世親的說法。這就爲大乘理論開闢了一條新路，對晚期大乘發生了相當的影響。特別是在堅慧的《法界無差別論》裏，還以實踐的意義，用「菩提心」來代表如來藏，後來密教就直截了當地運用了他的說法。

〔參考資料〕 印順《印度佛教思想史》、《如來藏之研究》；中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘實性論研究》（《世界佛學名著譯叢》⑯）；高崎直道（等）《如來藏思想》第二章。

良价（807～869）

中國曹洞宗開祖。唐代筠州會稽（浙江會稽）人。俗姓俞。幼從師誦《般若心經》，至「無眼耳鼻舌身意」時，忽以手捫面，問曰：「我有眼耳鼻舌等，何故經言無？」其師異之，知其資稟異賦，遂令至五洩山從靈默披剃。二十一歲，至嵩山受具足戒。不久，謁南泉普願，深領玄旨。又訪潙山靈祐，參「無情說法」之話頭。然不契。遂依靈祐之指示往詣雲巖曇晟，舉前因緣有省，然猶涉疑滯。於是更歷參魯祖寶雲、南源道明等人。後於過水覩影時，豁然開悟。乃嗣雲巖之法。大中（847～859）末年，於新豐山提撕學徒，不久，移豫章（江西省）洞山普利院盛振法化。

咸通十年（869）三月朔，剃髮沐身，鳴鐘辭衆，大衆慟哭不止。師忽開目謂曰（大正51・323b）：「出家之人，心不附物，是眞修行，勞生息死，於悲何有。」遂令主事僧辦愚癡齋。由於衆心戀慕不已，乃延七日，至八日齋畢，在方丈室端坐而寂，年六十三。勅謚「悟本禪師」，世稱洞山良价或單稱洞山。嗣法弟子有雲居道膺、曹山本寂、龍牙居遁、華嚴休靜、青林師虔等二十六人。著有〈玄中銘〉、〈豐中吟〉、〈寶鏡三昧歌〉等。

◉附一：《五燈會元》卷十三〈洞山良价〉（摘錄）

首詣南泉，值馬祖諱辰修齋，泉問衆曰：來日設馬祖齋，未審馬祖還來否？衆皆無對。師出對曰：待有伴即來。泉曰：此子雖後生，甚堪雕琢。師曰：和尚莫壓良爲賤。

次參潙山，問曰：頃聞南陽忠國師有無情說法話，某甲未究其微。潙曰：闍黎莫記得麼？師曰：記得。潙曰：汝試舉一徧看。師遂舉「僧問：如何是古佛心？國師曰：牆壁瓦礫是。僧曰：牆壁瓦礫豈不是無情？國師曰：是。僧曰：還解說法否？國師曰：常說熾然，說無間歇。僧曰：某甲爲甚麼不聞？國師曰：汝自不聞，不可妨他聞者也。僧曰：未審甚麼人得聞？國師曰：諸聖得聞。僧曰：和尚還聞否？國師曰：我不聞。僧曰：和尚既不聞，爭知無情解說法？國師曰：賴我不聞，我若聞即齊於諸聖，汝即不聞我說法也。僧曰：恁麼則衆生無分去也。國師曰：我爲衆生說，不爲諸聖說。僧曰：衆生聞後如何？國師曰：即非衆生。僧曰：無情說法，據何典教？國師曰

：灼然言不該典，非君子之所談，汝豈不見《華嚴經》云：刹說衆生說三世一切說。」師舉了。溈曰：我這裏亦有，祇是罕遇其人。師曰：某甲未明，乞師指示。溈竪起拂子，曰：會麼？師曰：不會，請和尚說。溈曰：父母所生口，終不爲子說。師曰：還有與師同時慕道者否？溈曰：此去澧陵攸縣，石室相連，有雲巖道人，若能撥草瞻風，必爲子之所重。師曰：未審此人如何？溈曰：他曾問老僧，學人欲奉師去時如何？老僧對他道：直須絕滲漏始得。他道：還得不違師旨也無？老僧道：第一不得道老僧在這裏。

師遂辭溈山，徑造雲巖。舉前因緣了，便問：無情說法，甚麼人得聞？巖曰：無情得聞。師曰：和尚聞否？巖曰：我若聞，汝即不聞吾說法也。師曰：某甲爲甚麼不聞？巖竪起拂子，曰：還聞麼？師曰：不聞。巖曰：我說法汝尚不聞，豈況無情說法乎。師曰：無情說法，該何典教？巖曰：豈不見《彌陀經》云：水鳥樹林悉皆念佛念法。師於此有省，乃述偈曰：也大奇也大奇，無情說法不思議，若將耳聽終難會，眼處聞時方得知。

師問雲巖：某甲有餘習未盡。巖曰：汝曾作甚麼來。師曰：聖諦亦不爲。巖曰：還歡喜也未？師曰：歡喜則不無，如糞掃堆頭，拾得一顆明珠。師問雲巖：擬欲相見時如何？曰：問取通事舍人。師曰：見問次？曰：向汝道甚麼？

師辭雲巖，巖曰：甚麼處去？師曰：雖離和尚，未卜所止。曰：莫湖南去？師曰：無。曰：莫歸鄉去？師曰：無。曰：早晚却回。師曰：待和尚有住處即來。曰：自此一別，難得相見。師曰：難得不相見。臨行又問百年後。忽有人問：還邈得師眞否，如何祇對？巖良久曰：祇這是。師沈吟，巖曰：价闍黎承當箇事，大須審細。師猶涉疑。後因過水睹影，大悟前旨。有偈曰：切忌從他覓，迢迢與我疏，我今獨自往，處處得逢渠，渠今正是我，我今不是渠，應須恁麼會，方得契如如。他日，因供養雲巖眞次，僧問：先師道祇這是，莫便是否？師曰：是。曰：意旨如何？師曰：當時幾錯會先師意。曰：未審先師還知有也無？師曰：若不知有爭解，恁麼道若知有爭，肯恁麼道。（長慶云：旣知有，爲甚麼恁麼道。又云：養子方知父慈。）

師在泐潭見初首座，有語曰：也大奇也大奇，佛界道界不思議。師遂問曰：佛界道界即不問，祇如說佛界道界底是甚麼人？初良久無對。師曰：何不速道。初曰：爭即不得。師曰：道也未曾道，說甚麼爭即不得。初無對。師曰：佛之與道，俱是名言，何不引教？初曰：教道甚麼？師曰：得意忘言。初曰：猶將教意向心頭作病在。師曰：說佛界道界底病大小？初又無對。次日忽遷化，時稱師爲問殺首座。

价師自唐・大中末於新豐山接誘學徒，厥後盛化豫章高安之洞山，權開五位，善接三根，大闡一音，廣弘萬品，橫抽寶劍，剪諸見之稠林，妙葉弘通，截萬端之穿鑿。又得曹山深明的旨，妙唱嘉猷，道合君臣，偏正回互，由是洞上玄風，播於天下，故諸方宗匠，咸共推尊之曰曹洞宗。

師因雲巖諱日營齋，僧問：和尚於雲巖處得何指示？師曰：雖在彼中，不蒙指示。曰：旣不蒙指示，又用設齋作甚麼？師曰：爭敢違背他。曰：和尚初見南泉，爲甚麼却與雲巖設齋？師曰：我不重先師道德佛法，祇重他不爲我說破。曰：和尚爲先師設齋，還肯先師也無？師曰：半肯半不肯。曰：爲甚麼不全肯？師曰：若全肯即孤負先師也。

問：欲見和尚本來，師如何得見？師曰：年牙相似，即無阻矣。僧擬進語，師曰：不躡前蹤，別請一問。僧無對。（雲居代云：恁麼則不見和尚本來師也。僧問長慶：如何是年牙相似者？慶云：古人恁麼道，闍黎久向這裏覓箇甚麼？）

問：寒暑到來如何回避？師曰：何不向無寒暑處去。曰：如何是無寒暑處？師曰：寒時寒殺闍黎，熱時熱殺闍黎。

上堂：還有不報四恩三有者麼？衆無對。又曰：若不體此意，何超始終之患，直須心心不觸物，步步無處所，常無間斷，始得相應，直須努力，莫閑過日。

問：僧甚處來？曰：遊山來。師曰：還到頂麼？曰：到。師曰：頂上有人麼？曰：無人。師曰：恁麼則不到頂也。曰：若不到頂，爭知無人。師曰：何不且住？曰：某甲不辭住西天，有人不肯。師曰：我從來疑著這漢。

師與泰首座冬節喫果子次，乃問：有一物上拄天，下拄地，黑似漆，常在動用中，動用中收不得，且道過在甚麼處？泰曰：過在動用中。（同安顯別云：不知。）師喚侍者，掇退果棹。

問：雪峯從甚處來？曰：天台來。師曰：見智者否？曰：義存喫鐵棒有分。

僧問：如何是西來意？師曰：大似駭雞犀。

問：蛇吞蝦蟇，救則是不救則是？師曰：救則雙目不睹，不救則形影不彰。

有僧不安，要見師，師遂往。僧曰：和尚何不救取人家男女？師曰：你是甚麼人家男女？曰：某甲是大闡提人家男女。師良久，僧曰：四山相逼時如何？師曰：老僧日前也向人家屋簷下過來。曰：回互不回互？師曰：不回互。曰：教某甲向甚處去？師曰：粟畬裏去。僧噓一聲曰：珍重。便坐脫。師以拄杖敲頭三下，曰：汝祇解與麼去，不解與麼來。

因夜參不點燈，有僧出問話退後。師令侍者點燈，乃召適來問話僧出來。其僧近前，師曰：將取三兩粉來與這箇上座。其僧拂袖而退，自此省發，遂罄捨衣資設齋。得三年，後辭師，師曰：善爲。時雪峯侍立，問曰：祇如這僧辭去幾時却來？師曰：他祇知一去，不解再來。其僧歸堂，就衣鉢下坐化。峯上報師，師曰：雖然如此，猶較老僧三生在。（中略）

問僧：世間何物最苦？曰：地獄最苦。師曰：不然，在此衣線下，不明大事，是名最苦。

師與密師伯行次，指路傍院曰：裏面有人說心說性。伯曰：是誰？師曰：被師伯一問，直得去死十分。伯曰：說心說性底誰？師曰：死中得活。

問：僧名甚麼？曰：某甲。師曰：阿那箇是闍黎主人公？曰：見。祇對次。師曰：苦哉，苦哉！今時人例皆如此，祇認得驢前馬後底將爲自己，佛法平沈，此之是也。賓中主尚未分，如何辨得主中主？僧便問：如何是主中主？師曰：闍黎自道取。曰：某甲道得即是賓中主。（雲居代云：某甲道得不是賓中主。）如何是主中主？師曰：恁麼道即易，相續也大難。遂示頌曰：嗟見今時學道流，千千萬萬認門頭，恰似入京朝聖主，祇到潼關便即休。

師不安，令沙彌傳語雲居，囑曰：他或問和尚安樂否？但道雲巖路相次絕也，汝下此語須遠立，恐他打汝。沙彌領旨去傳語，聲未絕，早被雲居打一棒，沙彌無語。（同安顯代云：恁麼則雲巖一枝不墜也。雲居錫云：上座且道雲巖路絕不絕。崇壽稠云：古人打此一棒，意作麼生？）

師將圓寂，謂衆曰：吾有閑名在世，誰人爲吾除得，衆皆無對。時沙彌出曰：請和尚法號，師曰：吾閑名已謝。（石霜云：無人得他肯。雲居云：若有閑名，非吾先師。曹山云：從古至今，無人辨得。疏山云：龍有出水之機，無人辨得。）

僧問：和尚違和，還有不病者也無？師曰：有。曰：不病者還看和尚否？師曰：老僧看他有分。曰：未審和尚如何看他？師曰：老僧看時，不見有病。師乃問僧：離此殼漏子，向甚麼處與吾相見。僧無對。師示頌曰：學者恒沙無一悟，過在尋他舌頭路，欲得忘形泯蹤跡，努力慇懃空裏步。乃命剃髮澡身披衣，聲鐘辭衆，儼然坐化。時大衆號慟，移晷不止，師忽開目謂衆曰：出家人心不附物，是眞修行，勞生惜死，哀悲何益？復令主事辦愚癡齋，衆猶慕戀不已。延七日，食具方備，師亦隨衆齋畢，乃曰：僧家無事，大率臨行之際，勿須喧

動，遂歸丈室，端坐長往，當咸通十年三月，壽六十三，臘四十二。諡「悟本禪師」，塔曰慧覺。

◉附二：良价〈五位君臣頌〉

(1)正中偏　三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。

(2)偏中正　失曉老婆逢古鏡，分明覿面別無眞，休更迷頭猶認影。

(3)正中來　無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。

(4)偏中至　兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有冲天志。

(5)兼中到　不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。

◉附三：良价〈功勛五位頌〉

(1)聖主由來法帝堯，御人以禮曲龍腰。有時鬧市頭邊過，到處文明賀聖朝。（此是「君向臣不共」，是指「正中偏」。）

(2)淨洗濃粧爲阿誰，子規聲裏勸人歸，百花落盡啼無盡，更向亂峯深處啼。（此是「臣奉君一色」，是指「偏中正」。）

(3)枯木花開劫外春，倒騎玉象趁麒麟。而今高隱千峯外，月皎風清好日辰。（此是「君視臣功」，是指「正中來」。）

(4)衆生諸佛不相侵，山自高兮水自深。萬別千差明底事，鷓鴣啼處百花新。（此是「臣向君共功」，是指「偏中至」。）

(5)頭角纔生已不堪，擬心求佛好羞慚。迢迢空劫無人識，肯向南詢五十三。（此是「君向臣功功」，是指「兼中到」。）

◉附四：良价〈寶鏡三昧歌〉

如是之法，佛祖密付。汝今得之，宜善保護。銀盌盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。意不在言，來機亦赴。動成窠臼，差落顧佇。背觸俱非，如大火聚。但形文彩，即屬染汚。夜半正明，天曉不露。爲物作則，用拔諸苦。雖非有爲，不是無語。如臨寶鏡，形影相覩。汝不是渠，渠正是汝。如世嬰兒，五相完具。不去不來，不起不住。婆婆和和，有句無句。終不得物，語未正故。重離六爻，偏正回互。疊而爲三，變盡成五。如荎草味，如金剛杵。正中妙挾，敲唱雙擧。通宗通途，挾帶挾路。錯然則吉，不可犯忤。天眞而妙，不屬迷悟。因緣時節，寂然昭著。細入無間，大絕方所。毫忽之差，不應律呂。今有頓漸，緣立宗趣。宗趣分矣，即是規矩。宗通趣極，眞常流注。外寂中搖，繫駒伏鼠。先聖悲之，爲法檀度。隨其顚倒，以緇爲素。顚倒想滅，肯心自許。要合古轍，請觀前古。佛道垂成，十劫觀樹。如虎之缺，如馬之馵。以有下劣，寶几珍御。以有驚異，黧奴白牯。羿以巧力，射中百步。箭鋒相値，巧力何預。木人方歌，石女起舞。非情識到，寧容思慮。臣奉於君，子順於父。不順非孝，不奉非輔。潛行密用，如愚若魯。但能相續，名主中主。

〔參考資料〕《瑞州洞山良价禪師語錄》；《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十五；《武溪集》卷九〈筠州洞山普利禪院傳法記〉；《祖堂集》卷六；阿部肇一著·關世謙譯《中國禪宗史》；宇井伯壽《禪宗史研究(三)》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

良佐

日本臨濟宗夢窗派僧。生卒年不詳。俗姓藤原。字汝霖。遠江國（靜岡縣）高園人。出家後，先隨一山派禪僧研學，被命名爲良佐。應安元年（1368），與絕海中津相伴入明，於蘇州承天寺任書記，復於鍾山點校《大藏經》。嘗應明太祖之招，與絕海同赴英武樓謁帝。奏答熊野三山之事，二人並與帝作詩相唱和。

永和二年（1376），與絕海相偕返日本，並奉將軍足利義滿之命，爲春屋妙葩之法嗣。遂將法諱改爲夢窗派諱系的「妙」及「周」，故又稱妙佐或周佐。康曆二年（1380），住播磨國（兵庫縣）法雲寺，後移住覺雄山寶幢寺，並於該寺示寂。著有《高園集》。

〔參考資料〕《延寶傳燈錄》卷二十六；《扶桑禪林僧寶傳》卷十；《本朝高僧傳》卷三十七。

良忍（1073～1132）

日本融通念佛宗之祖。俗姓秦。號光靜（乘）房。尾張國（愛知縣）知多郡人。應德元年（1084），隨比叡山檀那院良賀出家，修天台教學；三年，依園城寺禪仁受戒。寬治七年（1093）就仁和寺永意受兩部灌頂，任比叡山東塔常行三昧堂堂僧。嘉保元年（1094）隱居於大原，隨勝林院寬誓、尋宴習聲明，遂成一家之學，後人乃以師為天台聲明中興之祖。

天仁二年（1109），於大原創建來迎院、淨蓮華院，以弘揚聲明與念佛。永久五年（1117）五月，因阿彌陀佛之示現而感悟，遂提倡融通念佛。天治元年（1124），於宮中舉行融通念佛會。大治二年（1127）之後，巡遊四天王寺、觀心寺、高野山等處，後住攝津平野修樂寺（大念佛寺）弘揚念佛。天承二年二月示寂，享年六十。安永二年（1773）十月，被追謚為「聖應大師」。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第二十四章（摘錄）

自從慈覺大師傳入五台山的念佛法門，大力推行常行三昧以後，淨土教逐漸興盛起來。由於良忍上人的出世遂創立了融通念佛宗。良忍上人原來對慈覺大師的常行三昧（一心念佛）一派是大概深有所得的；當他以圓朗絕妙的聲音高唱佛號、勸化道俗的時候，聽者無不喜泪哽咽，自願加入他的融通念佛會。因此，良忍上人不僅是融通念佛宗的開山祖師，而且是中興日本聲明業的人，至今談聲明者，皆以他為先師。

良忍上人，（中略）二十三歲退隱大原，建立來迎院居住，每日專門唱念佛號六萬遍，苦行精進，專心思念西方彌陀的淨土，誦讀《阿彌陀經》。其音清亮，極盡梵唄（即梵歌，頌佛曲）之妙。這種聲明業從慈覺大師開始，四傳到慈慧僧正，中間經過源信、覺超、懷空、寬誓，然後才到良忍上人。據傳說，良忍上人二十餘年間常坐不臥，在祈念中度過日月，漸漸積累了正助的功德，長久五年（1044）五月十五日，在念佛三昧中親自見到了阿彌陀佛，受到了融通念佛的教誨，其語曰：「一人一切人，一切人一人，一行一切行，一切行一行，是名他力往生。」

這實是融通念佛宗的起源，稱之為彌陀直授的法門。就是說，在良忍上人以前的念佛門還沒有理解念佛之理，他登上睿山以後，根據《法華經》的圓理乃至《華嚴經》的教理，才得到這樣深刻的理解。說日本的他力門的教派，是由此發源的也無不可。良忍在天治元年（1124）帶著勸進帳（化緣簿）進入京師，初次侍奉鳥羽上皇，並請公卿百官加入融通念佛會。他還周遊諸地進行化教，在攝津的住吉開了大念佛寺，大力勸導遠近民衆。

〔參考資料〕《融通念佛緣起》；《聲明源流記》；《元亨釋書》卷十一、卷二十九；《兩祖師繪詞傳》；《融通念佛宗三祖略傳》。

良定（1552～1639）

日本淨土宗僧。磐城（福島縣）人，諱袋中，號辨蓮社或入觀。七歲時在故鄉能滿寺，師事其叔良要，十四歲落髮受戒。後來遊學於矢目如來寺、山崎專稱寺、大澤圓通寺，以及叡山的來迎院等處。並曾至足利學校，擔任儒學及《楞嚴經》、《碧巖錄》等禪籍之講席。二十九歲返回故里，駐錫成德寺。

慶長四年（1599）應岩城太守之請，開創菩提院，作為稱名念佛的道場。慶長八年有入明之志，然因故未能前往，乃轉赴琉球，而深受國主禮遇。居桂林寺，弘大教化。十一年返國後，歷住筑紫善導寺、山崎大念寺、橋本西遊寺等地，並於京都創建法林寺。元和五年（1619），往返於洛北冰室山之庵與東山菊谷的小庵之間。後將菊谷的小庵移至大佛殿旁，稱為袋中庵。寬永十九年圓寂，享年八十八歲。

師著述甚豐，有《立宗論記》、《大原端書》、《梵漢字》、《血脈論》、《琉球神道記》、《天竺往生記抄》、《臨終要決抄》、《神道集略抄》等書行世。

〔參考資料〕《袋中上人傳》；《淨土傳燈總系譜》卷上；《續日本高僧傳》卷二；《東亞佛教概說》第五章（《世界佛學名著譯叢》56）。

良忠（1199～1287）

日本淨土宗第三祖。俗姓藤原。號然阿。石見國（島根縣）那賀郡三隅庄人。建曆元年（1211），從學於出雲國（島根縣）鰐淵寺信暹。建保二年（1214）出家受戒。後隨圓信、信暹究天台、俱舍，從密藏受眞言大法。未幾遊南都，就勝願院良遍學法相及諸家章疏。又訪榮朝、道元等人問禪要，再從泉涌寺俊芿習律。

貞永元年（1232）回鄉，於多陀寺修不斷念佛。嘉禎二年（1236），訪筑後國（福岡縣）上妻天福寺辨長，受淨土祕要。後歷遊諸國，致力於傳教與著述。嘗蒙後嵯峨上皇敕召，進講淨土三部經，賜號「香衣上人」。復受後宇多天皇召見，於宮中講宗要，並授命戒師，賜以紫衣。弘安十年示寂，享年八十九。永仁元年（1293），敕諡「記主禪師」。

師繼鎮西派開祖辨長正統，大成淨土宗教學。復於關東開創多所寺院，宗風大盛。門人頗多，其中由良曉（白旗流）、性心（藤田流）、尊觀（名越流）、道光（三條流）、禮阿（一條流）、慈心（木幡流）所創之門流，稱爲記主門下六流。著作頗豐，有《選擇傳弘決疑鈔》五卷、《徹選擇抄》二卷、《淨土宗要集》五卷、《觀經四帖疏傳通記》十五卷、《淨土大意鈔》一卷等。

〔參考資料〕《然阿上人傳》；《授手印決答受決鈔》卷一；《淨土三國佛祖傳集》卷下；《淨土血脈論》卷下；《東國高僧傳》卷九。

良尊（1279～1349）

日本融通念佛宗中興之祖。俗姓淸原。號法明房。河內國（大阪府）深江人。二十五歲登高野山，就千手院谷眞福院俊賢薙髮。次受兩部灌頂、學密教奧旨。復登比叡山，習天台教觀及諸家教行。後悟出離要道，乃專事念佛三昧。

元亨元年（1321），蒙石淸水八幡之靈告，繼承融通念佛宗開祖良忍之法脈及靈寶，止住攝津杭全（今之平野）大念佛寺弘揚宗風，遠近道俗一時雲集，乃大興堂宇。後於播磨、和泉布教。時，後醍醐天皇欽其德風，嘗迎師入宮，天皇、皇后及百官皆從師日課念佛。貞和四年（1348）隱居攝津喜連。五年六月示寂，享年七十一。

〔參考資料〕《融通念佛宗三祖略傳》；《兩祖師繪詞傳》；《融通大念佛寺記》。

良源（912～985）

日本天台宗僧。俗姓木津。近江國（滋賀縣）淺井郡岳本鄉人。延長元年（923）師事理仙。六年，拜尊意登壇受戒。不久，從喜慶、滿賀、相應、覺慧、雲晴等，究顯密二教。

承平七年（937），師參加南都維摩會。於會中駁倒南京（奈良）俊才義昭。天慶年間（938～946），就覺慧受三部大法及諸尊瑜伽護摩祕法。天曆三年（949）受傳法灌頂。四年任東宮護持僧。應和三年（963）八月，於應和宗論會中，論破東大寺法藏而聞名於世。其後歷任內供奉十禪師、權律師、天台座主、大僧正等職。師於天台座主任內，曾重建因火災而燒毀的堂塔，並力圖振興教學，因此被尊爲叡山中興之祖。

永觀三年，於口念阿彌陀佛，心觀實相中示寂，享年七十四。全身塔於橫川良岑。寬和三年（987）追諡「慈惠大師」。世稱元三大師、御廟大師、角大師、降魔大師。門下頗多，其中，源信、覺運、尋禪、覺超四人，時稱四哲。著有《極樂淨土九品往生義》一卷、《止觀微旨掌中譜》一卷、《名別義通私記》一

卷等。此外，在天台宗裡，尊稱師與江戶初期的天海僧正（慈眼大師）爲「兩大師」。

〔參考資料〕《慈惠大僧正傳》；《慈惠大師傳》；《天台座主記》。

良遍（1194～1252）

日本法相宗僧。俗姓藤原。字信願，號蓮阿。世稱生駒僧都、蓮阿菩薩。京都人。幼入興福寺勝願院出家，從光明院覺遍學法相教學，又廣遊諸寺，究各宗深義，尤精因明（論理學）。

寬喜二年（1230），任維摩會講師及法印權大僧都。其後就覺盛受無願戒，致力於戒律的復興。復修念佛，研究禪要。仁治二年（1241）遁世，住生駒山大聖竹林寺、白毫寺、東大寺知足院，並以之爲戒律道場。建長四年八月於竹林寺示寂，享年五十九。門下有覺澄、密嚴、宗性、圓照、賢恩等人。著書甚多，有《通受比丘文理鈔》一卷、《眞心要決》三卷、《因明大疏私抄》九卷、《觀心覺夢鈔》三卷、《法相二卷鈔》二卷等書。

〔參考資料〕《良遍律師行狀》；《淨土源流章》；《蓮阿菩薩傳》；《本朝高僧傳》卷六十。

良寬（1758～1831）

日本曹洞宗僧。俗姓山本。字曲，號大愚。越後國（新潟縣）三島郡出雲崎人。安永三年（1774），入同國尼瀨光照寺，隨玄乘破了剃髮受戒。七年，從備中國（岡山縣）玉島圓通寺國仙窮究曹洞宗旨，並嗣其法。其後遊歷諸國。寬政九年（1797），於長岡國上山結五合庵，後於山下乙字祠畔庵居。晚年移居島崎村木村別齋之別莊。天保二年示寂，享年七十四。

師平生寡欲恬淡，超然於毀譽褒貶。常以翰墨作佛事。其詩作存有三隱布袋之遺韻，和歌帶萬葉風格，書風亦頗富雅趣，爲世人所賞玩。著有《詩歌集》一卷。

〔參考資料〕《大日本佛教全書》卷一四八；《沙門良寬全傳》；《大愚良寬》；《近世禪林言行錄》；《良寬禪師奇話》；《良寬上人御遷化諸事留帳》。

良曉（1251～1328）

日本淨土宗鎭西派白旗流之祖。俗姓藤原。字寂惠，號智慧光。石見國（島根縣）那賀郡三隅庄人。文永六年（1269），從比叡山東塔南谷極樂房仙曉出家受戒。翌年，赴鎌倉光明寺訪兄長良忠，並師事之。弘安九年（1286），受宗戒兩脈。翌年良忠示寂，師乃繼任光明寺第二世住持。延慶三年（1310），僑居甲斐遲澤草庵從事著述。

正和二年（1313），師任下總國稱名寺開山。復於相模國（神奈川縣）芝名開創淨樂寺，又任武藏國鵜木光明寺第三世住持。嘉曆三年示寂，享年七十八。因中年住鎌倉坂下，晚年居相模國白旗鄉，故其門流稱爲白旗流（爲鎭西六流之一，且爲其正統），或稱坂下義。

師與名越流之祖尊觀同爲良忠門下，相對於尊觀所倡導的一念業成義，良曉則提倡隨機不定，並著《淨土述聞鈔》一卷。此外，著有《選擇傳弘決疑鈔見聞》五卷、《淨土述聞制文》一卷、《東宗要見聞》五卷、《往生禮讚見聞》等。門下有定慧、蓮勝、慧光等數十人。

〔參考資料〕《淨土述聞口決鈔》卷上；《十六箇條疑問答見聞》卷一；《淨土血脈論》卷下；《淨土傳燈總系譜》卷上；《淨統略讚》；《新撰往生傳》卷一；《鎌倉光明寺志》；《淨土宗史》；《蓮門類聚經籍錄》；《館林善導寺志》。

良辨（689～773）

日本華嚴宗第二祖。或作朗辨。近江（滋賀縣）人，一說相模（神奈川縣）人。俗姓漆部（一說百濟）。相傳二歲時爲鷲所捉，置南都春日神祠前，義淵見而收養。稍長出家，一面服侍義淵，一面學習法相宗義。後於奈良東山建一小堂，安置自刻的執金剛神，日夜精勤修行。時人稱之爲金鐘行者或金鷲行者。聖武

天皇聞其德風，勅建一宇，賜號金鐘寺（後改稱羂索院）。

師立志弘通華嚴。天平十二年（740）於金鐘寺大開講筵，邀請新羅僧審祥講《華嚴》。其後，參與東大寺之創建工程。天平勝寶四年（752）任東大寺別當，司寺務，兼掌法務。其官職從僧都升到僧正。寶龜四年圓寂，享年八十五。弟子有道鏡、鏡忍、實忠等人。

〔參考資料〕《續日本紀》卷十八、卷十九、卷二十三、卷三十二；《本朝高僧傳》卷四。

見

在佛典之中，「見」之一詞，是從梵文的多種不同詞彙（如darśana、anupaśyati、paśyati、dṛṣṭi、parijñāna、abhiniveśa、vyakta等詞）所翻譯而來的。此外，中國人所撰的佛教著述，對該詞也有若干新詮釋。因此，該詞之意義甚爲紛歧。茲依各種佛書所載，分別簡釋如次：

(1)見的作用。有關其梵語，《中論》卷三作darśana，卷二十四作anupaśyati，《瑜伽論》卷十六作paśyati。

(2)知見的略稱。指正確的認識。《中論》卷二十四之梵語作paśyati。

(3)體驗。如《灌頂經》卷十二、《四教儀註》卷下所載。

(4)觀照的作用，照見。見《四教儀註》卷中。

(5)顯露、不隱蔽。如《頓悟要門》卷十一所載。

(6)見解、思想、想法、意見、看法。梵語爲dṛṣṭi。如《正法眼藏》〈辨道話〉、〈佛性〉中所載。

(7)與「淨見」同義。梵dṛṣṭi，巴diṭṭhi。諸法中具有出離義之善法，以及揀擇、極揀擇、通達、審察、聰叡、覺、明、慧與毗鉢舍那之義者，即是「見」。如《集異門論》卷二所載。

(8)意志推動外境的作用。如《大乘起信論》所載。

(9)了知苦之本性是空，遍知苦諦，見苦。《中論》中之梵語作parijñāna或parijñā。

(10)指錯誤的見解，錯誤的想法，邪見，不正確的見解，或在形而上學方面的錯誤見解，六十二見等。《中論》卷十三之梵語作dṛṣṭi。《瑜伽師地論》卷八十九云（大正30・803a）：「妄觀諸行爲我、我所。或分別起，或是俱生。說名爲見。」

(11)《寶性論》中所謂的偏見。梵語爲abhiniveśa。

(12)指以欲心看異性，或指見異性所產生的美感。《理趣經》中之梵語爲dṛṣṭi。

(13)惡見；錯誤的見解。有身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見等五見。《集異門論》卷八之梵語爲dṛṣṭi。

(14)「見道」的略稱。

(15)與「見惑」相同。如《四教儀註》中所載。

(16)印度數論學派之「見」，爲顯現之義。此顯現義之梵語，在《佛所行讚》卷三作vyakta，在《俱舍論》卷十九作dṛṣṭi。

◉附一：《發智論》卷七（摘錄）

云何爲見？答：眼根，五見，世俗正見，學無學見。

◉附二：《大毗婆沙論》卷一四五（摘錄）

問：何故名見？見是何義？答：由四緣故名見。㈠能觀故，㈡推決故，㈢堅執故，㈣深入所緣故。能觀故者：謂見自性。問：邪見，顚倒見，彼何所觀？答：是故說見自性。謂雖邪顚倒見；而是見慧自性；故說能觀。如人隨有所見，即名能觀。非如盲者。推決故者：謂能推求決定。問：一刹那頃，如何推求？答：性猛利故；說名推求。堅執故者：謂諸見趣，僻執堅牢。非聖道力，無由令捨。深入所緣者：謂於境猛入，如針墮泥。有說：由二緣故名見。㈠照了性故，㈡推度性故。有說：由三

緣故名見。(一)有見相故，(二)成見事故，(三)於境無礙故。有說：由三緣故名見。(一)意樂故，(二)執著故，(三)推決故。有說：由三緣故名見。(一)意樂故，(二)加行故，(三)無智故。意樂故者：謂意樂壞者。加行故者：謂加行壞者。無智故者：謂俱壞者。復次意樂故者：謂修定者。加行故者：謂尋思者。無智故者：謂隨聞者。

◉附三：〈五見〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

五見（梵pañca dṛṣṭayaḥ，藏lta-ba-lṅa），指五種不正確的見解。即：薩迦耶見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見。亦即將根本煩惱中的惡見（此在唯識宗係指六煩惱中的惡見，在俱舍家則謂六隨眠中的見隨眠）開為五種。又稱五染汚見、五僻見、五利使。茲略釋如次：

(1)薩迦耶見（satkāya-dṛṣṭi）：即身見，謂於五陰中，妄計有身，强立主宰，恒起我見，執我我所。此見在小乘經部謂為壞身見或虛偽身見；在有部謂為有身見；大乘唯識則謂為移轉身見，即我見。雖名我見，但其意較狹，不攝我所見，而薩迦耶見則廣攝我、我所二見。《成唯識論》卷六云（大正31・31c）：「薩迦耶見，謂於五取蘊執我我所，一切見趣所依為業。」執五蘊和合之依身為常一者，即名我見。堅執附屬於所執之身的僮僕、器具等亦為我所有者，即名我所見。以此我見為所依之根本，得生以下諸見。

(2)邊執見（antagrāha-dṛṣṭi）：又作邊見，對於上述我見所執的五取蘊，但執「斷無」一邊，或但執「常有」一邊，即名邊執見。《俱舍論》卷十九云（大正29・100a）：「於所執我我所事，執斷執常，名邊執見，以妄執取斷常邊故。」在小乘，唯斷唯常名邊。若在大乘，邊有多義，一者邊側之義，即障處中行（緣起智），違背不斷不常之中道。二者邊鄙之義，即違反殊勝之正見。三者後邊之義，即於我見之後，執我之斷常者，如《成唯識論述記》卷五（本）云（大正43・395b）：「我所及邊見，依我見後生。」同書卷六（末）又云，此見攝六十二見中的四十七見，即常見有四遍常論、一分常論，開為四十見，斷見有七斷滅論，合四十七見。

(3)邪見（mithyā-dṛṣṭi）：指撥無因果之見。《俱舍論》卷十九云（大正29・100a）：「於實有體苦等諦中，起見撥無名為邪見。一切妄見皆顛倒轉，並應名邪。而但撥無名邪見者，以過甚故，如說臭酥、惡執惡等。此唯損減，餘增益故。」按，凡一切顛倒之見，皆當名為邪見。然今以邪見為撥無因果之見者，乃依俱舍家之說，即唯損減之妄見名邪見，增益之妄見為餘諸見所攝。

(4)見取見（dṛṣṭi paramarśa）：具稱見等取見，略稱見取。指執取劣法之身見、邊見、邪見及其餘非見等，而妄計為最勝者。《俱舍論》卷十九云（大正29・100a）：「於劣謂勝，名為見取。有漏名劣，聖所斷故。執劣為勝，總名見取，理實應立見等取名，略去等言，但名見取。」此謂不僅執身、邊、邪三見為勝法，且執其餘非見之法為勝法，故具名應云見等取見，略名見取，此乃俱舍家之說。而唯識家則主張所取應局限於身等三見及所依之五蘊，不通於其他一切非見。

(5)戒禁取見（śīla-vrata-parāmarśa）：具稱戒禁等取見，略稱戒禁取。指就「戒禁」所起的謬見，即於非戒之中，謬以為戒，强執勝妙，希取進行。《俱舍論》卷十九云（大正29・100a）：「於非因道謂因道見，一切總說名戒禁取，如大自在生主，或餘非世間因妄起因，執投水火等種種邪行，非生天因妄起因，執唯受持戒禁數相應智等，非解脫道，妄起道執，理實應立戒禁等取名，略去等言，但名戒禁取。」小乘俱舍主張見等取等取非見一切法，戒禁等取也等取非戒禁的一切法。而唯識家則以為戒禁等取但取五蘊，不取其餘非戒禁之法。

以上五見，均以惡慧為體，其體無別，故唯識家合之為惡見，為心所之一。而俱舍家則

將它攝於慧心所中，並不別立。又，此五見乃迷四諦之理而起，爲惑性之猛利者，相對於「貪、瞋、癡、慢、疑」等五鈍使，而稱五利使。

◉附四：印順《中觀論頌講記》〈觀邪見品〉（摘錄）

正觀緣起，即能遠離戲論，這是般若大慧的妙用。前品已明正觀緣起，這品就再辨正觀所遠離的。一般聲聞學者，也說觀緣起，常見、斷見、邪因、無因等即能遠離，才能入於還滅。但他們，每遣邪見而存緣起的實有。不知觀緣起的所以能離邪見。就因爲是性空的。性空，在勝義諦中，當然離一切戲論；就是在性空的緣起中，也能遠離。眞能離一切戲論，那必然是悟入緣起的空性了。阿含經說：何等是老死？誰老死？龍樹解釋爲：何等是老死，顯法空；誰老死，顯我空。徧觀十二支，一一支無不是顯示我空、法空的。所以在緣起觀中，邪見也是空無自性所離的。《十二門論》〈觀作者品〉，敍述裸形迦葉問佛：苦是自作否？他作否？共作否？無因作否？佛一概說不是。一分聲聞學者，以爲種種原因說不是；龍樹菩薩說：這就是顯示一切法空。所以，這不是大小乘的差別，是一分有所得的聲聞學者，與性空者解說的差別。他們以有的遣除無的，離去無的，結歸於實有，是他空派。以爲空是無其所無，而不即緣起是空的。性空者即緣有以除自性，自性無而歸於空，是自空派。所以，本品觀邪見，即是《阿含經》的要題，也就是性空者的依據。衆生有自性見，就著我著法，著我起我見，著法起法見。尤其有學問的，分別推求，起更多的分別見。諸見中，以我我所見爲生死根本。正觀緣起的時候，即以無此我見爲觀門。無我即無我所的，所以徧觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。一分學者，聽說無我，就以爲離我有法，而執我空法有了。聽說所取非有，就以爲所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。放此取彼，如獼猴的捨一枝取一枝，終不能見諸法眞相。因此，唯有闡發一切法空，使心無所住，然後集中於一點，突破我我所見的自性蒙蔽，才不會捨一執一，也才能眞悟諸法的實相。本品所破邪見，以我見的各種形式爲主：若破我見，即一切見跟著不起了。佛破邪見，以當時印度爲對象的。他們的執見雖多，總不出十四不可記或六十二見，重心即不解無我而起的諸見。雖是宗派的分別我見、法見，然以觀門觀破此種自我的自性見，也就能破一切衆生所共的自性見了。如來破見時，說這不是，說那也不是，顯示這一切是世間戲論，也就是顯示法空。佛爲適應當時的時代，破這種種邪見；現時代下的各種不同的邪見，假使知道他的病根所在，也同樣可以緣起無我觀破斥的。

邪見有通有別：凡是不正見，都可叫做邪見，這約通說。邪見是戲論的別名；根本的，分別的我見、法見，蒙蔽障礙眞知灼見，不能見到諸法實相，不論是外道、凡夫，就是佛弟子，有了這種見，就是邪見。經說二乘人是眇目，即說他所見的不正。所以《涅槃經》說：「若以聲聞心言布施不可得，是名邪見。」平常說：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，此五見中的邪見，是特殊的，也就是約別義說的。這邪見，指不信三寶、四諦，否認因果罪福，否認輪迴及解脫等，是外道所起的不正見。本品說的邪見，主要的是我見、邊見，就是以自我見爲根本，引發或斷或常的邊執見。破除以自我爲中心的我見，即明我空。破除了執實有所起的斷、常見，就是法空。我法的邪見遠離了，就是涅槃。〈涅槃品〉中說：「諸法不可得，滅一切戲論，無入亦無處。」本論開端說：「能說是因緣，善滅諸戲論。」就是觀八不的因緣，離常斷一異……的戲論，體現空性，正見諸法無我，便得入於寂靜涅槃。這在大小乘都是一樣的，所以把此二品，局判爲小乘，實在不對！

見佛

指見佛身或悟佛法。大多依念佛三昧或佛力加被所感得。見佛有：現在見佛、未來見佛、平生見佛、臨終見佛。一般而言，見佛雖指感見佛的色身，然領悟佛心，領悟佛法，也可名爲見佛。見佛者必滅罪生善，證得妙果。

此下列擧載於諸經論中之各種見佛：

(1)完全仰仗佛的加被力而見佛者，如《觀無量壽經》所謂第七華座觀，韋提希見到住立於空中的彌陀佛。

(2)以觀念見佛，如同經所說之第九觀（大正12・343b）：「當憶想令心明見。見此事者，即見十方一切諸佛，以見諸佛故，名念佛三昧。作是觀者，名觀一切佛身。」

(3)以稱念見佛，如《大方等大集經》卷四十三〈日藏分念佛三昧品〉所說（大正13・285c）：「至心念佛乃至見佛，小念見小，大念見大，乃至無量念者見佛色身無量無邊。」

(4)以得悟佛法爲見佛者，如《大智度論》卷十八謂（大正25・190b）：「如是尊妙人，則能見般若，如虛空無染，無戲無文字，若能如是觀，是即爲見佛。」同書卷十一（大正25・137a）：「佛常說若人以智慧眼觀佛法身，則爲見佛中最。」又（大正25・137a）：「觀諸法空，是爲見佛法身、得眞供養，供養中最。」

此上所述，大多爲現生平生見佛。此外，尚有：

(5)臨終見佛者，此如善導《觀念法門》所說見佛增上緣中之九品往生者，因稱念之行，臨終蒙佛接引。

(6)往生佛土而見佛的未來見佛，如《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉所云（大正26・43b）：「信心清淨者，華開則見佛。」以及《淨土論》（大正26・232b）：「即見彼佛未證淨心菩薩畢竟得平等法身」等等。

另如《般舟三昧經》（大正13・899b）：「佛言：菩薩聞佛名字欲得見者，常念其方即得見之。譬如比丘觀死人骨，著前觀之有青時，有白時，有赤時，有黑時，其色無有持來者，是意所想耳。菩薩如是持佛威神力於三昧中立自在，欲見何方佛即得見。何以故？持佛力、三昧力、本功德力，用是三事故得見。」舊譯《華嚴經》卷七（大正9・437b）：「念佛三昧必見佛，命終之後生佛前，見彼臨終勸念佛。」又如《首楞嚴經》卷五勢至圓通之文所說（大正19・128b）：「若衆生心憶佛、念佛，現前當來必定見佛，去佛不遠。」其本意雖是觀念念佛，但也有口稱、憶念之意。

見明（1206～1289）

高麗僧。慶尚北道章山郡人。俗姓金。字晦然或一然。九歲至海陽無量寺參學，十四歲，從陳田大雄剃度出家、受具足戒。二十二歲及第選佛場上科。高宗二十四年（1237），住包山無住寺，一日豁然開悟，受「三重大師」號。三十六年出主南海定林寺。元宗二年（1261），於京師創立禪月社；五年移居雲海寺。其後，又於包山涌泉寺創建佛日社，弘揚禪教。十四年，奉勅住雲門寺，並受國師、國尊者等號。晚年住麟角寺，宣揚道義家風。忠烈王十五年七月八日示寂，世壽八十四，法臘七十一。其著述有《普覺國師語錄》二卷、《偈頌雜著》三卷、《重編曹洞五位》二卷、《祖庭事苑》三十卷、《三國遺事》五卷等百餘卷行於世。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈高麗國義興花山曹溪宗麟角寺迦智山下普覺國尊碑并序〉；《高麗史》卷二十九；《朝鮮佛教通史》下編；《朝鮮禪教史》。

見惑（梵 darsana-mārga-prahātavyānuśaya，藏 mthoṅ-basspaṅ-bar bya-baḥi phra-rgyas）

見道所斷的惑。又名見煩惱、見障或見一處住地。「修惑」的對稱。即見道時所斷的煩惱。此見惑有十種，即身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見、貪、瞋、癡、慢、疑。其中前五見是見之性，故稱五利使，後五見非見之性，故稱五鈍使。如《俱舍論》卷十九所說

即是。

但於見道觀三界之各四諦，其所斷各有不同，故共成八十八使。稱之爲八十八使見惑。即於欲界苦諦所斷有五利五鈍等十使。集諦及滅諦所斷各有七使，即五利使中的身見、邊見及戒禁取見除外。道諦所斷有八使，即五利使中的身見、邊見除外。欲界四諦所斷共計三十二使。色界及無色界皆無瞋，故各減一，即苦有九，集有六，滅有六，道有七，各界斷二十八使，故色、無色二界共斷五十六使，三界共計斷八十八使。如《俱舍論》卷十九云（大正29・99c）：「於此所辯九十八中，八十八見所斷，忍所害故。十隨眠修所斷，智所害故。」

十使中，五見及疑等六使只由見道所斷，其餘的貪瞋癡慢四使則見、修二道都可斷。故《俱舍論光記》卷十九云（大正41・293b）：「身、邊二見，麁果處起唯在一部（苦諦）。戒禁取果處起者見苦所斷。非果處起，但總相緣不推因果見道所斷。故通二部。邪見、見取、疑，前一後一緣四諦故，中一見取若果因處起者見苦集所斷。若總相緣不推因果是見滅道斷。此三并非迷事起，非修道斷。貪、瞋、慢三，若緣四諦所斷起者通四諦斷。若迷事起者修道所斷。以此貪等行麁非細，不推理故，非親迷理。無明若與五見、疑相應，及與緣彼四諦所斷貪等相應，并獨頭者四諦所斷。若與迷事貪等相應修道斷。故貪等四各通五部。」

此謂五見及疑是親緣惑，是親迷於理而起，故僅爲見道所斷，貪瞋慢是重緣惑，雖不是親迷於理的煩惱，但緣見道所斷的五見疑等而起，故也爲見道所斷，無明與親重兩緣惑相應而起，或親迷於理而起，故也稱爲見道所斷。

唯識大乘將惑分爲分別、俱生二種。若由所謂邪師邪教等外緣力分別而起，稱爲分別起；若恆與身俱，不待分別，任運而轉，則稱爲俱生起。如《成唯識論》卷六云（大正31・32a）：「十煩惱中，六通俱生及分別起。任運思察，俱得生故。疑後三見唯分別起。要由惡友或邪教力，自審思察方得生故。」又云（大正31・33a）：「此十煩惱何所斷耶？非非所斷，彼非染故。分別起者唯見所斷，麁易斷故。若俱生者唯修所斷，細難斷故。」此明十煩惱中除邪見、見取見、戒禁取見及疑等四者，其餘的身見、邊見等六者通於俱生及分別，且通爲見、修二道之所斷，此與《俱舍論》所說稍有差異。

又，《成唯識論》卷六云（大正31・33a）：「見所斷十實俱頓斷，以眞見道總緣諦故。然迷諦相有總有別，總謂十種皆迷四諦。苦集是彼因依處故，滅道是彼怖畏處故。別謂別迷四諦相起。二唯迷苦，八通迷四。」《成唯識論了義燈》卷五（末）則就此總別之說，分爲四句加以詳釋。或謂唯識家於論見道時與俱舍家不同，故說斷惑時也自有差別。此外，《摩訶止觀》卷五（下）將見惑分爲四類，即單四見、複四見、具色四見、無言說；且約有無而詳辯其相。

〔參考資料〕《雜阿毗曇心論》卷四；《瑜伽師地論》卷八十六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷四；《阿毗達磨順正理論》卷六十五；《成唯識論述記》卷六（下）；《俱舍論寶疏》卷十九；《止觀輔行傳弘決》卷五之五。

見道（梵darśana-mārga、dṛṣṭi-mārga）

指觀察四諦的階段；或指切斷「見所斷之煩惱」的過程。此外，初見無漏聖道而入聖者位，也稱見諦道。小乘稱預流向爲見道，大乘稱初地爲見道。依《俱舍論》所述，在世第一法後立刻起無漏正智，依十六心次第觀三界的四諦，其中的前十五心即見道。唯識家則謂五位中第三位的通達位是見道。

◉附一：楊白衣《俱舍要義》第四篇第四章

修完三賢四善根七方便，於世第一法的無間始入見道的聖者位，而以無漏的眞智斷盡八十八使的見惑，這種觀證四諦的修位叫做見道。於見道所起的無漏智有二種，即法智與類智。法智就是觀察欲界四諦法的無漏智，類智

是類似法智而觀察上二界的四諦的無漏智，即於苦諦觀非常、苦、空、非我；於集諦觀集、因、生、緣；於滅諦觀滅、靜、妙、離；於道諦觀道、如、行、出等十六行相的。法智和類智又各分「忍」和「智」兩種。忍是信忍四諦理的智慧，有斷惑的作用；智是能證四諦理的智慧，有證理的作用。忍位又叫無間道，智位叫做解脫道。無間道就是於今之一剎那能斷去煩惱之意，解脫道就是已斷煩惱而證得眞理的階位。即解脫「惑」得到擇滅之意。因四諦各有法智和類智故，總共爲十六心。此中苦法智忍和苦法智，都爲觀欲界的苦諦。即於忍位斷十種見惑，於智證苦諦的眞理。苦類智忍和苦類智是觀上二界的苦諦，同斷十八種見惑證得上界的苦諦理的。集法智忍和集法智是觀欲界的集諦，斷七種見惑，證集諦理的。集類智忍和集類智是觀上二界的集諦斷十二種見惑，同證集諦理的。滅法智忍和滅法智、滅類智忍和滅類智及道法智忍和道法智、道類智忍和道類智，都同樣的觀欲界和上二界的滅諦和道諦，而各斷滅、道二諦下的見惑，證二諦理的。即以八忍斷三界的見惑，以八智證三界四諦理。十六心中以前的十五心爲見道。第十六心的道類智則攝於修道。於見道，雖也僅以十五剎那迅斷迷理的見惑，但修道之迷惑，則不容易斷盡了，因此需要很長的時間才能漸漸地斷除。這種情形叫做「見惑頓斷如破石」、「修惑漸斷如藕絲」。

◉附二：楊白衣《唯識讀本》第六篇第五章第三節（摘錄）

㈠**修行狀況**：我人自無始以來被無明煩惱覆障，致使無法如實了知諸法實相，因此顚倒妄想，起惑造業，沈淪苦海，受諸苦惱。自從發心學佛，經歷多劫修行，一直到達上面的加行位。可惜！仍未能通達眞理性。不過，自世第一法，已能通達唯識性故，叫做通達位。此位就是所謂的見道。此位是世第一法的次剎那，爲十地中的初地——極喜地。菩薩在此體悟唯識的實性，使以前所修的觀力奏效，而發生無漏眞智。菩薩於此捨斷：以前在加行位時所洩漏的分別起的二障種子、習氣，以及前六識相應的俱生起的煩惱障的現位。正智的發得，當然是本有的無漏種子，經長時間受熏的現行。眞如本爲甚深微妙之法，決無法藉言語、思慮、分別等說明。此智與眞如平等毫無增減故，叫做無分別智。此智又爲諸智的根本故，一名根本智。若以分別的深智，先親證法性，然後再以分別的淺智，了知依他如幻的俗事，即叫後得智。見道的菩薩就是以此二智緣眞俗二境的。

㈡**二種見道**：見道位是證得根本、後得二智，悟入唯識性相的。因以根本智斷惑故叫做眞見道。反之，以後得智修習的，即叫做相見道。眞見道是：以根本無分別智證見二空，伏斷分別起的二障種子的。這復有無間道和解脫道的二種分別。無間道是：於加行位的無間，發「生」、「法」二空的無分別智，並斷除分別起的二障種子的階位。就是以生空無分別智，斷分別起的煩惱種子，並以法空無分別智，斷分別起的所知障。解脫道是：於無間道斷二障的種子所顯的眞理。即：捨二障習氣的階位。此二道雖然分爲二剎那，以示別相，但其斷證均等無異故，總名一心眞見道。相見道就是：使觀心熟練，再發後得智，以學習眞見道的斷惑證理的學習位。相義共有：相（狀）義（觀唯識相）、類義（根本智之類）、似義（似實斷證）等三義，故叫相見道。這復有：三心相見道、十六心相見道的二類。三心相見道就是：以依他的相分，觀「非安立諦」的眞如。安立是施設義，即：對於眞如的道理，施設差別、名言之意。因眞如是不能差別故，叫做非安立。三心是：內遣有情假緣智、內遣諸法假緣智、遍遣一切有情（實我）諸法（實法）假緣智。內遣有情假緣智是：緣有情內身爲假而無體的智慧。即所謂的生空智觀。菩薩可依此斷粗分別的煩惱障。內遣諸法假緣智是：緣一切諸法爲假而有實無的智慧，即所謂的

法空智觀。菩薩依此能斷粗分別的所知障。遍遣一切有情諸法假緣智是：總緣我法爲假的智慧，即所謂的俱空智觀。菩薩依此能斷微細的分別二障。蓋這是倣學之觀故非眞實斷證。就是說，於第一心法無間道的生空智的見分，起生空觀，學習斷我執相。於第二心法無間道的法空智的見分，起法空觀，學習斷法執相。於第三心法解脫道的二空智的見分，起二空觀，學習證二空理相。法就是倣似、模倣的意思。爲什麼只法見分，而不法自證分呢？關於這，《述記》說，因見分的行相與眞如境不同故，要倣學，而自證分與眞如眞境體義不異故，不必倣學。三心中，第一和第二，叫做法智，第三叫做類智。（中略）

十六心相見道是：觀安立諦的四諦的階位。安立已如上述，爲施設義。安立諦就是觀四諦差別的意思。這有二種差別。一名觀所取能取，二名觀上下八諦。所取能取十六心觀是：於苦、集、滅、道等四諦，各有法智忍、法智、類智忍、類智等四心故，合共爲十六心。就中，法智忍和法智是：緣三界四諦眞如的所取觀。類智忍和類智是：緣前的能緣正智的能取觀。苦法智忍是：觀三界的苦諦眞如，斷除迷執苦諦分別起的煩惱。苦法智是：重觀前法忍所證的眞如，復證其所斷的煩惱的解脫。苦類智忍是：各別緣證前之法忍和法智。苦類智是：再印可前之苦類智忍。如此，於集、滅、道三諦亦同樣地緣觀四種忍、智故總共有十六心。

上下八諦十六心觀是：於三界中，觀：下界（欲界）的四諦，各有法忍、法智；上界（色界、無色界）四諦，又各有類忍與類智，故共有：上下八諦十六心。因色界和無色界，爲定地故，不再分出。此中，法忍、類忍是法無間道的見分法智，類智則是法解脫道的見分。可見十六心觀是偏緣四諦理，不法自證分了。

◉附三：〈見所斷〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

見所斷（梵 darśana-prahatavya，藏 mthoṅ-bas spaṅ-bar bya-ba），謂在見道所斷者。詳稱爲見道所斷，略稱見斷。爲三斷之一，相對於「修所斷」、「非所斷」。《俱舍論》卷二云（大正29・10b）：「八十八隨眠及彼俱有法，并隨行得，皆見所斷。」《俱舍論光記》卷二釋云（大正41・47c）：「見斷隨眠及相應法，迷理起故，四相與得，是彼見惑親發起故，皆見所斷，無修斷相不通修斷，非無漏故不通非斷。」

此謂八十八使的見惑，及其相應俱有的大地法等心所，和四相、隨行之得，總爲見所斷。但見道十五心中，隨著依次見四諦之理的差別，所斷亦有不同，故見道的苦諦所斷名見苦所斷，集諦所斷名見集所斷，滅諦所斷名見滅所斷，道諦所斷名見道所斷。《俱舍論》卷十九云（大正29・99b）：「十隨眠中，薩迦耶見唯在一部，謂見苦所斷，邊執見亦爾，戒禁取通在二部，謂見苦見道所斷，邪見通四部，謂見苦集滅道所斷，見取疑亦爾，餘貪等四各通五部，謂見四諦及修所斷。」即其意也。

在唯識大乘方面，則將隨眠分爲分別起、俱生起二種，以分別起爲見道所斷。《成唯識論》卷九云（大正31・48c）：「如是二障分別起者，見所斷攝；任運起者，修所二斷攝。」《大乘阿毗達磨雜集論》卷四云（大正31・711a）：「云何見所斷？幾是見所斷，爲何義故觀見所斷耶？謂分別所起染污見疑，見處疑處、（中略）及見等所發身語意業，并一切惡趣等蘊界處，是見所斷義。」此外，俱舍家認爲見所斷惑是八十八使，唯識宗認爲見所斷的分別隨眠有一一二種。

〔參考資料〕《解深密經》卷三；《大毗婆沙論》卷三、卷四、卷五十四、卷七十五、卷九十五；《成實論》卷一、卷十五；《雜阿毗曇心論》卷五；《阿毗達磨順正理論》卷七十三；《瑜伽師地論》卷五十五；《顯揚聖教論》卷十七；《大乘阿毗達磨雜集論》卷九、卷十三；《成唯識論》卷六、卷九；《大乘義章》卷十七（本）。

見思惑

三惑之一。見惑與思惑的併稱，即迷於界內事理的見惑與思惑。略稱見思。此惑與塵沙惑、無明惑並稱爲三惑。《止觀輔行傳弘決》卷五之五云（大正46·311b）：「界外即是無明惑也，界內即是見思惑也。」《法華經玄義》卷四（上）云（大正33·722b）：「見思破故得位不退，眞諦三昧成。」天台家將三界分段生死之因的見修二惑併稱爲見思，其中迷於界內之理爲見，迷於界內之事爲思。關於此惑之盡斷，藏通二教是在極果位，別教是在第七住位，圓教是在第七信位。此惑斷盡，乃得成就眞諦三昧，長別三界苦海。

《天台四教儀》認爲此惑有見修、四住、染汚無知、取相惑、枝末無明、通惑、界內惑等七種異名。以見思是見道所斷的見惑及修道所斷的修惑，故又稱爲見修。「見」是見一處住地的惑，「思」爲欲愛等三住地的惑，故又稱爲四住。相對於無明等不染汚無知，見思是染汚，故又稱染汚無知。在三惑之中，塵沙惑取涅槃之相，無明惑取二邊之相，相對於此，見思惑係取六道生死之相，故又稱爲取相惑。無明是根本惑，相對的，見思是枝末惑，故又稱爲枝末無明。相對於塵沙、無明之爲菩薩所斷的別惑，見思乃三乘人所通斷，故云通惑。相對於無明之爲界外惑，見思唯潤有漏的業，招三界的生，故稱之爲界內惑。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷五（下）；《止觀輔行傳弘決》卷七之一；《法華經玄義》卷五（上）、卷五（下）；《觀音玄義記》卷一；《四教儀集註》卷中、卷下。

見性成佛

指徹見自己之本性而成爲覺者。爲禪宗之根本主張。此語始見於寶亮（444～509）《涅槃經集解》。其文云：「案僧亮曰：見性成佛，即性爲佛。」

禪宗六祖慧能《法寶壇經》云（大正48·356c）：「汝之本性猶如虛空，了無一物可見，是名正見。無一物可知，是名眞知。無有青黃長短，但見本源清淨覺體圓明，即名見性成佛，亦名如來知見。」此謂若能徹此執我、執法之心本無自性，現觀自性本來清淨，則與佛無別。

又，《續傳燈錄》卷十九云（大正51·596c）：「僧問：菩薩人見性如晝見日，聲聞人見性如夜見月，未審和尚見性如何？師曰：一筆鉤下。云：未審意旨如何？師曰：萬里無雲，千峯壁立。僧云：謝師指示。師曰：錯。」

◉附一：日種讓山著·芝峯譯《禪學講話》〈前編〉第三章第一節

㈠總說

佛教，是自覺中心的宗教，其目的是解脫，也是根據著自覺而實現的。然自覺若約相對的來說：正與迷相反的悟與證是；可是悟和證，如果在這樣相對的立場上，是不會實現的。何以言之？蓋照自覺的字面說：以自己來覺悟自己的意思，處在煩惱裡頭的自覺既沒有，煩惱盡處的自覺也自然沒有。那些教理上所說的，煩惱盡處得顯現其作用；這祇可說是一種理想，現實上是不可能的。所以在禪上，煩惱有也罷，沒有也罷，不管這些勞什子；以突入自己精神的主體，因之發現自然智的作用，來體驗自性，名之曰「自覺」。這種境界，即在凡夫的立場上，相反地將自性爲主，煩惱爲從；自性，是把煩惱作爲自己的所有物，盡量地使役著；煩惱，是成爲必需不可缺的東西，全成爲智的活動，所以這自性就於主體的自身發生解脫。解脫，因爲是無纏縛的意義，所以隨處發見到「自由」與「獨立」，禪的最後的目的，正是在眞自由眞獨立處領得。禪的自由與獨立，即解脫的意思，這和現代所使用於政治學上、倫理學上、神學上的自由與獨立，全異其意義。禪是指佛教上所謂的生死涅槃、煩惱菩提等，離却一切的對待，也沒有什麼絆累，超然獨脫的境界名爲「獨立」；就一一的立場上，自在無礙地發揚自己的精神以順應社會，更

無所滯的曰「自由」。於是也有把這獨立的立場曰「無位眞人」或「絕學無爲閑道人」。所謂無爲，是脫却佛位及凡夫位的意味，就把這個位置加以「眞人」之號；絕學，照字義上是不拘束於眞理的研究及各種的修行的意思，故名之曰「無爲」或「閑道人」。在這裡是無菩提可求，無煩惱可斷的境地，所以又把這種境界名之曰「神通遊戲」，或「遊戲三昧」；同時，這是自性本來的生活，於是把這樣超脫的心呼之曰「禪」。

禪，是以獲得這樣遊戲三昧的境界爲第一要件，所謂「見性」，即徹見自己本來心性的靈機；換言之，離開一切執著，超越一切矛盾，觸著普遍適當的大我的作用是。宗祖達磨來中國，舉揚了直指人心見性成佛，也唯傳這見性之法使之實現獨脫自在的境界而已。是以欲要得到禪的人們，不論學者或非學者，任何人也須首先透過這見性的關門。禪的見性占有這樣重要的位置，是務必透過的關門故。所以成爲古今參禪的第一要件，現在所以提出什麼是見性的問題，其原因也正在此。

見性，是已被稱爲禪的生命了，可是現在若更進一步以追究其內容，便是屬於所謂冷暖自知的境界，即欲來說明它也是不可能。也如前說過的唱出不立文字教外別傳之旨的，正是闡明了在經典之外別傳持著釋尊的眞生命，與其他宗派的祖師異其趣的。假使問：什麼是教外別傳？也祇得說：見性是禪的生命，禪是宗教的極致，而這生命與極致，是屬於大悟的內容，絕非言說相所能表現，唯自己突入了自己的內生活，直覺了活躍活機的全體之外，更無他道。所以者何？因爲自己內生活活動的妙機是事實的，不是像經典上所記錄的那樣，想把這事實依賴著文字來表現，到底不可能。日本・聖一有言：「修多羅教，如指指月。未見月者可依指，見月之後指亦無益。未悟佛心時可依教，若知見佛心時，萬法皆歷歷於一心；悟了一心之後教亦無用。祖師言句：如敲門之瓦，未入門時提瓦，既入門後提瓦何爲？」（《聖一假名法語》）

這樣的語句，在《楞伽經》、《圓覺經》，及其他的經典中也說著。這些經典的話，並不及佛陀自心內生活的那樣現實，言語文字上所表現的意義，要描寫出現實的眞相，畢竟是不可能的事，所以大悟的內容，除却直覺的知來體驗外，更無別徑可求。

㈡見性的典據

見性成佛，不一定始自宗祖達磨提唱的句語，在《大涅槃經》等也曾有過這樣的話頭。如經中說：「昔善星比丘，雖誦得十二部經，猶自不免輪迴者，爲未見性故。」又謂：「了了見佛性，猶如妙德等。」這些話，在別的經典裡也有。《達磨血脈論》曰：「若要覓佛，直須見性，性即是佛。佛是自在人，無事無作人。若不見性，終日忙忙，向外馳求，覓佛元來不得。」

在前已述過以臨濟的無位眞人，闡明自由和獨立的意味；亦猶達磨說之爲「自在人」、「無事無作人」；也與前說的「絕學無爲閑道人」同樣的意義。禪的見性，即成佛之端的，於這些上也可明白。現在更舉古人依見性而悟的事，如《六祖大師壇經》中說：「善知識，我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見眞如本性。是以將此教法流行，令學者頓悟菩提，各自觀心，自見本性。」

六祖大師，是最眞摯的求道者，依止於忠實的五祖弘忍的指導而見性，要把這法流傳到後世，使都同自己一樣見性。達磨到中國，是梁武帝普通元年，慧能示寂在睿宗先天二年，雖相隔約兩百年，可是仍然以見性爲禪的中心。有人說：見性成佛的話不是依於達磨提倡的；若然，那末從達磨到六祖一貫地作爲禪的中心生命，憑之而修行的，也應失却根據了。六祖以下第四代法孫藥山惟儼，問石頭曰：「三乘十二分教，某粗知；嘗聞南方人稱直指人心見性成佛實未明了；伏望和尚慈悲指示！」

這是藥山在學的時期問石頭，遂心伏石頭的答語而爲他的弟子。又法眼的《十規論》曰

：「祖師西來，非以有法可傳至此，但直指人心見性成佛。」《鼓山晚錄》中說：「達磨大師西來此土，不涉名言，不立修證，唯直指人心，見性成佛。夫心本無形，云何可指？性本無相，云何可見？佛本自現成，云何復成？其意祇是因衆生妄起諸見，迷却本心，故渡海西來，息其妄見，還得本心。」

照鼓山的說法，大概是指出達磨的西來意在什麼處，是以見性成佛爲宗旨，爲根幹；所以如教學的研究，全不被顧及。

㈢見性提示的理由

見性的提示，有兩種理由：一是外的，一是內的。

外的理由：即達磨西來時，中國佛教界當時的狀態。中國自後漢明帝時佛教傳來，到達磨時約五百多年，這時佛教的趨勢，已經過了翻譯時期而進於研究時期，所謂競相判教立宗而不顧及自己的內省，祇埋頭於客觀的研究，疎遠了佛教中心生命的解脫的獲得，墮在戲論中去。於是達磨特提示佛教的本旨，不在經教，唯求在自己的解脫是務。所以圭峯宗密說：「達磨受法天竺，躬至中華，見此方學人，多未得法，唯以名數爲解，事相爲行。須令知月不在指，法在我心故。但以心傳心，不立文字，顯宗破執，故有此言；非離文字，說解脫也。」（《禪源諸詮集》上）

又《達磨傳》云：

「昔如來以正法眼藏付大迦葉，展轉至我，我今授之於汝，汝善護持，勿使斷絕！並授汝袈裟，以爲法信，各有所表，宜可知矣。唯恐後世以我與汝異國，或不信師承，然時汝當以此定其宗趣。吾逝後，法雖大榮，知道者多，行道者少；說理者多，悟理者少。」

這是達磨洞見了時代的情勢來告誡慧可的話，不顧實行的傾向，也正是理論的權威高張的時代。達磨爲破這些弊習，以佛教本來的立場，使之一一還歸於自己，而得釋尊的眞生命；故特標榜「見性」一語，而開創了禪宗。和達磨同時代的蔣之奇序《楞伽經》的文中說：「至像法末法之後，去聖既遠，人始溺文字，有入海筭沙之困；而於一眞體，乃漫不省耳。於是有祖師出焉，直指人心，見性成佛，以爲教外別傳。」

這也是舉出時代的弊風，以顯達磨西來的使命。明白了上面所引用的各種例證，不難知道達磨時代佛教界情勢；同時也知道了達磨之所以提示了見性成佛的意趣。

所謂內的理由：是修道者自己直接的問題。不與行並重之學，自佛教本來的立場說，自然是偏務的，因爲三學中缺却戒定，可說是趨向於變則的軌道上去。何以故？明白佛的眞理，原在開自己的佛之知見，於生死中得其自在，轉而使他人也同自己一樣，因之發起了自覺覺他覺行圓滿的理想。這裡最要的問題，當然是斷惑證理，縱使有頓漸的差別，但應該把這置於第一問題的，無論那一宗派，都是一樣的。可是重學輕行的風尙，不始於達磨來中國，甚至佛世的時候，也有偏重於理論的考察或戒行的謹守，不離有無死生的見解，這些人是被佛呵責爲迷倒衆生。即使怎樣地埋頭於經教組織的研究，或哲理的研究，縱使了解眞理而不得解脫，自不得名之爲達到修道的目的。何況眞理不存在於文字上却是存在自己的內心，所以不得自心的眞理者，成佛是不可能的。《楞伽宗通》中說：「若頓悟本心，一超直入如來地，開佛知見，得自覺聖智，三空三種樂住，所謂禪定菩提涅槃。如來依此而住，成辦衆生，不可思議，無作妙用，如恒河沙，大不可思議；此從妙境發起慈悲喜捨四無量心；故云如來清淨禪也。」又宗密說：「若頓悟自心本來清淨，元無菩提；無偏智性，本自具足；此心即佛，畢竟無異。如此修者，是最上乘禪。」

由是得知：見性，是宗教的內生活的根本要諦。這種內生活的反省，在宗教的立場上，任何時代，也是被認爲必要的。

◉附二：關田一喜著・曾桂美譯《坐禪的理論與實踐》第一篇第五章（摘錄）

某年輕女性的見性經驗

這是發生在檀香山禪堂接心會中的事。一名年輕女性結束獨參後步出老師的禪室。禪室與本堂之間隔著草坪。她由門廊的樓梯往下走。由門廊的欄杆到屋簷，蔓藤如網絡般的延伸著。紫色的十字形花散放著高貴的香氣。她走下樓梯踏在如同地毯般、厚密的綠色草坪上。

草坪上還有巨大的椰子樹，如黃粉般的花紛紛飄下，空氣中飄盪著花香，湛藍的天空揮灑下夏陽的光芒，那是明亮、寬闊，毫無塵埃的空間。

風不停地吹著，綠色草坪盡頭的芒果樹枝搖盪著。由於冰冷的海流與風的關係，檀香山的夏天並不會很熱。

當她行經椰子樹旁時，她由口袋拿出手帕，不知為何，很自然的就想掏出手帕。她將手帕摀在鼻子上，由鼻子深深的吸氣。她摀住鼻子；在這瞬間，世界突然迴轉起來。這是一心一意坐禪而獲得的賜物。三昧的壓力如同由地下湧出的泉水，是由無限所支撐的念力，充滿著整個內部終於滿溢而出。她之所以拿手帕摀住鼻子，乃是被快溢出的內壓所促使的動作。因此在這瞬間，她的全部存在產生震盪，世界因而旋轉。實際上並不是世界在旋轉，而是她的存在在旋轉。

心靈的帷幕降下，突然出現別的世界。雖然仍是與以往相同的世界，眼前所見完全都是嶄新的。見性與感覺有密切的關係。該名年輕女性是以鼻腔粘膜的刺激擔當解發的角色，進而引發內壓的奔放。

佛教中說五蘊皆空，而我們的身體却確實存在著。現在，念、內壓、感覺、刺激都實際存在。唯這都是常轉變、無常的。一刻也不停息的無常變轉被視為空。所謂色即是空，空即是色。

她在沈默的驚訝中暫時維持不動。以恍惚的感覺眺望著展開在眼前的新世界。內心有一股清泉湧出的感覺。而那股泉流逐漸的增强，終於成為一股無所限制的急流進而滿溢而出，遠離她的支配，自行膨脹而去。她只是眺望著，終於，她終於體會到奔馳至全身的喜悅感。她感覺到全身的淨化。這才注意到這似乎就是見性。這是於瞬間發生的事。她往周圍觀望：隨風搖曳的樹木、草坪，通往內庭的門柱，火山岩的踏石，如野薑般叢生的鮮紅花，乾涸山水（日本庭園設計之一，以白色砂石鋪成流水狀）的白砂等，平常看慣的景物都一一向她招呼著。

在此之前，這些對她而言僅是存在於該處之物，是「他人」。現在却一齊朝向她，似乎要向她訴說。樹木、草地、石頭，一方面是屬於個體，却又互相融合。雖然處於昔日的世界，每個都活生生的飛舞而出。

◉附三：關田一喜著・曾桂美譯《坐禪的理論與實踐》第一篇第五章（摘錄）

某一見性者之筆記

（前略）這裡是朝向一片綠油油稻田、窗戶敞開的某學校二樓的圖書館。沒有半名訪客來此造訪，暑假中的某一天我坐在椅上坐禪。一回神突然發覺四周一片漆黑，分辨不出自己身處何處。如同做夢般追尋位置感時，四周突然愈來愈明亮。原本以為已是三更半夜，現在才發覺僅是正午而已。由於背對圖書館的南窗，由身後射過來明亮的光線，如同洪水般奔洩而至。不知現在是上午或下午。似乎有一股打算確認時刻的慾望，下意識的就伸手拿起放在桌上的手錶。

此時，突然感受到一不可思議的現象。我感受到拿到胸前的手錶，它與握錶的手同時都屬於「我」的一部份，不再是其他的物體。該如何形容才貼切呢？這實在是無法以言語形容的經驗，勉强的予以比喻，可說是一種等質。當我保持凝視，意圖明確視別時，眼睛却轉向別的方向。書架沿著牆排列著。書架與我之間雖然有二間小房間的距離，與我之間却彷彿無間隔。所謂的無間隔是指沒有空間性的抵抗。

它與「我」合爲一體。「我」是「它」的話，「它」也是我。在視覺上「它」與我擁有個別的形體，各據各位，但是如同「我」對我自己那麼親密、溫和，「我」對「它」也親密溫和，不再是「他人」。另一個「我」位在彼方。這種現象類似自然接受夢中荒唐無稽之事。意識對於習性——認識範圍的回收需要一段時間。回想兒童時期的某種經驗即可了解。

如同深夜的聖誕樹和吊在樹上的玩具，如同自己本身被映照在鏡子，它自我本身被映照在眼裡。有「我」和「我」、「它」和「它」，形態上的區別，但是心理上却沒有互相區別的感覺。幼兒並不像成人，時間、空間尚未在他們心中成型，因此經常會發生超越意識習性範圍外的認識作用。禪定中意識活動完全被杜絕，形成認識作用範圍的時間、空間、因果觀念也都脫落。

而即使意識回歸，此範圍的回收也需要一番時間。會發生如同幼年時期的心理現象。

一般指稱見性時會產生爆發性的大歡喜，但是此時的我並沒有感受到那種喜悅感，反而是處於呆滯、迷迷糊糊的狀況。眼中的牆壁、窗戶、地板完全變了樣子。它們似乎蠢蠢欲動，但又回到森林般的寧靜。如同電影底片突然停止轉動，刹那間畫面被固定般的，出現靜止狀態——那是呼吸停止般，「現在」的持續。我聽到隔房人們交談的聲音。正在此地做暑期練習的運動選手走進室內——不！該說他們早已在隔房喧鬧好一陣子了。似乎是他們的喧鬧聲和移動沈重物體的聲音，促使我回歸「自我」。我强烈的感受到周圍的明亮，隨著徐徐回到平常的意識，我逐漸明確理解事態——啊！我終於回到原點了——心中溢出幽靜的滿足。感覺心情十分清閒安詳。後來回顧此經驗，如同反芻，才產生喜悅感。我也不能肯定說這是否就是見性。不過我認爲倒也沒有必要去追究事情的眞象。其後重覆數次類似的經驗，逐漸產生了解禪的自信。

或許有人會說：「那該不會是你在做夢吧？」，也有人以「什麼是見性，不過是自我暗示吧！」一笑置之。是的，自己雖然擁有如同水般澄淸的自覺，但是只要是懷疑主觀性之事，則凡事都是可疑的。那有可能處於睡覺、做夢、自我暗示之中。但是要點並不是在於夢或暗示等，而是在於意識習性脫落一事。重複逼近杜絕意識的世界，在重覆的過程中，不知不覺的，意識會習慣於自我習性範圍外的世界，藉此能擁有廣大的視野，意識因而成長。其次是可實踐以肉眼見佛性。

禪定猶如一種睡眠。意識和軀體如果不能入眠到某一點，則不會出現禪定。只有自主三昧覺醒，才不會失去自主。這是禪定與普通睡眠相異之處。

自我暗示並不困難，意識經常朝向自我賦予暗示，自信也是其中之一。意識爲了有效持續對自我本身的多種要求，必須成爲催眠術般的强烈暗示。

〔參考資料〕《圓悟佛果禪師語錄》卷十六；《山房夜話》卷上；《佛光國師語錄》卷七；《正受老人崇行錄》。

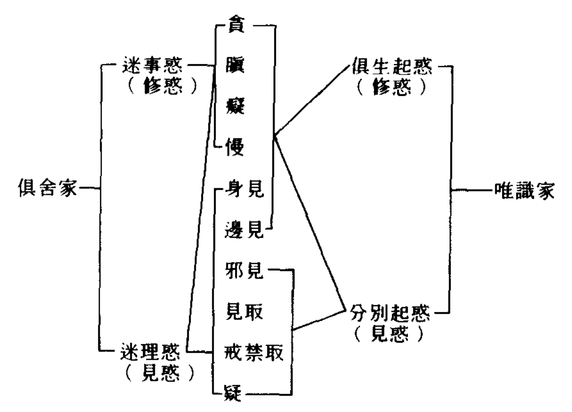
見修二惑

見惑與修惑之併稱，又稱見思惑。見惑是見道所斷惑（darṣana-mārga-prahātavyaḥ-kleśaḥ）之略稱；修惑是修道（思惟道）所斷惑（bhāvanā-mārga-prahātavyaḥ-kleśaḥ）之略稱。

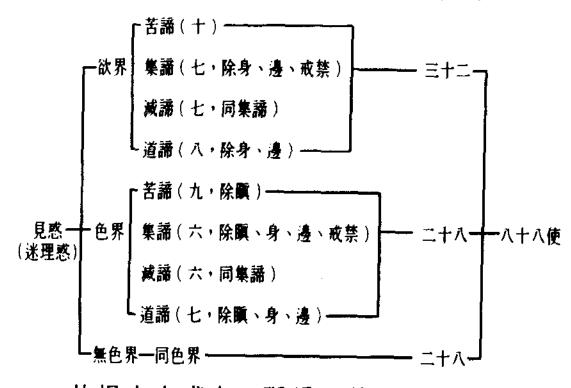
小乘俱舍家將此二惑說爲因迷理、迷事而區別，即見惑是迷於理的煩惱，修惑是迷於事相的煩惱。大乘唯識家以分別起、俱生起作爲見修二惑之區別。以見惑爲分別起，是由邪師、邪教、邪思惟分別而起的煩惱；修惑是俱生起，是有情衆生與生俱起的煩惱。不問大、小乘皆主張：見惑之性較猛利，在見道上，一旦見諦理便得頓斷；而修惑反之，在修道上，屢觀事理而漸斷。故古來即有「見惑頓斷如破石，思惑漸斷如藕絲」之說。

二惑之體有貪、瞋、癡、慢、疑、身見、

邊見、邪見、見取見、戒禁取見等十種根本煩惱。但是，二惑之分別，俱舍、唯識二家稍有不同。俱舍家說疑與身見等五見是見惑，其他通於二惑。疑與五見是親緣之惑，係惑於理而起。貪、瞋、慢三種是迷於事之惑，且是重緣之惑，係緣於疑、五見等而起，故通於見修二惑。癡與親緣、重緣兩惑相應，又親迷於理而起，故亦通於二惑。唯識家說疑與後三見（邪見、見取、戒禁取）是唯分別起之惑，其他通於二惑。即如下圖。

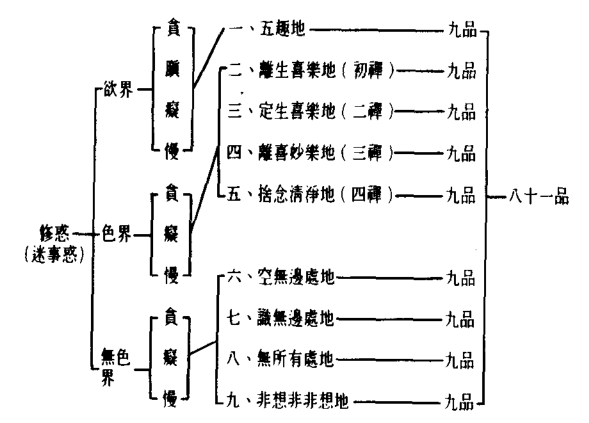


此根本十惑在四諦修道的五部與三界中，有起不起之別。《俱舍論》卷十九謂（大正29・99b）：「十種隨眠，部界不同成九十八，部謂見四諦、修所斷五部，界謂欲、色、無色三界。」若詳細分別見修二惑，則八十八是見惑，十隨眠是修惑。見惑的八十八種稱八十八使，合三界四諦下所起的惑數，如下圖。



此根本十惑中，瞋爲不善性，欲界之惑，故色、無色二界除之。又，四諦中唯苦諦具身、邊二見，餘三諦不具。蓋邊見必依身見而起，身見是由妄執五蘊和合的假身而起，此假身是三界苦果，故唯有苦諦下有身、邊二見。只有苦、道二諦有戒禁取，集、滅二諦則無，此係非因計因與非道計道的戒禁取，是由迷執苦諦與道諦之理而起之故。如是，三界總有八十八使，然其惑體則不出根本十惑。

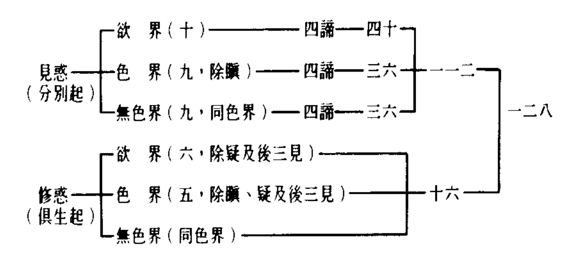
其次，修惑只是根本十惑中的貪、瞋、癡、慢四惑。其中，因色、無色二界無瞋，故三界共有十惑，而三界九地各有九品，故總計有八十一品之惑。如次表所示。



然雖稱爲八十一品，但是欲界有四惑，色、無色二界各有三惑，三界總計爲十惑。此十惑再加見惑的八十八使，總稱九十八使。復加十纏（無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、惛沉、忿、覆），總稱一〇八煩惱。以上是依《俱舍論》〈隨眠品〉之說。

其次，唯識家所說，如《成唯識論》卷六云（大正31・32a）：「十煩惱中，六通俱生及分別起，任運思察，俱得生故。疑後三見唯分別起，要由惡友或邪教力自審思察，方得生故。」又云（大正31・33a）：「分別起者唯見所斷，麁易斷故。若俱生者唯修所斷，細難斷故。」此色、無色二界無瞋說與俱舍家所說相同，而十惑皆障四諦之說，則與俱舍家所說殊異。如此，見惑有一一二，修惑有十六，總計爲一二八根本煩惱，如下圖所示。（見下頁）

四諦有總別二說。就總而言，如此處所說四諦各有十惑，俱無增減；就別而言，苦諦下有十惑，其餘三諦有八惑。即身、邊二見除



外。蓋此二見乃迷於苦果蘊而起之故。以上係依《成唯識論》卷六以及《成唯識論述記》卷六（末）所說。

又，此見修二惑即天台家所立三惑中之見思惑，即界內的迷理、迷事之惑，爲三乘之人所通斷，故稱通惑，是潤有漏業感三界之生的煩惱。

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷十九；《成唯識論了義燈》卷五（末）；《摩訶止觀》卷五之下；《翻譯名義集》卷六；《雜阿毗曇心論》卷四；《瑜伽師地論》卷八十六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷四；《俱舍論寶疏》卷十九；《阿毗達磨順正理論》卷六十五；《止觀輔行傳弘決》卷五之五。

見愛二煩惱

又稱見愛煩惱、見著二法。指於事理二法顚倒染著的二種妄心，即見煩惱與愛煩惱的併稱。《法界次第》卷上載，「見煩惱」，邪心觀理名之爲見；若迷於假實之理，而倒想邪求、隨見偏理妄執爲實，通名爲見；例如五利使、見諦所斷八十八使及六十二見等均屬見煩惱。「愛煩惱」，貪染之心名之爲愛。若迷於假實之事，隨心所對一切事境染著纏綿，通名爲愛。例如五鈍使、思惟所斷十使及所斷結流愛軛縛蓋纏等均屬愛煩惱。

該書復謂，煩惱之根本，不出見、愛。煩惱之枝派分別則科目甚多。所謂三毒、五蓋、十使、九十八煩惱、八萬四千乃至塵沙等數。此諸科目雖其數有多有少，然同是煩惱潤生之力，體無殊別，但教門善巧，乃約增減之數而制立之。蓋「見」乃分別之煩惱障。凡以慧之作用推度境者，均名爲見。如染污諸見、世間正見、有學正見與無學正見，其中染污諸見爲煩惱所攝。「愛」爲俱生之煩惱障，凡貪染之心均稱爲愛，迷事之惑中，以愛著爲一切苦之本，因此以愛總賅其餘。

〔參考資料〕《鞞婆沙論》；《法界次第初門》卷上之上，《勝鬘經》〈一乘章〉；《大乘起信論》；《大乘起信論義記》卷中（末）；《大智度論》卷七、卷二十一；《瑜伽師地論》卷八十九；《四教義》卷四。

角虎集

二卷。清・濟能纂輯。收在《卍續藏》第一〇九册。係濟能禪師爲諸後學，抄錄臨濟宗死心悟新禪師等列代宗師的語要，令以禪爲宗者不敢輕淨土，而修淨者無復貶禪宗。書名「角虎」，據卷首小序所載，謂係採自延壽之參禪念佛四料揀偈（卍續109・556上）：「有禪有淨土，猶如戴角虎」之句。

卷上收錄臨濟宗死心悟新、慧海儀、楚石梵琦、張商英等十四人，及曹洞宗眞歇淸了、宏智正覺、萬松行秀等十一人之語要。卷下收錄僧俗五十九人之語要，計有曹洞宗博山元來、雪關智誾等五人，雲門宗本覺法眞、天衣義懷等十一人，法眼宗永明延壽一人，潙仰宗文喜無著一人，古尊宿白居易、文彥博等七人，及廬山慧遠、南嶽慧思、天台智顗等十一人。

言教二諦

三論宗學說之一。又作約教二諦。爲「境理二諦」（又作約理二諦）的對稱。

三論宗人承印度中觀之學，用二諦作中心來組織一切理論。二諦即：(1)俗諦（又作世諦、等諦、世俗諦），(2)眞諦（也譯作第一義諦、勝義諦）。

言教二諦的典據，是《中論》〈觀四諦品〉，而《中論》的典據，是《摩訶般若波羅蜜經》。如《中論》說（大正30・32c）：「諸佛依二諦，爲衆生說法：㈠以世俗諦，㈡第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知眞實義。」《百論》〈破空品〉也說（

大正30・181c）：「諸佛說法，常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也。」這都可以證明二諦是屬於言教的。所以青目解釋〈觀四諦品〉的兩頌，說世俗諦闡明虛妄法，但對於世間是實在；第一義諦闡明法空，但對於聖人是實在。又如《二諦章》卷上說（大正45・78c）：「諦是實義，有於凡實，空於聖實，是二皆實。」又《三論玄義》說（大正45・11c）：「有二諦故，佛語皆實。以世諦故，說有是實。第一義故，說空是實。」由此，三論宗的二諦說裡，有「於諦」的名目，就是指於世間是實，於聖人是實。

三論一系，從攝山僧詮及其弟子興皇法朗以來，都根據《中論》、《百論》所說，闡明二諦不是所證的道理、所觀的境界，而是能詮的言教上的差別，不外乎說法化導的方法形式。只是爲破衆生的有執用眞諦說，爲破衆生的空執用俗諦說；眞諦不是空理，俗諦不是有境。所以叫它作言教二諦，或者約教二諦。如《二諦章》卷上說（大正45・86b）：「次明二諦是教義，攝嶺、興皇已來，並明二諦是教。所以山中師手本二諦疏云：二諦者，乃是表中道之妙教，窮文言之極說。道非有無，寄有無以顯道；理非一二，因一二以明理。故知二諦是教也。」就是說其他宗派明二諦是理，或者是境，而三論宗明二諦即是教門。言教是能詮，境理是所詮；因二諦的言教領悟不二的中道，不二的中道是所詮，如因指得月，月是所詮。總之，不二的中道即諸法實相，言忘慮絕，非空非有，從而非眞非俗。但爲令衆生悟無所得中道理，於無名相中强設名相，說眞俗二諦。這就是言教二諦。

總上所說，即三論宗僧詮、法朗、吉藏一系，不把所謂眞俗二諦看作所證理、所觀境的區別，而說是能詮的言教。然而三論宗以無所得爲宗，所以對於執著二諦是言教，墮於有所得見，也加以破斥。以二諦爲言教，畢竟也不過是對緣假說。本來無所得的中道不是眞，也不是俗，爲引導衆生，所以用眞俗的名言來說；二諦不是境理，也不是言教，爲拔除二理二境的見解，所以明二諦不是境理而是說法教化上的方便。因此說，以二諦爲言教，畢竟也不過是適時而用的對緣假說。如《中論疏》卷二（末）說（大正42・28c）：「由來理二諦根深，言二諦有兩理，故成畫石二見，二心不可除。（中略）爲拔二理之見，故言眞之與俗皆是教也。至道未曾眞俗。即末學者遂守二諦是教，還是投語作解。由來二諦是理爲理見，今二諦爲教復成教見。若得意者，境之與教皆無妨也。以眞俗通理，故名爲教；眞俗生智，即名爲境。如來說二諦，故二諦爲教；如來照二諦，即二諦爲境。然二諦未曾境教，適時而用之。」又《大乘玄論》卷一說（大正45・15a）：「爲對由來以理爲諦故，對緣假說。」（黃懺華）

言語道斷（梵 sarva-vāda-caryoccheda，藏 smra-ba daṅ spyod-pa thams-cad śin-tu chad-pa）

又作語言道斷、言語道過、名言道斷。謂言語之道斷絕，即「言語思想所不能及」之意。舊譯《華嚴經》卷五云（大正9・424c）：「遠離取相眞實觀，得自在力決定見，言語道斷行處滅。」《大智度論》卷五云（大正25・96c）：「言語已息，心行亦滅。」

此語常與「心行處滅」一詞連用。心行處滅，意指心行之處滅絕，謂遠離概念思維之情境。《摩訶止觀》卷五（下）云（大正46・67a）：「言語道斷，心行處滅。」《大乘起信論義記》卷中（本）云（大正44・252b）：「離心緣者，非意言分別故，心行處滅，非思慧境。」即謂法性眞如之理，不可用言語說明，亦非分別思慧可知。《起信論疏筆削記》卷七亦云（大正44・332c）：「心行處滅者，以相是心之行處，行猶緣也。既離於相，心無所緣。所緣既無，能緣亦絕，無相眞理何思慧之所及乎？」

按，「言語道斷，心行處滅」一詞，與佛

典中常見之「言亡慮絕」一詞之意亦同。

〔參考資料〕《維摩經》卷下〈見阿閦佛品〉；《成唯識論》卷十；《法華經文句》卷三（下）；《大日經疏》卷十九。

貝子廟

內蒙古地區喇嘛教格魯派寺廟。位於阿巴哈納爾旗錫林浩特市內。創建於清・乾隆八年（1743），由阿巴哈納爾旗（俗稱貝子旗）巴拉吉日道爾吉貝子與巴拉朱爾倫德布一世活佛主持興建，故有此名。又因一世活佛曾獲得「班智達」稱號，故亦稱爲班智達葛根廟。乾隆帝賜漢名崇善寺。1928至1929年間，班禪九世曾住錫於此，並主持時輪金剛法會。當時的主要建築有朝克欽殿、却日殿、珠都巴殿、丁克爾殿、活佛殿及喇嘛塔。然今僅存部分殿宇，原有布局依稀可辨，廟宇附近已逐步發展爲新興城市，並改名爲錫林浩特。

貝葉經

「貝葉」即供書寫所用之樹葉，具稱貝多羅葉。「貝葉經」，即寫在貝多羅葉上的佛經。如〈大唐新翻護國仁王般若經序〉云：「緹紬貝葉，文字參差。」《開元寺求得經疏記》等目錄亦云（大正55・1092b）：「中天竺大那蘭陀寺貝多葉梵字眞言一夾。」按，「貝多羅」當爲梵語pattra之音譯，pattra原指學名爲Laurus Oassia之特定植物，然亦多用來指一般植物葉或書寫所用之樹葉。

往昔印度等國未有紙之製造，故以樹葉代替。南印度及緬甸地方，近世仍沿襲此風。又，多羅（tāla-pattra）樹（學名Borassus flabelliformis，即palmyra tree）之葉最適合書寫，《佛本行集經》卷五十一云（大正3・888c）：「時彼天王，知如來意，即持筆墨及多羅葉，往詣佛所。」〈添品妙法蓮華經序〉亦云：「遂共三藏崛多笈多二法師，於大興善寺重勘天竺多羅葉本。」其他如talipat tree（學名Corypha umbraculifera）及tara（C. taliera）等之樹葉亦可供書寫之用。

◉附一：山田龍城著・許洋主譯《梵語佛典導論》（摘錄）

寫本的材料

在印度最偉大的文豪之一迦里陀莎（Kālidāsa）所留下來的「未完成的詩篇」（Kumārasaṃbhava），可看到bhūrja文字。只有這才是指阿育王以前用於文書的「樺皮」。古埃及用papyrus，現在藏於巴黎的Bibliotheque Nationale的Prisse Papyrus，被相信是西元前二千年以前的東西。相反的，不便保存的樺皮似乎沒有一片可追溯到西元前。

印度的古代寫經，通常雖取名爲貝葉，但詳細地說是用tāla-pattra即棕櫚（palm）葉書寫的書。所謂多羅葉，是意指tāla之葉（pattra）。（中略），「多羅」是樹名，「貝多」是pattra（即葉）的音譯。

就產地而言，樺皮產於北方和中亞，而貝葉的主要產地是南方，但聖典的書寫以貝葉爲主。在中亞的龜茲發現，據說是西元五世紀的巴瓦古代寫經，雖是用樺皮寫的，但尼泊爾本和Wright蒐集，藏於劍橋的貝葉寫本，占全部的三分之一弱。

除去例外，尼泊爾發現的貝葉晚於十世紀，但日本保存的斷片，有被推定爲四～五世紀的。關於高貴寺的寫本，Bühler從其字體推定爲五世紀以前的東西，但坂本的來迎寺和奈良的海龍王寺的斷片，京都百萬遍知恩寺所藏《起世經》類的斷片，都被推定是六世紀的。但法隆寺的貝葉若確實不晚於八世紀的話，則其他寫本的年代或許稍微不對頭。

在朝鮮和中國，貝葉不是完全不傳。中國天台山國淸寺雖只有一葉斷片，但朝鮮所傳的《十萬頌般若》却有二帙三一〇葉之多，被認爲是十世紀的傑作。

但貝葉的保存困難，紙書也一樣，Burnel曾以爲那種東西不可能保存四百年。但現在證明貝葉在流沙和寶藏中保存了一千數百年。

高楠博士在高野山的寶壽院發現的紙書斷片，也有八世紀的字體，被列爲紙書斷片的古寫經之一。在中亞發現不少紙書的古寫經。現在流傳最多的是紙書寫經。通常用以寫經的紙縱使有濃淡之別，也是黃褐色的，但據說另外在劍橋的Wright本內有粗雜的褐色紙，而在孟加拉亞洲（Bengal Asia）協會本內有一面白色一面黃色的紙。這些紙的年代大約在十七世紀後。

此外，引人注意的紙書，有紺紙金泥、銀泥、金銀泥以及紫紙的寫經。劍橋本，或孟加拉亞洲協會本，多少都含有這樣的寫本。這些寫本大都以陀羅尼爲主，據說是十七世紀以後的寫本。如《大乘無量壽宗要經》，曾譯成西域的方言，也再三譯成漢文，是流行很廣的經典，在這類寫經中也曾見到這個經名。Hara prasād Shāstrī的目錄內，據說有十三世紀和十五世紀的寫本。

從古代到十七世紀紺紙金泥這一類中，日本現存有三十種左右的紺紙或紫紙金泥、銀泥寫經。其中有記作八世紀的年代的古寫經。《法華經》最多，也有《金光明經》、《心經》、《阿彌陀經》，甚至有法相宗所重視的《唯識三十頌》。當然，這些都不是梵文，但可知在日本也曾很流行豪華的寫經。奈良的唐招提寺所傳的暗黑紙銀泥的陀羅尼，據說是西元753年赴日的鑑眞和尚帶去的，由此可推知中國在那時以前當然已有這種寫經。

現存貝葉寫本，在數量上不如紙書寫本。也不如被推定爲二世紀，在于闐出土的樺皮《法句經》古老。但具有最主要地位的梵文寫本，還是貝葉寫本。書寫方便的貝葉，不知不覺中代替了木片和樺皮。到紙張易得時，貝葉就被黃紙所取代。但縱使流行紙書，有時也依據貝葉的形式而做成貝葉型的紙；貝葉的影響長期支配了印度書籍的樣式。貝葉不但給印度書籍的樣式定下規範，而且也影響到文字的字體。貝葉的大小有限制，寫本一葉記五行或六行以上，事實上很困難，又貝葉和書寫用的筆等的材料問題也有關連，貝葉的性質帶給梵字的字體很大的變化。

◉附二：鄧殿臣〈談談「貝葉經」的製作過程〉（摘錄自《法音》雜誌第五十一期）

佛經最初僅是師徒相承，口口相授，並沒有見諸文字。到西元前一世紀第四次結集時，才把經文和註疏記錄在棕櫚葉上，才成爲卷帙浩繁的三藏經典。梵語稱樹葉或葉片爲「pattra」，音譯爲「貝多羅」，因此便把這種記錄在棕櫚葉上的佛經簡稱爲「貝葉經」。大量貝葉經被僧人從印度和斯里蘭卡帶到中亞、我國的西藏、新疆和東南亞各國並保存至今，對佛教和佛教文化的傳播、發展起到了巨大的作用。

既然貝葉和佛教文化有如此密切的聯繫，我們就有必要了解一下棕櫚樹葉是怎樣製成經書的；筆者僅就在斯里蘭卡所見所聞，將貝葉經的製作過程簡要介紹於下。

㈠**採葉**：南印度和斯里蘭卡生有一種特別高大的棕櫚樹，這種樹不分枝，其葉碩大無朋，集生於頂。這種棕櫚的嫩葉是刻寫貝葉經最好的原材料。此棕葉在幼嫩階段捲爲筒狀，呈淺黃色，等它稍大變爲淺棕色時，從葉柄割取下來，展開鋪平，成爲扇形，其大小足可蓋滿一面牆壁。如裁開做傘，可得四五把。每個葉片上有近三十條粗硬的葉脈。用利刀除去葉脈後，便取得近三十個葉片。每個葉片有兩米多長，一端稍寬，另一端稍窄。

㈡**水煮**：把裁好的葉片橫向捲起，放在大鍋裡用水蒸煮，然後撈出晾乾。這樣處理後，葉片就變得質地柔韌，不易折斷。

㈢**磨光**：將一根麵杖粗細的桄榔木棒橫架在兩根木樁上，將晾乾的葉片掛在木棒上，兩手攥住葉片的兩端，上下拉磨。因桄榔木棒質地粗糙，葉片的表層便可磨掉，使葉片變得潔白而光潤。

㈣**裁割**：根據所需貝葉經的大小，用直尺和利刀在葉片上裁切。一般每片葉長約兩英尺

左右，寬約三英寸左右。也可在同一張葉片上裁出幾種型號的貝葉。這需要一定的技術，否則會造成浪費。

然後將從許多葉片上裁就的許多同等大小的貝葉集中在一起，以備裝訂成册。

(五)燙孔：用燒熱的鐵棍在貝葉的中間燙一孔洞，以便用繩穿訂。如果貝葉較長，可燙兩個孔洞。

(六)刻寫：在燙好孔洞的貝葉上，用鐵筆刻寫經文。鐵筆較重，便於刻入；筆尖由好鋼鍛成，異常鋒利。刻經人首先要把左手拇指指甲的中間一塊剪掉，使指甲蓋形成一個內凹的弧形缺口。刻寫時將貝葉夾在左手拇指和食指中間，經過修剪的指甲按在葉面上，右手握筆順指甲的弧形凹勢刻出環形僧伽羅語字母。隨左拇指從左向右移動，便可刻出整齊的一行。僧伽羅字母最早本是婆羅謎體，這種字體的筆劃多爲直線，刻寫時貝葉容易開裂；正是爲了便於貝葉刻寫，才逐漸改用了多爲環形和圓形筆劃的僧伽羅體。貝葉刻寫影響到文字的發展。

一張普通的貝葉，每面可刻寫七八行，可含一千五百到兩千個字母。字母大小可隨意掌握，一般分爲象、獅、鵝三個型號，象型最大，獅型居中，鵝型最小，一個字像一顆珍珠。如果刻寫《庇立得經》（即《保護經》），則往往採用象型大字。一個僧人每天可以刻寫三葉六面。每刻完一面之後，要在一端的邊上用僧伽羅字母標出頁碼。因僧伽羅文的元音、輔音相合可拚出一個新字，這樣按字母順序可寫到五百多頁。

(七)上色：刻寫完畢之後，要用墨水塗抹葉面，稱爲「上色」。墨水由燈烟與肉桂油調製而成，燈烟是椰油燈熏成的細而黑的粉狀物。這種墨水塗在葉面上，黑色便吃入凹下的字中，變得醒目易讀，而肉桂油滲入、浸透貝葉之後，可以防潮、防腐和防止蟲蟻蛇蝮的蛀食。爲了長期保存，過若干年後還可再塗抹一遍。

(八)裝訂：貝葉上色、晾乾之後便可裝訂成册了。貝葉經都講究用美觀、堅韌的封面和底面。封面和底面通常用優質木料的薄板製成，有的甚至使用象牙薄片。在封面和底面中部同樣也要打好孔洞，然後用一根結實的細繩把刻好的貝葉穿在一起，打一小結，便訂成了一部貝葉經。細繩往往很長，剩餘部分可把全書纏繞幾道，以便攜帶和存放。

當然，這種貝葉書不僅限於佛教經典，有些也記載了古代醫學、星相學和語言學。歷史上有的國王還任命了專司刻經刻書的官員。在潮濕多雨的蘭卡島上，只有這樣的經書才能長久保存而不致腐損。所以時至今日，斯里蘭卡的寺廟中大都藏有古老的貝葉經及其他貝葉書籍。可倫坡博物館圖書館裡存放的十三世紀檀巴德尼亞王朝的貝葉經仍然完好無損。舉行第四次結集的聖地阿盧寺現在仍是一個刻寫貝葉經的中心。筆者曾去那裡參觀，親眼看到幾位長老正在埋頭刻寫經文的情景。應我的請求，他們簡要地向我介紹了製作貝葉經的方法和過程。

赤松連城（1841～1919）

日本眞宗本願寺派僧。加賀國（石川縣）金澤人，爲周防國（山口縣）德山德應寺赤松眞成的養子。號榕隱。嘗從若狹（福井縣）妙壽寺栖城學宗學，明治元年（1868），與大洲鐵然、島地默雷等倡議宗門改革。五年，赴歐留學。歸國後，批判明治政府的宗教政策，同時，支援大教院分離運動。十二年，任大教校校長，致力於宗門教育。其後，任大學林總理、勸學等職，全心推動教團的近代化。大正三年（1914），受牽連而入獄；大正八年獲得特赦，不久去世，享年七十九。著有《眞宗要義》、《二諦要門》等書。

〔參考資料〕《明治佛教史》；《本願寺史》卷三；《龍谷大學三百年史》；《歐米佛教學者傳》。

赤松德贊（藏Khri-sroṅ lde-btsan；742～797）

八世紀時的西藏國王。又作吃㗚雙提贊、乞黎蘇籠臘贊、赤松帶贊。十三歲（755年）

即位。他不僅奠定了吐蕃全盛時代的基礎，也鞏固了佛教在西藏的勢力。西藏史籍常將他與松贊干布、徠巴瞻並稱爲「三大法王」。

赤松德贊即位之初，宰相仲巴結（Ma-shaṅ）等乘其年幼，企圖撲滅松贊干布以來的佛教勢力，他們藉口歷代藏王的短壽、國家的兵連禍結都是源於弘揚佛法，於是流放學僧、燒燬佛典、廢大昭寺爲屠宰場，並將寺中的釋尊像埋毀於地下。赤松德贊年長後，了解先代對佛教所作的努力，決心致力於佛法的弘揚。他曾先後派遣桑希（Saṅ-shi）及賽曩（Sba gsal-snaṅ）至中國及印度求法；更派人至印度迎請學僧寂護（Śāntiraksita）及蓮華生（Padmasambhava）前往西藏講經說法。

寂護與蓮華生到西藏後的第一件事，就是爲印度佛教建立根據地——興建西藏第一座剃度僧人出家的桑耶寺（Bsam-yas）。由於爲俗人剃度出家必須有十位受戒十年以上的僧人在場，赤松德贊乃特地派人到印度請十二位「說一切有部」的僧人，協助寂護完成爲「七覺士」（西藏第一批出家衆）授戒的儀式。

赤松德贊爲了興隆佛法，不斷召集西藏內外學僧從事經典的翻譯、研究，更於各地設立僧院，造就譯經人才。印度諸大論師靜命、無垢友、佛密、靜藏、清淨師子等，都是在這段時期進入西藏，協助譯經工作。此外，赤松德贊也邀請密宗大德法稱，傳授瑜伽部金剛界大曼荼羅等灌頂；請迦濕彌羅國的勝友、施戒等，傳授戒法；請漢僧傳授參禪修定，使西藏佛教在大小、顯密、禪教、講修上，兼容並蓄，盛極一時。根據《布頓佛教史》的記載，西元788年，赤松德贊更在桑耶寺的登噶爾（Pho-braṅ ldan-dkar）宮殿請諸學僧編纂已譯經典的目錄《登噶爾目錄》。這也是西藏第一部有組織的大藏經目錄。總之，西藏佛教在赤松德贊時代有了嶄新的發展，其盛況連後來的印度學僧阿底峽都讚歎說：「爾時佛法興盛，雖印度似亦所未有。」

赤松德贊晚年，以中國禪僧摩訶衍爲首的漢地佛教在西藏逐漸取得勢力，並與印度佛教引起紛爭。爲了解決愈演愈烈的爭論，赤松德贊乃召集兩派僧人在桑耶寺進行辯論，並按照印度的習慣，在辯論者中間放置花環，規定最後由失敗者爲對方獻上花環，然後離開西藏。據說這場辯論斷斷續續進行了三年之久（792～794），摩訶衍一派曾一度佔上風，但最後還是敗給寂護的弟子蓮華戒（Kamalaśīla）而返回內地。從此，漢地佛教頓門派（西藏佛教史籍的稱法；稱印度佛教爲漸門派）的教法遭西藏否定。赤松德贊更下令禁止漢地佛教經典的流通，以及禪宗教法的修習。但禪宗的教法並未因此而在西藏斷絕，後期西藏佛教的教義及修行方法仍多少受其影響。

赤松德贊在印度佛教戰勝苯教和漢地佛教之後，爲了進一步平息印度佛教內部的宗派鬥爭，規定傳持「說一切有部」的戒律，禁止翻譯其它宗派的律典，同時宣佈龍樹所傳的中觀論是佛法的準則。此外，在拉薩、山南建札葉巴寺及欽浦寺，培養僧人；下令西藏王朝轄區內一律崇信佛教，以防止苯教復興；並率全體大臣發誓，尊崇佛教，永不動搖等，這些舉措都使印度佛教在西藏取得優勢，樹立鞏固的地位。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一九六〈吐蕃〉上；《新唐書》卷二一六〈吐蕃〉上；《冊府元龜》；《資治通鑑》；王沂暖譯《西藏王統記》；王輔仁《西藏佛教史略》；王森《西藏佛教發展史略》；《青史》；佐藤長《古代チベット史研究》卷下；P. Demieville著．耿昇譯《吐蕃僧諍記》。

赤沼智善（1885～1937）

日本眞宗大谷派學僧，佛教學者。新潟縣人，號樹心。大正三年（1914），畢業於眞宗大學研究科。其後，留學印度、英國。大正八年歸國，擔任眞宗大谷大學教授，研究原始佛教，並兼任圖書館館長。昭和十二年逝世。昭和十六年，追贈學階講師。著有《阿含の佛教》、《漢巴四部四阿含互照錄》、《印度佛教

固有名詞辭典》等書。此外，嘗與山邊習學合著《教行信證講義》三卷、《新譯佛教聖典》等書。其中，《漢巴四部四阿含互照錄》爲查索南北傳原始佛教聖典（四阿含與四部）的索引，是研究原始佛教的重要工具書。

走火入魔

此詞爲道教用語。原意指修煉內丹時所產生的弊病。爲「走火」與「入魔」二種現象的合稱。「走火」指修道者在築基、煉精階段所產生的偏差，即在入靜之時內心著相，失去自制而產生遺精等現象。「入魔」多半發生在煉炁、煉神階段，即在修行過程中產生精神錯亂、幻聽幻視等失控現象。

此詞也被佛教界所沿用。通常指坐禪中可能出現的各種幻覺及身心的各種病態現象。智顗《摩訶止觀》中將其歸納爲令人病、失觀心、得邪法三類。其中失觀心指見種種幻相，心被擾亂，難以修觀入定；得邪法分爲有、無、明、暗、定、亂、愚、智、悲、喜、苦、樂、禍、福、惡、善、憎、愛、强、軟等多種。

一般而言，佛教也說有妨礙修定的魔。如《摩訶止觀》卷八說有槌惕鬼、時媚鬼、天魔三種。《楞嚴經》更詳說修禪定者分破「五陰」境界時，各有十種「陰魔」會乘虛而入。但是佛教更强調，妨害禪定的主因是修禪者內心之是否穩定或是胡思亂想。如《楞嚴經》卷九云（大正19・147b）：「成就破亂，由汝心中五陰主人，主人若迷，客得其便。」

關於如何防止走火入魔，《摩訶止觀》說有覺訶（指識別魔障爲那類鬼神所致，呼其名而呵斥之）、持誦（指誦戒本、佛名、咒語等）、止觀三類，而以止觀最爲有效。另從大乘佛教「圓教」的觀點來看，佛魔皆因內心產生分別之意念而有，若一念不生，則佛魔皆空。各種難以自控的心理波動，自然會平息。

◉附一：印順《大乘起信論講記》第五章第三節（摘錄）

《起信論》云：「或有衆生無善根力，則爲諸魔外道鬼神之所惑亂。若於坐中現形恐怖，或現端正男女等相，當念唯心，境界則滅，終不爲惱。」

《講記》：研經究理，不妨自己修學；修習禪定，必須依止師友而修。以修習過程中所現起的種種境界，如不能正知，即易爲邪魔所惑亂了。「或有衆生無善根力」，這是所以起魔招邪的因由。無善根力，即是善根力薄；或因過去熏集的惡業多，或以前沒有積集廣大的福智資糧，或動機不正確，或戒行不清淨，這都稱爲善根無力。因善根力薄，即「爲諸魔外道鬼神」「所惑亂」。諸魔，是魔王魔眷屬等。外道，是邪教師的修持者，以咒力、術力來誑誘。鬼神，如堆惕鬼，精媚神，實可攝羅刹夜叉等一切鬼趣。諸魔、外道、鬼神的惑亂行者，主要的方法，爲軟誘與硬迫。「若於坐中現形恐怖」，即現種種可怖畏相，使修行的駭得發狂。如釋尊降魔時，魔王以魔軍刀槍等來逼害。「或現端正男女等相」，以引生行者的貪欲心。如釋尊成道前，魔女作種種媚態來惑亂如來。對於這些魔事的對治法，大乘法說：但觀一切法空不可得，魔事、佛事自性本空，魔事即頓滅。這是破魔事的根本方法。本論說：「當念」這一切是「唯心」的，所現起的「境界則滅」；無論如何可怕可愛，行者也「終不爲」他所「惱」亂了。一切境界，都是由心而現起的，能了知唯心所現，外境本空，魔邪的境界就惑亂不了自己。若把魔現的境界，取著爲眞實的，或瞋或怖或愛，那就落入魔邪的圈套了。

《起信論》云：「或現天像、菩薩像，亦作如來像，相好具足。或說陀羅尼，或說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，或說平等空無相無願、無怨無親、無因無果、畢竟空寂、是眞涅槃。或令人知宿命過去之事，亦知未來之事，得他心智，辯才無礙，能令衆生貪著世間名利之事。又令使人數瞋數喜，性無常準。或多慈愛，多睡多病，其心懈怠。或卒起

精進，後便休廢，生於不信，多疑多慮。或捨本勝行，更修雜業。若著世事種種牽纏，亦能使人得諸三昧少分相似，皆是外道所得，非眞三昧。或復令人若一日若二日若三日乃至七日住於定中，得自然香美飲食，身心適悅，不飢不渴，使人愛著。或亦令人食無分齊，乍多乍少，顏色變異。以是義故，行者常應智慧觀察，勿令此心墮於邪網。當勤正念，不取不著，則能遠離是諸業障。」

《講記》：上來的魔事，還容易了知；此下的魔事，更容易受他的誑惑。此中有四對八事：

⑴現形說法一對：「或現天像、菩薩像」，「作如來像相好具足」，以及現父母像、善知識像、比丘像等；這是現身。修習眞如三昧，不依一切而修，所以一切形像現前，即使是佛菩薩像，也決為魔邪的詐現。這些佛菩薩像，還能為修行者，「或說陀羅尼；或說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧；或說平等、空無相無願、無怨無親、無因無果、畢竟空寂，是眞涅槃。」陀羅尼，譯為總持，如密宗的咒語，也稱陀羅尼。有些修行的，見到什麼天或什麼菩薩，為說種種咒語。布施到智慧，即六波羅密。諸魔所說的六度，是取相的相似修。說平等空到是眞涅槃，是不即緣起的空義。或因而墮入小乘，或因而落入斷滅見，撥無因果。

⑵得通起辯一對：以魔邪的加持力，「或令人知過去」「事」，即得宿命通；或「知未來」「事」，即起天眼通；「得他心智」，這是起他心通。不但得神通，能知過去、未來、現在事，還能「辯才無礙」的為人說法。如行者不覺得這是魔邪的惑亂，自以為得了神通辯才，那就壞了！因為這是最「能令衆生」招引世人來皈信、受禮敬、受供養、受稱讚的。行者並沒有眞實功德，心地不淨，即會「貪著世間名利」的「事」。如有些外道，修些邪法，少得靈驗，貪著於世間名利，就為非作惡，自害自己。

⑶起惑造業一對：「又」以魔邪的惑亂，「使人數瞋數喜，性」情忽然喜怒「無常」，沒有標「準」。「或」過分的「多慈」多「愛」，超過自己的能力，犧牲去助人；或想到說到，即相憐流淚。或「多睡、多病」，終日無精無彩的，身「心懈怠」，不能進修。「或」是「卒起精進」，勇猛得了不得；可是不到幾天，「後」來「便休」止「廢」棄了！甚至「生於不信，多疑多慮」，信念都動搖起來。「或」是「捨」棄了「本」來修習的殊「勝行」，如不取相而修止，反而「更」去「修」習「雜業」，如修建寺院、拜佛、放生等培植福德的有為功德。甚至染「著世」間俗「事，種種牽纏」，不再修持。

⑷得定亂食一對：以魔邪的力量，「能使人得諸三昧，少分相似」，其實是似是而非的。這些相似三昧，都「是外道所得，非」佛法中所得的「眞三昧」。「或」者，「令人若一日，若二日，若三日」……「七日，住於定中」，能「得自然香美」的「飲食，身心適悅，不飢不渴」。這即是一般傳說的天人送供了。天食自來，「使人愛著」滋味，增長貪欲。「或」者「令人食無分齊，乍多乍少」。如傳說中的左慈，吃起來，斗米隻羊也吃不飽，不吃，隔多少日子也無所謂。還有「顏色變異」，忽而紅潤，忽而憔悴。傳說中的莊周，即能如此。總之，這都是魔邪的惑亂，毫無利益。修止習禪，與身體有非常關係的。即使定力滋潤，也不能反常的。所以久定不食，出定即會死亡。凡飲食不正常，顏色不正常，都是魔邪，都會成病的。

上來所說的種種，都「是」魔事，「故行者常應」以「智慧觀察」，切「勿」以邪為正，起貪起瞋，顛顛倒倒的「令此心墮於邪網」中。說到智慧觀察，即是應「當」精「勤正念」：常安住於唯心無境的正念中，「不」執「取」，「不」計「著」，不起恐怖，不生貪戀，即「能遠離是諸業障」。本論所說的種種魔事，所以招魔引邪，實都由於行者過去所熏

集的諸惡業障，也即是無善根力。所以，魔事現前，但應安住於正念而勘破他。不著魔境，即魔事自會息滅。如想修止習禪，必先勤修正行，懺悔惡業。如能戒行清淨，知見純正，善識方便，魔事即會少起，或者不起。如不從此根本著想；又不能不取不著，那即使結壇、遣召、持咒、結印，也難出魔網的！

◉附二：智顗《釋禪波羅密次第法門》卷四（摘錄）

明魔事者，「魔羅」秦言殺者，奪行人功德之財，殺智慧命，故名魔羅。云何名魔事？如佛以功德智慧，度脫衆生，入涅槃爲事。魔亦如是，常以破壞衆生善根，令流轉生死爲事。若能安心道門，道高則魔盛，故須善識魔事。今釋即爲三：(1)分別魔法不同。(2)明魔事發相。(3)明壞魔之法。第一、分別魔法不同，魔有四種：一者煩惱魔。二者陰入界魔。三者死魔。四者欲界天子魔。

(1)煩惱魔者，即是三毒，九十八使，取有流扼縛，蓋纏惱結等，皆能破壞修道之事，如《摩訶衍論》偈說：「欲是汝初軍，憂愁爲第二，飢渴爲第三，觸愛爲第四，睡眠第五軍，怖畏爲第六，疑悔爲第七，瞋恚爲第八，利養虛稱九，自高蔑人十，如是等軍衆，厭沒出家人。我以禪智力，破汝此諸軍，得成佛道已，度脫一切人。」

(2)陰界入魔，爲五陰、十二入、十八界、一切名色，繫縛衆生，陰覆行者清淨善根，功德智慧不得增長，故名爲魔。所謂欲界陰入，乃至色、無色界，陰入亦如是，行者若心不了，受著悉名爲魔。若能不受、不著，觀如虛空，不爲覆障，即破魔業。

(3)死魔者，一切生死業報，輪轉不息，皆名爲魔。復次，若行人欲發心修道，便得病命終，或爲他害，不得修道，即爲廢今修習聖道。比至後世，因緣轉異，忘失本心，皆名魔事。復次行者，當修道時，慮死不活，便愛著其身而不修道，亦是死魔所攝。

(4)天子魔者，即是波旬，此魔是佛法怨仇，常恐行人出離其界，故令諸鬼神眷屬，作種種惱亂，破壞行者善根，是爲他化自在天子魔。

第二、明四魔發相者，若煩惱魔，如前不善根性中，三毒等分煩惱中廣說。若陰入界魔發相，如前不善及善根性中，發種種色心境界說。若死魔發相，如前病患法中廣說。所以者何？病爲死因。若鬼神魔者，今當分別說。鬼神魔有三種：一者精媚。二者埠惕鬼。三者魔羅。

(1)精媚者，十二時獸變化，作種種形色，或作少男少女、老宿之形，及可畏身相等非一，以惱行人。各當其時而來，善須別識，若多卯時來者，必是狐兔貉等，說其名字，精媚即散。餘十一時形相，類此可知。

(2)埠惕鬼者，亦作種種惱亂行人，或如蟲緣人頭面，鑽刺慴慴，或擊攊人兩掖下，或乍抱持於人，或復言說，音聲喧鬧，及作諸獸之形，異相非一，來惱行人者，應即覺知，一心閉眼，陰而罵之，作是言，我今識汝，汝是此閻浮提中，食火嗅香，偷臘吉支，邪見喜破戒種，我今持戒，終不畏汝。若出家人，應誦戒序。若在家人，應誦三歸五戒、菩薩十重四十八輕戒等，鬼便却行匍匐而去，如是作種種留難相貌，及除却之法，並如禪經中廣說。

(3)魔羅惱亂者，是魔多作三種相，來破行人：一作違情事，即是作可畏五塵。二作順情事，即是作可愛五塵，令人心著。三作非違非順事，即是作平品五塵，動亂行者。是故魔名殺者，復名華箭。亦並名五箭，射五情故，一情中有三種境，對情而惱行者，五情合有十五種境。色中三者：

(1)順情色，或作父母兄弟，諸佛形像，端正男女，可愛之境，令人心著。

(2)色中違者，或作虎狼、獅子、羅利之形，種種可畏像，來怖行者。

(3)色中非違非順者，但作平品之形色，亦不令人生愛，亦不令人生怖，皆能動亂人心，令失禪定，故名爲魔。餘諸情中，亦當如是分

別。但約塵相有異，行者若不別諸邪僞，則爲所壞，狂亂作罪，裸形無恥，起種種過，破他善事，毀損三寶，非可具說。或時得病致死，必須愼之，善加覺識。

問曰：何故不約法塵，對意根中，論三種魔事？答曰：從多爲論，一切魔事，多從五情中入，故但說五情，細而論檢，意根中，亦不無三種惱亂之事，類而可知。

復次，諸大乘經中，辨種種六塵中幻僞，對意根魔事起相，是中廣說。故《大品經》云：如是等魔事、魔罪，不說、不教，當知即是菩薩惡知識。三明破魔法者，當用三法，除却魔罪：一者了知所見聞覺知，皆無所有，不受不著，亦不憂慼，亦不分別，彼即不現。二者但反觀能見聞覺知之心，不見生處，何所惱亂？如是觀時，不受不分別，便自謝滅。三者若作此觀，不即去者，但當正念，勿生懼想，不著軀命，正心不動，知魔界如即是佛界如。魔界如、佛界如，一如無二如，於魔界無所捨，於佛界無所取，即佛法現前，魔自退散。既不見去來，亦不憂喜，爾時豈爲魔所惱。

復次，亦未曾見有人，坐中見魔作虎來，剩食此人，骨肉狼藉，正是怖人，令心驚畏耳，都無實事，當知虛誑，如是知已，心不驚怖。復作是念：設令是實，我今身命，爲道故死，何足可懼？今我此身，隨汝分別，心如金剛，不可迴轉。如是或一月二月，乃至經年不去，亦當端心，正念堅固，莫懷憂懼，當誦大乘方等諸治魔咒，默念誦之，存心三寶，若出禪定，亦當誦咒自防，懺悔慚愧，及誦波羅提木叉戒，邪不干正，久久自滅。事理除魔，其法衆多，非可備說。

行者善須識之，方便除滅。故初心行人，欲學坐時，必須親近善知識者，爲有如此等難。是魔入人心時，能令行人，證諸禪定三昧，智慧神通陀羅尼，何況不能作此小小境界？若欲知之，諸大乘經及九十六種道經中，亦少分分別。今略說此，爲令行者深知此意，則不妄受諸境。取要言之，若欲遣邪歸正，當觀諸法實相。是故《摩訶衍論》云：除諸法實相，其餘一切，皆是魔事，故偈言：「若分別憶想，是即魔羅網，不動不分別，是即爲法印。常念常空理，是人非行道，不生不滅中，而作分別想。」

復次，略明破魔義不同，如《摩訶衍》中說，得菩薩道故，破煩惱魔。得法性身故，破陰界入魔。得菩薩道、得法性身，故破死魔。得不動三昧，一切法中，自在無住故，破欲界他化自在天子魔。若《大集經》，明得四念處，即破四魔。此二說，名異意同。若《瓔珞經》明等覺、如來，三魔已過，唯有一品死魔在。若《法華》說，二乘之人，但破三魔。餘有欲界天子魔，所未能破。此則經論互說不同，悉有深意。若通明四魔，並至菩提方盡。所以者何？如煩惱魔，無明細惑，佛菩提智之所能斷。陰界入魔，如告憍陳如，色是無常，因滅是色，獲得常色，受想行識，亦復如是。死魔如前取《瓔珞經》所說，欲界天子魔，坐道場時，方來與菩薩興大鬥戰，故知四魔，皆至菩提，究竟永盡。菩薩摩訶薩，心廣大故，安住不動，修深禪定。從初發心，乃至佛果，降伏四魔，而作佛事，廣化衆生，心不退沒。《涅槃經》中，說有八魔。《華嚴經》中，說有十魔。善得其意，四魔攝盡，更無別法。諸經辨魔事衆多，略說不具足。

〔參考資料〕《治禪病祕要法》。

足目（梵Akṣapāda、Gotama、Gautama）

印度正理派（六派哲學之一）之祖。梵語音譯惡叉波拖。又作足目仙人、足目仙。出生年代、事蹟均不詳。依《因明大疏抄》卷一所載（大正68・438b）：「劫初雖有因明，眞似紛亂未有刊定。時大梵王化仙人，名爲足目，創定眞似。」關於其名稱之由來，諸說不同。《因明入正理論疏前記》卷上云（卍續86・895上）：「足目者相傳兩釋。一云足者多也，目者慧也，以多智慧名爲足目。二云足者脚也，足下有目名爲足目。如聞俱胝比丘足下而

有毛等。」

其所持論理法，係以論因之正否而立九句因以判定之。後來無著、世親等祖述其說，至陳那出，因明學面目一新，故世稱陳那之前之因明爲古因明，陳那之後者爲新因明。此外，《因明正理門論本》以爲十四過類乃足目所說；而現存之《尼夜耶經》（Nyāya-sūtra），相傳亦爲足目所作。

〔參考資料〕《因明正理門論》；《因明論疏明燈抄》卷一；《因明論疏瑞源記》卷一。

身根（梵、巴kāyendriya，藏lus-kyi dbaṅ-po）

五根或六根之一。十二處之一。十八界之一。二十二根之一。略稱爲身。即身識所依之無見有對之淨色。亦即指感覺到冷暖、痛癢、粗滑的觸覺能力或觸覺器官。分布在身體皮膚的表面。

關於身之語義，《大乘法苑義林章》卷三云（大正45・298b）：

「身者積聚義、依止義，雖諸根大造並皆積集，身根爲彼多法依止，積集其中，獨得身稱。梵云迦耶，此云積聚，故瑜伽云：諸根所隨周遍積集故名爲身。雖復迦耶是積聚所依義，翻爲身者體義相當，依唐言譯。」

亦即梵語迦耶（kāya）爲積集義、依止義，其他眼根等大種及造色雖亦爲積集，但身根爲彼諸根多法所依止，多法皆積集於此根，故特稱爲迦耶，且將迦耶譯爲身，以取其體之義。

此身根在十二處中名爲身處（kāyāyatana），在十八界中名爲身界（kāya-dhātu）。通常云「身」，皆總指肉團而言，但《大毗婆沙論》等，稱筋肉等爲扶根，而將有能觸作用之身根稱爲勝義根。又，身根唯存於欲色二界，無色界則無。此外，《大毗婆沙論》卷九十曾述及地獄衆生的身根和人身根之不同（大正27・464a）：

「若地獄中解諸支節，乃至糜爛，亦有身根。有說：爾時亦有眼等，若全無者，後應不生，異熟斷已後不續故。有作是說：諸地獄中眼等六根斷已更續，業所引故，趣法爾故，如人等中支節斷壞不可還續，地獄等中支節斷已尋復續生，諸趣法爾不可相例，故彼眼等斷已還生，身根必無全分斷者，若全分斷無更續義，是諸色根所依止故。（中略）有餘師說：諸地獄中雖解身支爲百千分，而諸分內皆有身根，諸分中間有連續故。」

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一四四；《瑜伽師地論》卷三、卷五十四；《成唯識論》卷十；《俱舍論》卷四；《俱舍論光記》卷二～卷四；《成唯識論述記》卷三（本）、卷十（末）。

身業（梵kāya-karman，巴kāya-kamma，藏lus-kyi las）

指身所造作的業。與意業、語業共稱三業。可分善惡二種，身惡業指殺生、偷盜、邪淫；身善業則爲不殺生、不偷盜、不邪淫，或進而指慈悲行、布施行、清淨行。

身業又分立坐屈伸舉手投足等有所表示的表業，以及由表業所引起防非止善等勢力的無表業。如《衆事分阿毗曇論》卷五云（大正26・650b）：「云何身業？謂身作及無作。」關於表、無表業，大小乘諸部所說有異。其中關於身表業，說一切有部以實的形色爲其體，正量部以動爲體，譬喩者以由心所引生能動手等非顯非形之色爲體。經量部則立形而以之爲身表，但身表是假而非實，依能令身運動之思的身門而行者即爲身業。唯識大乘亦以動身之勝思爲其體性。另外關於無表業，說一切有部以實色的無表色爲其體，但《成實論》卷七〈無作品〉以非色非心爲體，經部及大乘則以之爲假立，只是一種思種子的功能。

◉附：《成業論》（摘錄）

身，謂諸根大造和合差別爲體。業即是思差別爲性。積集所成，是爲身義。大造極微積集成故。有說種種穢惡集成，是爲身義。身是種種諸不淨物所依處故。若爾天趣應無有身。

隨作者意，有所造作，是爲業義。能動身思，說名身業。思有三種。㈠審慮思，㈡決定思，㈢動發思。若思能動身，即說爲身業。此思能引令身相續異方生因風界起故。具足應言：動身之業。除動之言，但名身業。如益力之油，但名力油。如動塵之風，但名塵風。此亦如是。

十業道中，初三業道，許身業攝。謂殺生，不與取，欲邪行。如何思業而得彼？名由此思業，能動其身，令行殺盜，及邪行故。思力動身，令有所作，即名思作。如世間說：狂賊燒村，薪草熟飯。思復云何得名業道？思有造作，故名爲業。復與善趣惡趣爲道。通生彼故，得業道名。或所動身，是思業道。三種思業，依彼轉故。又殺盜淫，由思業起，依身而生。隨世俗故，亦名身業。然此實非善不善性。亦隨世俗，假立其名。爲令世間依此門故，於善惡思，勤修止作。是故假說善不善名。

〔參考資料〕《俱舍論》卷一、卷十三；《成唯識論》卷一；《大毗婆沙論》卷一一三；《雜阿毗曇心論》卷三；《順正理論》卷三十三；《品類足論》卷七。

身識（梵kāya-vijñāna，巴kāya-viññāna，藏lus-kyi rnam par-śes-pa）

以身根（四肢五體）爲所依，外界觸境爲對象的識別作用。五識之一。六識之一。十八界之一。《品類足論》卷一云（大正26·693a）：「身識云何？謂依身根各了別所觸。」《成唯識論述記》卷四（本）云（大正43·361c）：「身識轉時名爲執受。」即謂身識係身根所依，了別觸境，執受即生感覺。

至於觸境，有地、水、火、風四大種及滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴等，共計十一種。又，關於五色根（即勝義根）所依之大種是否爲身識所緣，《大毗婆沙論》卷一二七舉出二說。一說五色根不可觸故，不發身識，隨所依大種無現在發身識義；一說身根所依大種極隣近故，不能發身識，餘色根之大種皆得爲身識所識。此外，身根所依大種，爲他身識所緣境故，亦得名爲身識所識。又，身識繫於欲界，通善等三性，在色界初禪與修所斷煩惱相應者，有覆無記攝；無色界無所依之根成就故不生身識。

〔參考資料〕《識身足論》卷三、卷六；《大毗婆沙論》卷七十三；《雜阿毗曇心論》卷一；《俱舍論》卷二；《俱舍論記》卷三；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《百法問答鈔》卷一。

車匿（梵Chandaka、Chanda，巴Channa，藏Ḥdun-pa）

佛世之一惡比丘，爲六羣比丘之一。又作闡鐸迦、闡陀迦、闡陀、闡那、闡特、闡怒、闡駑、羼陀、孱那、車那、闍那、旃檀，或略作俇。意譯欲作、樂作、應作、覆藏、覆。係中印度迦毗羅衞城王宮的僕從。依佛傳所載，太子踰城出家時，車匿馭白馬犍陟隨太子去城十二由旬，至藍摩村相別，執持太子寶冠、衣帶與白馬歸城。

釋尊成道後，隨佛陀出家，恃其出身王種而輕賤諸比丘，云諸比丘如落葉被旋風吹聚在一處，復惡口惡行，故人稱惡口車匿。佛將入滅時，阿難問佛：應如何對待惡口的車匿比丘。佛答：我涅槃後依梵天法治，若得心調柔輭，應教《那陀迦旃延經》令得道。佛入滅後，車匿受默擯法之懲治，乃從阿難學道，後證阿羅漢果。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十三；《五分律》卷十五；《過去現在因果經》卷二；《十誦律》卷三十一；《增一阿含經》卷三十七；《般泥洹經》卷下；《佛般泥洹經》卷下；《大般涅槃經》卷下；《修行本起經》卷下。

辛納（Emile Charles Marie Senart；1847～1928）

法國東洋學學者。生於理姆斯（Reims）。嘗從學於布赫諾夫（Burnouf），並承其學風。又任法國亞洲協會（Souété Asiatique

de France）總裁。氏爲印度學專家，通曉巴利語、梵語，其論文經常發表於東洋學術雜誌。主要著作有：《佛傳研究》（Essai sur la légende du Buddha）及《Grammaire pâlie de Kaccayana》、《Les Castes dans l'In-de》等書。此外，所校訂出版《大事》（Mahāvastu）一書亦深受矚目。

◉附：J. W. de Jong著・霍韜晦譯《歐美佛學研究小史》第二章（摘錄）

辛納的《佛傳研究》（Essai sur la légende du Buddha），在1873年至1875年刊載於《亞洲學報》（Journal Asiatique），但1882年開始印行的第二版，却值得我們特別注意。因爲在這一版中，序論和結論部份都已經修改，作者在裡面很精細地解釋了他的方法和由此所獲得的結果。他說，有關佛陀的故事，一方面有傳說的成份，一方面亦有眞實的成份。過去的學者們認爲：所有傳說的成份都是在歷史事實的基礎之上增益的，因此祇要我們從傳說的成份中脫出，有關佛陀的歷史上的眞實情形便會變得很淸楚。這種方法，蒲仙將之稱爲消減法（subtraction），在辛納時代前後是經常應用的。《新約》學者研究耶穌生平發展出一種歷史批判法也是同一的方法。但是，辛納相信，保存在佛本生故事中的那些傳說的，甚至是神話的成份，早在佛陀在世之前存在，而且已經構成了一個一致的體系。所以辛納從《普曜經》中大量取材，也就不足驚異了。至於巴利文獻方面，由於當時巴利聖典尙未出版（指長部阿含等經典——譯者），所以辛納無法上溯到這些原始的資料中。他僅能利用《因緣說話》（Nidānakathā）、《佛統紀》（Buddhavaṁsa）及其註釋等巴利資料。辛納詳細研究了轉輪聖王（Cakravartin）及其七寶概念，並大人（Mahāpuruṣa）及其相好概念後，於是認爲佛陀是太陽來的英雄（譯者按：即舊譯之「日種」觀念）、大人，及轉輪聖王。在他降生之前，他是最高之神；他以一個光輝的形象由天上下降。他的母親摩耶（Māyā），代表至高無上的創造能力，同時又是蒼茫大氣的女神；她死後化身爲「生主」（Prajāpati），仍然繼續創造及滋養整個宇宙和宇宙神。有關佛陀生平的十二段因緣事蹟，辛納全部都是用這個方法解釋。

辛納把他自己的方法，描述爲「歷史神話學」（Historical mythology），以別於比較神話學（Comparative mythology）。後者在十九世紀時是十分流行的方法，喜歡把諸神及神話中的人物，與太陽、雲、電等自然現象融爲一體。關於這方面的研究，可舉《火之下降與神酒》（Die Herabkunft des Feuers und der Göttertranke, Berlin, 1859.）一書之作者阿多爾拔・古安（Adalbert Kuhn），和《比較神話學研究》（Essay on Comparative Mythology, London, 1856）、《語言學講義》（Lectures on the Science of Language, London, 1861～1864.）二書之作者馬克斯・繆勒，想已足夠。辛納雖受當時自然主義神學的影響，但他的優點在於開始嘗試把佛陀的神話作爲印度及其宗教概念的產物來解釋。

邪見（梵mithyā-dṛṣṭi，巴micchā-diṭṭhi，藏log-par lta-ba）

五見之一，十惡之一，十隨眠之一。指否定善惡因果理法的僻邪見解。如《入阿毗達磨論》卷上云（大正28・983a）：「若決定執無業、無業果、無解脫、無得解脫道，撥無實事，此染污慧名邪見。」《俱舍論》卷十九（大正29・100a）：「於實有體苦等諦中，起見撥無名爲邪見。」《成唯識論》卷六（大正31・31c）：「邪見謂謗因、果、作用、實事，及非四見諸餘邪執。」

《大毗婆沙論》卷四十九主張邪見以無爲其行相，文云（大正27・255c）：

「問：若爾五見皆邪推度，何獨說此爲邪見耶？答：依別行相立此名故。別行相者，謂無行相。若不依此而立名者，則應五種皆名邪見

，五見皆是邪推度故。然無行相過患尤重故，唯依此立邪見名。」

又謂邪見是壞事者，是謗因果、三寶者，是壞法恩、生恩等二恩者，是起法怨、生怨等二怨者，是壞現量者，是暴惡之見，故別立名。《成唯識論》卷六（大正31・31c）：

「此見差別，諸見趣中有執前際二無因論、四有邊等、不死矯亂，及計後際五現涅槃。或計自在、世主、釋、梵及餘物類常恆不易，或計自在等是一切物因，或有橫計諸邪解脫，或有妄執非道爲道，諸如是等皆邪見攝。」

此謂外道諸見中，二無因論爲集諦下的邪見，五現法涅槃等則爲滅諦下的邪見，四有邊等是苦滅二諦下的邪見，計自在、世主等是苦諦下的邪見，妄執非道等是道諦下的邪見，不死矯亂則是四諦下的邪見；即總明邪見是對於四諦之理作邪推度，而撥無四諦之理的見解。

〔參考資料〕《法蘊足論》卷一、卷十一；《阿毗曇甘露味論》卷上；《成實論》卷七〈邪行品〉、卷十〈邪見品〉；《瑜伽師地論》卷八；《佛性論》卷三。

邪命（梵mithyājīva，巴miccha-jīva）

指依不正當的方法而生活。八邪行之一。全稱邪活命，音譯阿耆毗伽，係「正命」的反義詞。

關於比丘的邪命內容，《大智度論》舉出四種邪命食與五種邪命。四種邪命食，出自卷三，即(1)下口食，指種植田園，調合湯藥，以求衣食而自活命；(2)仰口食，指觀星宿究風雨，以術數之學求衣食，而自活命；(3)方口食，指媚權門，阿諛富豪，巧言多求以自活命；(4)維口食，指學咒術、卜算、吉凶，以求衣食而自活命。五種邪命，出自卷十九，即(1)爲利養故，而現奇特之相；(2)爲利養故，稱說自己功德；(3)爲利養故，卜吉凶，爲人說法；(4)爲利養故，以高聲現威令人畏敬；(5)爲利養故，說所得的供養以動人心。比丘當以乞食而清淨活命，不可以如此之邪命食，或依虛僞方法而活命。又，同論卷七十三亦闡述各種邪命之相。《大乘義章》卷十（三學義）曾加以論述。

邪命之語，有時亦用以稱尼乾子外道。如《俱舍論》卷八將尼乾子譯爲邪命。尼乾子本應如《成唯識論》卷一等所譯，作「離繫」解。然佛典則貶之爲邪命或無慚。此外，在印度歷史上也曾出現過一派被佛教稱之爲「邪命外道」的宗教團體。

◉附：《顯揚聖教論》卷七（摘錄）

犯邪命攝者：如有一人，爲性大欲，及不知足，難養難滿。又以非法求覓一切衣服飲食諸坐臥具病緣醫藥及餘資具；不以法故。此人爲求衣服飲食等因，顯己功德；故於他人前，詐現非眞自性及非串習威儀。又現諸根寂靜，無有掉動；意令他人謂己有德，當有所施，及以供事。謂衣服飲食諸坐臥具病緣醫藥，及餘資具，身業給使。

又復此人，形貌躁惡，發言麤獷，無所忌憚，嚴飾其身，稱揚己名及與種姓，或復多聞，或廣持法。爲得利養及恭敬故，而爲他人宣說諸佛及佛弟子所演之法。或自說己實有功德，或少增益，或令他人稱顯異相。爲求多勝衣服飲食，及餘沙門種種資具，雖復衣服無所缺少，故現受用弊壞衣服，意令信我長者居士，知缺少故，便多施與上妙衣服。如衣服，餘沙門資命之具，亦復如是。

又於信敬婆羅門諸長者所，不得如所欲物，或是所無，或是受用，不可與故，而便逼切訶罵求索。或得下劣之物，輕毀退還；對施主前，說如是語：咄善男子有餘善男子善女人，若比於汝，族姓下劣，資財貧匱，尚能捨施如是如是妙可意物，況汝於彼，族姓高勝，富有財產，而以如是鄙可惡物，施於我耶。諸如是等，或依詐現威儀，或依非法言說，或依稱顯異相，或依逼切訶罵，或依以利比引於利，非法求覓衣服飲食坐臥之具，病緣醫藥及餘資具，不以法求，是謂邪命。如是犯邪命攝。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十四；《觀佛三昧

海經》卷十〈觀佛密行品〉；《摩訶僧祇律》卷七；《佛本行集經》卷四十五〈布施竹園品〉；《俱舍論》卷十六；《華嚴經疏》卷十五；《摩訶止觀》卷七。

邪淫戒（梵kāma-mithyācāra，巴kāmesu micchācāra，藏ḥdod-pas log-par gyen-pa）

五戒之一。指男女雙方不得非支、非時、非處、非量、違法而行淫，爲在家居士所持之戒。《中阿含經》卷五十五〈晡利多經〉云（大正1·773b）：「邪淫者必受惡報，現世及後世。若我邪淫者，便當自害，亦誣謗他。」

◉附一：《瑜伽師地論》卷五十九（摘錄）

若行不應行，名欲邪行。或於非支、非時、非處、非量、非理，如是一切皆欲邪行。若於母等母等所護，如經廣說名不應行。一切男及不男，屬自屬他皆不應行。除產門外，所有餘分，皆名非支。若穢下時、胎圓滿時、飲兒乳時、受齋戒時，或有病時，謂所有病匪宜習欲，是名非時。若諸尊重所集會處，或靈廟中，或大衆前，或堅硬地高下不平令不安隱，如是等處，說名非處。過量而行，名爲非量。是中量者，極至於五，此外一切皆名過量。不依世禮，故名非理。若自行欲，若媒合他，此二皆名欲邪行攝。若有公顯，或復隱竊，或因誑諂方便矯亂，或因委託而行邪行，如是皆名欲邪行罪。

◉附二：《大智度論》卷十三（摘錄）

邪淫者，若女人爲父母、兄弟、姊妹、夫主、兒子、世間法、王法守護，若犯者是名邪淫。若有雖不守護以法爲守。云何法守？一切出家女人在家受一日戒，是名法守。若以力，若以財，若誘誑，若自有妻、受戒、有娠、乳兒、非道，如是犯者，名爲邪淫。如是種種乃至以華鬘與淫女爲要，如是犯者，名爲邪淫。如是種種不作，名爲不邪淫。問曰：人守人瞋法守破法應名邪淫，人自有妻，何以爲邪？答曰：既聽受一日戒，墮於法中，本雖是婦，今不自在。過受戒時，則非法守。有娠婦人，以其身重，厭本所習，又爲傷娠。乳兒時，淫其母，乳則竭。又以心著淫欲，不復護兒。非道之處，則非女根，女心不樂，强以非理，故名邪淫。

〔參考資料〕《中阿含經》卷三十〈優婆塞經〉；《優婆塞戒經》卷三；《大毗婆沙論》卷一一三；聖嚴《戒律學綱要》；木村泰賢著·演培譯《小乘佛教思想論》。

邪命外道（梵Ājīvika、Ājīvaka）

古代印度的宗教團體，又譯生活派，音譯爲阿耆毗伽派。興起於佛陀時代。梵語「ājīvika」意爲「爲謀生計而修行的人」。由於所採取的方法，從佛教徒的立場看來是屬於邪道的，因此漢譯佛經譯之爲「邪命外道」或「邪命派」。此教派中之祖師Nanda Vaccha與Kisa Saṁkicca之名，曾出現於巴利聖典中。不過，最有名的長老是六師外道中的末伽梨拘舍梨（Makkhali Gosāla）。此派在興盛時期，教勢與佛教、耆那教鼎足而立。

◉附：黃心川《印度哲學史》第六章（摘錄）

生活派是沙門思潮的一種，相傳爲「六師」中的拘舍羅所創建，自西元前六至五世紀迄十五世紀的兩千年間在印度南北不少地區很流行。它的哲學和社會思想對後世有相當的影響。

名義和史料

生活派的梵語爲Ājīvika或Ājīvaka，原意爲「生活法」、「生計」、「職業」，引申而爲「嚴格遵奉生活法的規定者」或「以手段謀得生活者」。我國古代意譯爲邪命外道、無命術，音譯爲阿耆毗伽、阿夷維等。佛教視生活派的學說爲邪說，因之貶稱爲邪命外道。《大智度論》卷三釋：

「不以乞食如法自活，作不如法之事而生活，謂爲邪命。此有四種：㈠下口食，謂種植田園和合湯藥，以求衣食而自活命也；㈡仰口食

，謂以仰觀星宿日月風雨雷電霹靂之術數學求衣食而自活命也；(三)方口食，謂曲媚豪勢，通使四方，巧言多求以自活命也；(四)維口食，維爲四維，謂學種種之咒術卜算吉凶，以求衣食而自活命也。」

《大智度論》雖然從佛教的立場出發，對生活派教徒的行事寓有貶意，但對照印度各種史料很多是符合實際情況的。

生活派在其創立過程中曾經編纂過它們自己的經藏，但這些經藏沒有被保存下來。據耆那教《福經》載，拘舍羅的思想體系來自大雄所說的「初經」（Pūrva）的《摩訶尼密多》（Māhaṇimitta）。《摩訶尼密多》有八支，這八支據阿婆耶提婆（Abhayadeva，約十一世紀）的註釋是：《聖支》（Divyam）、《災異支》（Autpātam）、《天支》（Āntarikṣam）、《地支》（Bhaumam）、《身支》（Āṅgam）、《聲支》（Svāram）、《相支》（Lākṣaṇam）、《徵兆支》（Vyāñjanam），另外，還有用於祭祀讚歌和舞蹈的《道書》（Maggas）兩支。《摩訶尼密多》八支和《道書》二支，被稱爲生活派的十大聖典。關於生活派的經藏爲什麼沒有被保存下來，各說不一。可能是生活派的「邪說」觸犯了婆羅門教和其它教派的精神統治，因此，與順世論一樣遭到了焚毀。憍底利耶的《利論》規定，生活派若參與宗教的祭祀要罰金百兩，他們的經典自然也要受到嚴厲的處罰。

目前我們所見到的生活派的思想和行事極大部分來自佛教、耆那教的記錄和一部分殘留的碑銘。在耆那教的經典中有《經造支》、《福經》、《優婆薩迦陀娑》（《十八在家耆那教徒的故事》）、伐羅訶彌希羅（Varahamihira，西元550年左右）所著的《婆羅訶吉本生經》（Brahajjātaka）、尼彌旃陀羅（Nemicandra）的《教義綱要》、摩利舍那（1272）的《或然論束》、求那羅特羅（1409）的《思擇之光》等等；在佛教經典中主要有長部經典的《沙門果經》、中部經典的《薩遮迦大經》、增支部經典、相應部經典、佛音的《法句經註》、《摩訶那羅陀迦葉本生經》、《彌蘭陀王問經》等。耆那教經典和佛教經典的記述大致是相似的。另外，在史詩《摩訶婆羅多》和《利論》的一些章節中也有類似的記述。

生活派傳入南印度後，在泰米爾宗教、歷史文獻中也有大量的闡述。其中重要的有屬於佛教的《摩尼彌伽羅》（Maṇimēkalāi，約六至七世紀），此書也稱《末伽黎書》，比較系統地記錄了南印度生活派的基本理論；屬於耆那教的有《女雄尼羅凱西詩史》（Nīlakēci，約九世紀），該書提到了生活派的經典《九光書》（Onpatu-katir），中述該派的宇宙觀、原子論；屬於印度教濕婆派的有阿魯難提・濕婆闍梨耶（Aruṇandi Śivacārya，約十三世紀）所著的《濕婆智慧書》（Civañāna-Cittiyar），另外，還有一些用建那陀語所寫的著作。但是值得注意的是這些著作所傳生活派的教義和歷史人物已與前期有所不同。（中略）

餘論

(1)如上所述。生活派在印度有長達兩千餘年的歷史，在孔雀王朝時期是一個重要的教派。它起源於北印度，但在南印度得到了比較廣泛的發展。在中世紀，生活派與耆那教的空衣派和印度教的毗濕奴派、民間信仰相結合，在羣衆中繼續流傳。在南印度迄今還保存著生活派的很多格言。如說：「一個人能抹掉身上的油垢，但誰也不能除去命運中的縛繫」、「即使一個人站在針尖上作苦行，也不能獲得比他命定中所得更多的東西」。但是由於史料和文物長期被淹沒無聞，佛教和耆那教對它的歪曲，印度教的緘默不言，因此生活派一直被人所誤解，直至近幾十年才引起人們的重視。目前對生活派的歷史發展線索和教義仍不很清楚，需要進一步加以研究。

(2)生活派是新興的沙門思潮之一，它是在反對婆羅門教的精神統治中出現的。生活派的早期學說可能與雅利安人入侵以前的土著達羅毗

荼人的精靈崇拜有關（例如認爲萬物中存在著靈魂），但也吸收過吠陀的一些宗教哲學思想（例如吠陀關於宇宙理法（ṛta）的概念與生活派的命定論有著很多相同的特徵）。生活派是適應印度最早的奴隸制大國（摩揭陀、拘薩羅等）的政治和精神統治需要所誕生的，以後又獲得了一些專制國家的支持（孔雀王朝、戒日王朝等）。關於這種宗教哲學的階級性格和社會作用在目前國外學者中有著不同甚至對立的看法。例如德．恰托巴底亞耶認爲拘舍羅的命定論反映了印度原始部落或部族人們的消極沒落思想。他寫道：「在跋耆族毀滅時，拘舍羅感到一切都幻滅了。因爲跋耆族是當時存在的最後一個自由的部落，這種毀滅對於遊方僧意謂著失掉了原始的或部落的最後希望，這些傳統，他是可笑地力圖給予支持的」，但巴沙姆認爲，生活派適應了印度最初專制主義國家的興起而誕生，又隨著它們的衰落而滅亡。「在西元前六世紀所倡導的各種新學說中，生活派和它的固定受制的宇宙似乎最適應於緊密集合的專制政治，在孔雀王朝時發生了最大的影響就是表明了這種意義，（中略）由於中央集權的旁落，出現了很多鬆散結合的小王國，這些小國和準封建關係（quasi-feudal relationship）有關，因此這個派別也就失却了權力，並且最終陷於覆滅。」這種見仁見智的看法，各有理由。但我認爲巴沙姆的說法可能更符合歷史的眞實，有史料證明，在拘舍羅最初建立的僧團和在家信徒中，新興的商人、貴族、武士占有重要的比重，利帝利爲了鞏固他們的統治，在意識形態中宣傳命定論比之婆羅門所鼓吹的神造說更爲有效。中世紀，在印度教的強大統治下，生活派與耆那教和印度教的某些民間信仰結合以後，它的性質有了重要的變化，據南印度出土的大量碑銘所記，生活派是一個從事某種工業和手工業的下級種姓或職業集團，它只在基層羣衆中活動。

⑶隨著印度佛教傳入我國，生活派在我國也有著一定影響。生活派是佛教的對立面。（中略）在我國佛教的說唱文學、雕塑、繪畫等藝術中描繪他們是不擇手段地謀求生活的「恣欲者」，這種看法是與歷史事實不符的，我們應該重新地給予科學的、實事求是的評價。在我國漢譯、藏譯的早期佛教典籍中有著很多生活派的史料，在新疆和西藏地區可能還保存著一些文物，這對於澄清生活派的教義和行事有著重要的意義。

那先（梵、巴Nāgasena，藏Klu ḥi sde）

西元前二世紀後半之印度佛教高僧。係以曾向希臘後裔之彌蘭陀王講說佛法而聞名於史乘之名僧。生卒年不詳。梵名音譯那伽斯那、那伽犀那。又譯龍軍。中印度雪山（Himālaya）山麓羯蠅揭羅村（Kajaṅgala）婆羅門之子。

七歲習三吠陀。十五、六歲時，投舅父樓漢（Rohana）爲沙彌，受諸經要旨。未幾，學《論事》（Kathā-vatthu）及七部阿毗曇。二十歲（一說二十四歲），就和鄲寺（Vattaniya）頞波曰（Assagutta）受具足戒。後證阿羅漢果。其後，至北印度舍竭國（Sāgala）謁彌蘭陀王，應王之問，解說經論深義，此事見載於《那先比丘經》（南傳巴利文名爲《彌蘭陀王問經》）。又，《俱舍論》卷三十、《雜寶藏經》卷九〈難陀王與那伽斯那共論緣〉等，亦載錄此事。

師之學系不詳，但不出小乘佛教之範疇。然而，圓測《解深密經疏》卷一云（卍續34·586下）：「那伽犀那，此云龍軍，即是舊翻三身論主。彼說佛果唯有眞如及眞如智，無色、聲等麤相功德。」又，窺基《大乘阿毗達磨雜集論述記》卷一亦同出此說，則師應爲大乘論師。就此，《俱舍論增明記》舉出龍軍當有大乘、小乘二人之說。此外，其與十六羅漢中之那伽犀那尊者是否同爲一人，則不詳。

〔參考資料〕《華嚴經探玄記》卷一；《四分律疏飾宗義記》卷十（本）；《成唯識論了義燈增明記》卷一；《大乘佛教史論》。

那提（梵Nadī）

中印度人（一說北天竺）。梵名應爲「布如烏代邪」（Punaudaya）或「布如烏伐邪」（Punpāya），意譯福生。自幼出家，善達聲明，通諸訓詁。既志弘道，遂歷遊諸國。不憚遠夷，曾往錫蘭、楞伽山，隨緣遊化南海諸國。適聞中國佛法興盛，乃搜集大小乘經律論一千五百餘部，於唐高宗永徽六年（655）抵達長安，勅住大慈恩寺。顯慶元年（656），奉勅赴崑崙諸國求異藥，既至南海，諸王歸敬，爲其立寺，遂於該地度人授法。龍朔三年（663）返大慈恩寺，譯出《師子莊嚴王菩薩請問經》、《離垢慧菩薩所問禮佛法經》（以上二經現存）、《阿吒那智呪經》等三部三卷。禪林寺沙門慧澤譯語，豐德寺沙門道宣綴文及製序。同年，應南海眞臘之請，遂自長安出發，後不知所終。相傳師爲龍樹之傳人，著有《大乘集義論》四十餘卷。

據《續高僧傳》卷四〈那提傳〉、《開元釋敎錄》等諸錄載，那提曾受玄奘排斥，故譯經宏願未遂云云，就此熊十力、張建木均曾撰文質疑。熊氏在〈唐世佛學舊派反對玄奘之暗潮〉一文中謂：「蓋當時舊派反對奘師新譯，借那提之事，以造作謠言，誣陷奘師，羣情如風波，轉相傳播，而奘師遂受千古不白之冤。」並列擧數疑點，以駁斥諸錄所記。張氏亦條擧數疑點以駁斥之，且謂〈那提傳〉是一篇有問題的傳記。

◉附：張建木〈讀「續高僧傳・那提傳」質疑〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑥）

道宣《續高僧傳》第四卷中的〈那提傳〉，我認爲是一篇有問題的傳記。傳中提到那提是一位親傳龍樹大師衣鉢的了不起的大法師，唐・永徽年間來到中國長安，隨身帶著很多梵本經論，想在中國翻譯弘通，但受到玄奘法師的阻力，志願未遂。若果眞有這件事，當然是玄奘法師的盛德之累。可是如果把這篇傳記仔細讀一下，就不難發現不少可疑之點。現在把我認爲有疑問的傳文徵引如下，並分別加以論列：

(1)「那提三藏，唐曰福生，具依梵言，則云布如烏代邪。以言煩多故，此但訛略而云那提也。」按布如烏代邪原文當是Punaudaya。《南條目錄》根據別本作布如烏伐耶，因此還原爲Punpāya（Puna＋tupāya）。按upāya，此云方便（漚和），意譯不當作「生」。而且「伐」字古代是個有舌音收尾的入聲字，通常用以作爲bat、bad、bar或vat、vad、var的音譯字，不當以之作pā的對音。

這一層且不多談，問題是布如烏代邪如何竟「訛略」爲那提？根據何種音理來說明這種「訛略」？道宣也參加過譯場，縱然一時鬧不淸，也可以問問別人，糊里糊塗地就說布如烏代邪訛略爲那提；未免令人不解。因此，首先這個人的名字就有問題。

(2)「以永徽六年（655）創達京師，有敕令於慈恩安置，所司供給。時玄奘法師當途翻譯，聲華騰蔚，（中略）既不蒙引，返充給使。」那提既蒙敕令住在慈恩寺，何以必須玄奘牽引？如永徽三年阿地瞿多來長安，也是奉敕安置於慈恩寺，然而他在翻譯《陀羅尼集經》時就得到當時權貴英國公、鄂國公的支持（參看《開元釋敎錄》卷八）。那提若是如傳中所述那樣有學問，何以當時顯貴竟沒有任何人作他的護法！

而且，今本那提所譯《師子莊嚴王請問經》的卷首，有一篇題爲道宣所撰的序文裏說：「皇上重法，降禮眞人，厚供駢羅，祈誠甘露。」同樣，在那提所譯《離垢慧菩薩所問禮佛法經》的道宣序文說：「來儀帝里，頻謁天庭，降厚禮於慈恩，將歸飛於海表。」當時皇帝既是對他那樣「降禮」，給了他那麼多的「厚供」，並且向他祈求「甘露」，他也「頻謁天庭」，那末，玄奘這一關，何必一定要過？還落得「返充給使」？可疑，可疑！

還有一點應該提到，題爲道宣所撰的這兩篇經序，只說那提在龍朔三年（663）來長安

，而《續高僧傳》說是永徽六年來長安，顯慶元年（656）奉命赴南海採藥，龍朔三年返回長安。若果然是永徽年間帶著梵本來到長安，同一著者所撰的經序，何以竟隻字不提？這也是可疑之點。

(3)「龍朔三年還返舊寺，所齎諸經，並爲奘將北出。」「北出」不知何所指（玉華宮在陝北，最可能是指玉華宮）。玄奘自己將來的梵本經論都沒翻完，何必攜出另外的經？而且由顯慶元年到龍朔三年，即〈那提傳〉中所稱那提離開長安的幾年間，玄奘到過洛陽，住過西明寺、玉華宮。到洛陽去，不可能隨身攜帶那麼多的梵本。到玉華宮的目的，主要是爲譯《大般若經》，其次所譯的幾部卷頭不大的毗曇、唯識諸論，玄奘自己應有梵本，沒有必要把其他衆多梵本帶去。若是曾經把慈恩寺的大部分梵本都搬到玉華宮或新建成的西明寺，那麼，這是一件大事，史傳上應當有記載，如把經像從弘福寺移到慈恩寺，《慈恩傳》就有明文，可是在有關的史傳中找不到從慈恩寺移出梵本的敍述。相反，在《慈恩傳》卷十敍述玄奘身後時說：「自余未翻者，總付慈恩寺守掌，勿令損失。」冥詳的〈玄奘行狀〉也說「自余未翻本，付慈恩寺好掌，勿令損失」。既然未翻經論交慈恩寺保管，大部分梵本一定始終放在慈恩寺。

而且，當佛陀波利譯完《尊勝陀羅尼經》之後，原本被留在宮內，波利請發還，即蒙允許（《開元錄》卷九）。如果眞是屬於那提的梵本被玄奘帶走，他請求皇帝催玄奘發還，想來也不是作不到的。

還有，那提如果眞像傳中所述那麼有學問的話，照一般情況應該能夠背誦一些重要經論，似乎不至於沒有梵本就束手無策。

(4)「惟譯八曼荼羅、禮佛法、阿吒那智等三經。」據《開元錄》說，《師子莊嚴王請問經》，一名《八曼荼羅經》。奇怪的是，道宣所撰的《大唐內典錄》中沒有著錄這三部經。《內典錄》有的本子卷首題「麟德元年（664）撰」，有的版本後序作「龍朔四年（即麟德元年）出」，時間在那提譯經之後，如果道宣那麼欽佩那提，何以不著錄那提所譯的經？若說《內典錄》主要部分脫稿較早，道宣既然爲那提作傳叫屈，寥寥的兩三部經名也似乎應該補入。最早著錄那提所譯經目的是《武周錄》，這部目錄常常註明出處，那提所譯的經並沒說明出於何錄。《開元錄》卷九：「惟譯八曼荼羅等經三部，（中略）豐德寺沙門道宣綴文並制序。」這話可能也有問題，若是道宣眞的作過那提的助手，何以在《續高僧傳》〈那提傳〉中不提？道宣曾助譯《大菩薩藏經》，見於《續高僧傳》〈玄奘傳〉。此處似乎也應當同樣加以敍述。

(5)「那提三藏乃龍樹之門人也。」龍樹的生卒年月不可確知，關於龍樹的年齡有一些神話式的傳說，如多羅那他《印度佛教史》第十五章。按常識來推，龍樹不會到唐朝有弟子。《慈恩傳》卷二也提到玄奘在磔迦國曾遇到一位龍猛的弟子長年婆羅門，他當時已經活了七百歲。當然可能有這類的傳說。但以道宣這樣飽學的出家人，關於此事只敍述這麼一句，似乎也過於簡單輕率。

(6)「大師隱後，斯人第一。」大師當指龍樹。這話更離奇！如果那提的造詣竟然超過了提婆、無著諸師，在印度本國也應該有所表現，何以闃然無聞？縱然有人說過這類的話，道宣能這樣輕信嗎？

在這篇五百三十餘字的小傳中，居然發現這麼多的疑竇。現在這裏姑且不下結論，僅提出一些問題供佛教學者考慮。即：

(1)《續高僧傳》自序稱「正傳三百四十人（一作三百三十一人），附見一百六十人。」而今本正傳凡四八五人，附見二一九人（據陳援菴先生《中國佛教史籍概論》所統計）。其所增多的部分，是否都出於道宣的手筆？（陳先生以爲仍是道宣所作，但未提供充分證據。）由此就可以考慮〈那提傳〉是否眞是道宣所作。

⑵大藏中所收那提所譯經的序文是否是道宣所作？抑或出於他人的依托？

⑶玄奘阻礙那提的譯經有無其事？

⑷那提在佛教史中的地位如何？是否就可以信賴今本《續高僧傳》〈那提傳〉中的敍述？

在這些問題未得到澄淸以前，〈那提傳〉中的敍述最好不要當作信史來徵引。

〔參考資料〕《大周刊定衆經目錄》卷一；《續古今譯經圖紀》；W. Pachow《Chinese Buddhism: Aspects of Interation and Reinterpretation》。

那由多（梵nayuta、niyuta，藏khrag-khrig）

印度之數量單位。音譯又作那庾多、那由他、那由佗、尼由多、那述、那術。音譯作兆、溝。《俱舍論》卷十二（大正29・63b）：「如彼經言，有一無餘數始為一，十一為十，十十為百，十百為千，十千為萬，十萬為洛叉，十洛叉為度洛叉，十度洛叉為俱胝，十俱胝為末陀，十末陀為阿庾多，十阿庾多為大阿庾多，十大阿庾多為那庾多。」

此中，那由多當為千億。新譯《華嚴經》卷四十五、《方廣大莊嚴經》卷四〈現藝品〉等所說同此。

然《大毗婆沙論》卷一七七云（大正27・890c）：「一至百千名洛叉，至百百千名俱胝，百千俱胝名俱胝俱胝，百千俱胝俱胝名阿哲哲俱胝，百千阿哲哲俱胝名阿吒吒俱胝，百千阿吒吒俱胝名阿庾多，百千阿庾多名阿庾多分，百千阿庾多分名那庾多。」

《玄應音義》卷三則以之為十萬，《慧苑音義》卷下以之為一億，而《佛本行集經》復有千億與萬億二說。此外，印度通行的數法係以阿由多為一萬、那由多為百萬。

〔參考資料〕《翻梵語》卷十；《翻譯名義集》卷三；新譯《華嚴經》卷六十五；《慧琳音義》卷一、卷九、卷十二、卷十五、卷十九、卷二十、卷二十一、卷二十三、卷二十七、卷五十；《翻譯名義大集》。

那那克（梵Nānak；1469～1538）

印度錫克教之始祖。該教教徒尊稱之為「古魯・那那克」。生於印度旁遮普省拉合爾近郊。幼時即通曉《吠陀》聖典，擅長波斯語，喜好禪思，後涉獵印度教聖者的讚歌及與回教系統蘇非（Sūfi）教有關的文獻。受到使用當時地方語言之宗教詩人（尤其是喀比爾，Kabīr）很大的影響。三十歲時出家，並遊歷北印度各地，以印度語及旁遮普語的混合語，宣揚最高神哈里（Hari）之教，頗受印度教徒及回教徒的擁護。

氏所宣揚的教義，並沒有體系，但與毗濕奴派同樣信守嚴格的一神教信條，認為神唯有一神，須透過冥思以信仰此神。其思想雖亦承襲印度教有關業與輪迴的觀念，但否定唯一神化身說，並禁止偶像崇拜、苦行，且鼓勵信徒從事職業，過一般生活。那那克著有詩集《Japjī》、《Nirākāra-mīmāṃsā》、《Adbhuta-gīta》等書。其中《Japjī》收錄在錫克教根本聖典《Ādi Granth》之中。

那洛巴（藏Nā-ro-pa；1016～1100）

藏傳佛教噶舉派開祖馬爾巴之師，密教之大成就者。又譯那諾巴、那若巴。系出名門，十一歲時前往當時佛法重鎮喀什米爾求學。西元1032年，被迫與尼古瑪（後從事文學創作，作品風格神似於那洛巴）成婚。八年後，彼此同意解除婚約。同年，再度赴喀什米爾。三年後，至布拉哈利（相傳馬爾巴即於此地接受那洛巴最後的教法，該地後遂成為西藏佛教史上聞名的勝地）。1049年，師至那爛陀寺。在此展開一連串的宗教哲學辯論，師大獲全勝，乃被推舉為方丈。一日，在讀金剛乘典籍時，受夜叉女指示往東方訪求金剛乘之成就者，乃於1057年辭去方丈一職，遊歷多方。經諸多試鍊苦行後，始遇諦洛巴（Tilopa），而受其教化，盡承其法。1100年示寂，遺骸奉於尚卡加膩加寺。

師之著作收在《西藏大藏經》〈丹珠爾〉中者有十四部，其中重要者有《時輪》（梵

Kālacakra，藏Dushkhor）、《灌頂略說註釋》等書。在密教圖像中，那洛巴與其師諦洛巴常被並繪於一圖中。兩者皆現半裸，採自由、舒服的坐姿。二者之區別在於諦洛巴手持生魚，而那洛巴則無。

師曾綜集所學而輯成六種法門傳世，後世稱之爲「那洛六法」。此六法即靈熱（拙火）、幻觀（幻化身）、夢觀、光明（淨光）、中有（中陰）、遷識（頗瓦）之六種法門。

〔參考資料〕 安然〈那諾巴尊者悟道訣〉、〈那諾巴尊者教法的理論〉、〈那諾巴尊者教法的實踐簡介〉（《吉祥獅子》一卷一期～二卷十二期）。

那錫克（梵Nāsīk）

印度都市名。臨德干高原之哥達維利（Godāvarī）河。其西南四哩半處現存有由二十四個石窟組成的石窟羣。

石窟位於小丘中腹，以「一」字形開鑿而成。現今最主要的有十七窟。於西元前150年開始營造，歷經數世紀而陸續完成。其中，第三窟喬達彌普托（Gautamīputra）窟與第八窟那哈帕那（Nahapāna）窟爲石窟羣中具代表性的毗訶羅（vihāra）。前者鑿於西元130年頃，後者約鑿於西元一百年左右（一說西元前一世紀）。二窟構造相似，中央大室每邊長逾四十呎，左右各有五小室，後方均附六小室。又，第三窟後壁面彩畫窣堵波，而第八窟後壁面則爲浮雕。

此外，第十二窟中央設大室，三方各建四小室，中央大室深三十二呎，寬二十三呎。第十四窟爲石窟中唯一的支提（caitya）。相傳西元前160年時始建，經二十五年完成。第十五窟西利閻那（Srī Yajna）窟，係西元前180年頃開鑿。大室深六十一呎，寬則前方三十七呎半、後方四十四呎。左右各八小室，後方設七室。其中最深的一室（西元四百年頃建造）刻有坐佛像、二脇侍立像及飛天等。第十七窟內安置涅槃像、禪定佛像、菩薩像和諸尊像。依其創作手法，可推知是西元六百年左右所造。

〔參考資料〕 《東洋建築史》；J. Fergussen《History of Indian and Eastern Architecture》；V. A. Smith《A History of Fine Art in India and Ceylon》。

那羅延天（梵、巴Nārāyaṇa，藏Sre-med-bu）

印度之古代神祇。意譯生本、人生本。又作堅固力士、那羅天、那羅延金剛、那羅延力執金剛、鉤鎖力士、金剛力士、人中力士，或單稱力士。《中論疏》卷一（末）以其爲鳩摩羅伽天之別名。《玄應音義》卷二十四以之爲梵王。《住心品疏》卷五以其爲毗紐天之別名。又，《慧琳音義》卷六云（大正54·340a）：「那羅延，梵語欲界中天名也，一名毗紐天，欲求多力者承事供養，若精誠祈禱多獲神力也。」

關於其形像，《慧琳音義》卷四十一云（大正54·576a）：「此天多力，身綠金色，八臂，（乘）金翅鳥王，手持鬥輪及種種器仗，每與阿修羅王戰爭也。」此外，《大集經》卷十一、《無量壽經》卷上、《最勝王經》卷四、《雜寶藏經》卷一、《瑜伽師地論》卷三十七、《順正理論》卷七十五等，均稱佛、菩薩的堅固和大力爲那羅延身、那羅延力。由於此天具有大力，後世乃將之與密迹金剛共稱二王尊，以爲伽藍之守護神。

在密教，此天位於胎藏界曼荼羅外金剛部院西方。身色青黑，左拳叉腰，右手上屈，食指豎舒承輪臍，乘迦樓羅鳥。有三面，正面是菩薩形，有三目；右面是白象；左面作黑豬，著寶冠瓔珞。此尊右側爲那羅延天妃，趺坐於圓座，身肉色，左手持華葉。此外，《別尊雜記》卷五十二、《尊容鈔》、《覺禪鈔》〈那羅延天〉、《圖像抄》卷九等，皆有記載，但略有不同。

〔參考資料〕 《陀羅尼集經》卷十一；《大莊嚴長者問佛那羅延力經》；《不空羂索神變真言經》卷四；《大乘理趣六波羅蜜多經》卷一。

那爛陀寺（梵Nālandā）

古印度著名的佛教寺院。位於中印度摩竭陀國王舍城北方，即今比哈省的巴臘貢（Bargaon）。全名那爛陀僧伽藍（Nālandā-saṃghārāma）。又作那蘭陀、阿蘭陀。意譯施無厭。係西元五至十二世紀間，印度佛教重要的教育及研究中心。

依《多羅那他佛教史》所載，相傳阿育王嘗供養位於此地的舍利弗祠廟並建寺。但是，此地在佛教史及印度文化史上之能有重要地位，則始於笈多朝的鳩摩羅笈多（Kumāragupta）一世（西元414～455在位）在此地建立僧院之時。又，四世紀遊歷印度的法顯，在《佛國記》中並未提及此地有寺院，而七世紀遊學印度的玄奘、義淨則曾於那爛陀寺居住多年。此外，在考古學上的發掘品中，亦不存有笈多朝以前的遺品。由此可知，那爛陀僧院當係五世紀始告完成。

其後，此僧院在哈魯夏朝、波羅朝的優厚保護下，至十二世紀末仍頗繁榮。其教學以佛教研究爲主，兼涉及吠陀學、論理學、文法學、醫學、數學、天文學等，寺內且網羅諸多權威學者。據玄奘及義淨所傳，當地區一百餘村的收入皆用來維持此僧院。每日依次有二百戶捐贈米、乳油、乳等，使得數千學僧得以無後顧之憂而專心研學。僧院每日開辦一百餘次講座，日以繼夜地進行議論研學。除好學風氣瀰漫之外，戒律亦被嚴格遵守。又，除印度外，自中國、朝鮮及亞洲各地前來的留學僧頗多。據說極盛時期，主客常達萬人。其教學水準極高，在此僧院出身者，皆普獲各地之好評。事實上，印度大乘佛教的著名學者，多數出自此僧院，尤其以六、七世紀左右的護法（Dharmapāla）、戒賢（Śīlabhadra）及八世紀左右的寂護（Śāntarakṣita）、蓮華戒（Kamalaśīla）等人爲最著名。

境內有塔、支提、僧坊等豪華建築物。僧坊是於中庭四周並列個室的四角形建築。中庭掘井，壁厚二公尺，室內涼爽。寺內有三大圖書館，名爲寶海、寶增、寶色。其後，隨著波羅朝的沒落及印度佛教的衰亡，那爛陀大學亦日漸式微。十二世紀末，因回教徒征服比哈一帶而遭破壞。其後，有一部分被修復，但不久即淪爲廢墟。

1861年，一批歐洲學者根據玄奘的記述及附近出土的佛像銘文，對此寺進行初步的調查。1915年以後，印度考古調查部（Archaeological Survey of India）繼續有組織地發掘，發現該寺遺址達一百萬平方公尺。所出土的文物，有笈多朝及波羅朝的佛像、印章、供養塔等遺物，數量頗多。目前均保存於附近的博物館。印度獨立後，印度考古局（Archaeological Department of India）頗致力於遺蹟的保存及環境的美化。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第一節（摘錄）

那爛陀寺的建立與笈多朝有密切的關係。據義淨《求法高僧傳》卷上說，那爛陀寺是帝日王爲北印一個叫曷羅社槃社的比丘興建的。後來歷代擴建，到玄奘去印時已有六大院，義淨去印時則發展到八大院，規模異常宏偉。據《婆藪槃豆傳》記載，世親深得笈多朝正勤日王和新日王兩代的信仰，所以他們擴建那爛陀寺就不能不與世親有關。傳稱世親第一次同數論外道辯論勝利後，正勤日王（據現在歷史考證即頗羅笈多，在位時間是塞建陀笈多稍後一點）就贈與三洛沙金（三十萬金），世親用它在阿逾陀建了三個大廟，其中即有大乘廟。後來在新日王時，世親又與勝論外道（彌曼差派）辯論獲勝，國王母子也贈與三十萬金，他又用以在阿逾陀建廟。這些記載，就反映了笈多這兩代擴建那寺的情況，世親所建的寺，恐怕就是那爛陀寺。另外，《大唐西域記》裡也說到世親在阿逾陀壽終。玄奘去時還看見過世親講學的場所，規模很大，據說受教者中有各國國王，各學派的學者。從這些記載可以看出，在世親的時代，那爛陀寺確已建立。關於歷代

擴建的帝王名字，玄奘所傳與一般歷史說的還不一致，相同的只幼日王、覺護王二人，其他尚待研究。不過可以肯定，那寺是在笈多王朝時建立，後來逐漸擴大的，這一點已沒有問題。玄奘、義淨均先後留在那裡學習過，均記載了有關大院、住房、寺塔、組織等等情況。他們說那寺常住三千人，有莊園二百所。義淨還曾繪製過一個圖，附在《求法高僧傳》內，可惜現在失傳了。那寺一直維持到十二世紀末，回教侵入才被燒毀的。

那寺遺址，從1915年開始，由印度考古學家根據發現的線索，參照《大唐西域記》內的記載，作了三十多年的發掘工作，現在遺址全部出土，大院不止八個，有十多個，還有雕刻、金幣等遺物，金幣上有的提到新日王、童護王的名字，證明那爛陀寺確實在那個時代就建立了。

那寺建成後，就以無著、世親學說為中心（《南海寄歸傳》把無著、世親並提，因為據義淨了解，兩人的著作均用無著名義，共計八部），對各種佛學思想同時弘揚。此後這一系的大學者輩出，據玄奘《大唐西域記》所列舉的，有護法、護月、德慧、堅慧（安慧）、光友（即後來到中國之明友）、勝友、智月等等，最後說到玄奘的老師戒賢，眞是人材濟濟。這裡有兩個系統，一是護法系統，一是德慧、安慧系統，後來安慧一系向西印度發展，那寺就單屬護法一系了。

由於那寺是國家興建的，所傳學說雖以無著、世親為中心，同時還網羅了當時大小乘學者以及世俗的各類學者在那裡講學，形成了各抒己見、百家爭鳴的自由討論的風氣。因而在構成瑜伽行學派的同時，也把中觀學派刺激起來，出現了佛護、清辯以後，還有師子光、智光等人物，重明龍樹、提婆之學，而有意地與瑜伽行學派相對峙。同時那寺在講學中，還對全體佛學加以分科組織，即不以對峙的態度處理各派，而是把它們作為一個全體來分科，這樣，講學的規模日趨完整，學者們都從全體著眼而不拘於一家之言了。我國的玄奘、義淨都在那裡受到過這樣全體的教育。我們替它整理一下，發現當時那寺共有五科，奘、淨等都能把五科的精華，傳回我國。後來也由另外的學者把五科規模傳入我國的西藏，不過那是後來的事，已無奘、淨時期的精彩，徒具其形式而已。那寺的這種學風，也是使大乘學說所以能達到極盛的一個重要原因。

◉附二：《大唐西域記》卷九（摘錄）

城南門外道左，有窣堵波。如來於此說法，及度羅怙羅。從此北行三十餘里，至那爛陀（唐言施無厭）僧伽藍。聞之耆舊曰：此伽藍南菴沒羅林中，有池，其龍名那爛陀。傍建伽藍，因取為稱。從其實義，是如來在昔修菩薩行，為大國王，建都此地。悲愍衆生，好樂周給。美其德，號施無厭。由是伽藍因以為稱。

其地本菴沒羅園。五百商人，以十億金錢，買以施佛。佛於此處，三月說法。諸商人等，亦證聖果。佛涅槃後，未久，此國先王鑠迦羅阿逸多（唐言帝日），敬重一乘，遵崇三寶。式占福地，建此伽藍。初興功也，穿傷龍身。時有善占尼乾外道見而記曰：斯勝地也。建立伽藍，當必昌盛；為五印度之軌則，踰千載而彌隆。後進學人，易以成業。然多歐血。傷龍故也。

其子，佛陀毱多王（唐言覺護），繼體承統，聿遵勝業。次此之南，又建伽藍。呾他揭多毱多王（唐言如來），篤修前緒；次此之東，又建伽藍。婆羅阿迭多（唐言幻日）王之嗣位也，次此東北，又建伽藍。功成事畢，福會稱慶。輸誠幽顯，延請凡聖。其會也，五印度僧，萬里雲集。衆坐已定，二僧後至。引上第三重閣。或有問曰：王將設會，先請凡聖。大德何方，最後而至？曰：我至那國也。和上嬰疹，飯已方行。受王遠請，故來赴會。聞者驚駭，遽以白王。王心知聖也。躬往問焉。遲上重閣，莫知所去。王更深信，捨國出家。既出家已，位居僧末，心常怏怏，懷不自安。我昔

爲王，尊居最上。今者出家，卑在衆末。尋往白僧，自述情事。於是衆僧和合，令未受戒者，以年齒爲次。故此伽藍，獨有斯制。其王之子伐闍羅（唐言金剛），嗣位之後，信心貞固。復於此西建立伽藍。其後中印度王，於此北復建大伽藍。於是周垣峻峙，同爲一門。旣歷代君王，繼世興建，窮諸剞劂；誠壯觀也。

帝日王本伽藍者，今置佛像。衆中日差四十僧就此而食，以報施主之恩。僧徒數千，並俊才高學也。德重當時，聲馳異域者，數百餘人。戒行淸白，律儀淳粹。僧有嚴制，衆咸貞素。印度諸國，皆仰則焉。請益談玄，竭日不足。夙夜警誡，少長相成。其有不談三藏幽旨者，則形影自愧矣。故異域學人，欲馳聲問，咸來稽疑，方流雅譽。是以竊名而遊，咸得禮重。殊方異域，欲入談議門者，詰難多屈而還。學深今古，乃得入焉。於是遊客後進，詳論藝能。其退走者，固十七八矣。二三博物，衆中次詰，莫不挫其銳，頹其名。若其高才博物，強識多能，明德哲人，連暉繼軌。至如護法護月，振芳塵於遺敎。德慧堅慧，流雅譽於當時。光友之淸論，勝友之高談，智月則風鑒明敏，戒賢乃至德幽邃。若此上人，衆所知識。德隆先達，學貫舊章。述作論釋，各十餘部。並盛流通，見珍當世。伽藍四周，聖迹百數。擧其二三，可略言矣。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷九〈摩揭陀國〉；《宋高僧傳》卷三〈唐寂默傳〉；《南海寄歸內法傳》卷四；《大唐西域求法高僧傳》卷下；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》。

那先比丘經（巴Milinda-pañha）

二卷（或三卷）。譯者不詳。略稱《那先經》。係以對話的形式，記載那先比丘和彌蘭王問答佛教要義的經過。收於《大正藏》第三十二册。

書中首先從那先比丘出家學道的緣由，敍述到彌蘭王迎請那先入宮共同論述佛法的情形。其次敍述那先與彌蘭王就佛教教理及有關事項所作的問答，最後記載彌蘭王歸依佛教。全經內容幾乎網羅個我、靈魂、輪迴、佛陀、涅槃等佛教根本問題，且以巧妙的譬喩加以解說。其思想立場屬上座部系統，並未涉及大乘。本經對於了解印度原始佛教、印度與希臘思想的交流有著重要的意義。

本經的雛形約產生於西元前一世紀，後來在流傳過程中不斷增益，篇幅愈來愈大，內容也愈加愈多，並逐漸形成北、南兩種傳本。北本即漢文大藏經中的《那先比丘經》，又分作一卷本、二卷本、三卷本等三種。其中，一卷本已佚，二卷本係東漢時譯出，三卷本譯時不詳。二卷本與三卷本除敍述詳略不同外，內容基本相同，俱收於《大正藏》中。南本即《南傳大藏經》藏外典籍中的《彌蘭王問經》，約定型於四世紀，其篇幅爲北本的四倍，共分七部分，前三部分內容與北本相當，後四部分爲後來所增補。又，巴利本《彌蘭王問經》有僧伽羅文、泰文、羅馬字母等不同文字拼寫本，內容略有差異。此外，另有英、德、日、法各種文字譯本。

◉附一：〈彌蘭王問經〉（編譯組）

《彌蘭王問經》（巴Milinda-pañha），又譯《彌蘭陀王問經》。係彙集希臘彌蘭王與佛教論師那先比丘之問答而編成之佛典。爲南傳佛教之藏外聖典，頗受尊重。本書採對話的方式，詳述西元前二世紀後半統治西北印度的希臘國王彌蘭王（Milinda, Menandros），與佛教論師那先長老對於佛教教理的問答，以及彌蘭王捨王位出家、證阿羅漢之始末。

本經現以巴利文流傳，全書分七部分，其中序文與本文最初三部分的內容，相當於漢譯《那先比丘經》（有二卷本、三卷本，譯者不明）。序文及本文前三部分應是本經最初的原本，或許原以梵文書成，巴利佛教亦採用之，增廣成現在的七部分。又，其最早成立是在西元前一世紀左右，西元一世紀時傳至錫蘭。內容方面，原始部分爲富有機智趣味性的問答，

增廣的部分則以解答佛教教理爲主。此外，文中所提有關佛教教理的種種問答，是站在上座部佛教的立場，廣泛論究有關於佛教的實踐問題，大抵可視爲與大乘佛教之興起同時期的作品。

現行的巴利文本，有錫蘭本、Tren ckner本（PTS）、暹邏本。此中，錫蘭本與漢譯《那先比丘經》的序論及其他大意，皆有相異之處；Tren ckner本所用之巴利語，則欠缺優雅；暹邏本比起Tren ckner本，受後代增補改正的情形更嚴重。其他，另有羅馬字本《The Milinda-pañho》（V. Trenckner，首版1880，再版1928），戴維斯（T. W. Rhys Davids）的英譯本《The Question of King Milinda》，尼耶那第洛卡（Nyānatiloka）的德譯本《Die Fragen des Milindo》，以及金森西俊譯、中村元與早島鏡正共譯等日譯本。最近，在柬埔寨所發現的註釋本《Milindaṭīkā》，由P.S. Jaini校訂，於1961年出版（PTS）。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第三節（摘錄）

漢譯《那先比丘經》在南方上座的巴利文典籍中，也有一種傳本：《彌蘭陀王問經》。其內容較漢譯多，共七卷，是經過後人補充的。南方很重視它，緬甸將其編在《雜部》裡，視爲與佛說有相等的價值。從漢譯本看，那先是有部的。他與彌蘭陀王的問答完全用的比喻形式，甚似後來的譬喻師，可以稱爲譬喻師的先驅者。這一時期，有部學說比較舊師說不論內容或形式都精細多了。那先說的主要內容是闡明無我，也講到有輪迴，還講到佛涅槃後的情形。從那先與彌蘭陀王問答的內容看，是當時一般人對佛教理論不了解的問題，藉彌蘭陀王的發問提了出來，那先代表佛家用比喻形式作了解答。如輪迴就是當時的一個問題，輪迴怎樣從此身過渡到彼身？那先用「如火傳薪」，給與解答。如有兩支蠟燭，甲燭燃燒將盡傳火給乙燭，乙燭則繼續燃燒。人的輪迴從此身過渡到彼身，情同於此。對於輪迴的主體就像火一樣。既不能說此火即是前火，也不能說與前火無關。又如業力不失，當時也提出了問題，那先即以「如種有果」來回答。種果人種的是種子，而收獲的是果子，如果偷竊樹上的果子算不算犯法呢？能否說偷果非偷種，你種的是種子，我摘的是果子呢？當然不能。業力不失即如由種子終於得果實一樣。可見那先的議論已不似舊師那樣泛泛而談了。

西北印度有較長時期處在希臘人的統治之下，佛教傳入到這些國家，按理說，希臘思想與佛教思想是會互相影響的。從《那先比丘經》中可以看出佛教思想對希臘思想的影響。

〔參考資料〕　《開元釋教錄》卷三；中村元《インドとギリシアとの思想交流》。

那揭羅曷國（梵Nagarahāra）

北印度之古國。位於犍馱邏西邊，即今日阿富汗境內之喀布爾河流域。又作那伽羅曷、那揭羅喝、那迦羅訶、那伽羅阿、那乾訶羅、那竭呵、那竭。係絲路進入印度的必經要道，自古即有甚多商人、巡禮僧等，往來其間。據考證，此地自紀元前後至十三世紀間，文化隆盛；尤其在貴霜王朝時，佛教甚爲普及。城內有安置佛齒、佛髮、佛頂骨等佛陀遺物的精舍。此外，附近有燃燈佛爲釋尊授記之處、佛留影窟、佛足石等。又，首都南方八公里附近的巴格遺蹟有塑像羣，係四世紀初犍馱邏美術的代表作。

法顯、玄奘、義淨等入竺僧，均嘗造訪此國。依彼等遊記所載，可知此國於四、五世紀左右，盛行佛教；至七世紀時，臣屬於迦畢試（Kapiśa）國。之後，佛教乃逐漸衰退。

〔參考資料〕　《大唐西域記》卷二；《高僧法顯傳》；《洛陽伽藍記》卷五；《大慈恩寺三藏法師傳》卷二；《釋迦方志》卷上；《解說西域記》。

那連提黎耶舍（梵Narendrayaśas；490～589）

北印度烏場國人。姓釋迦，屬剎帝利種。

又稱那連提耶舍，或簡稱耶舍。又譯尊稱。十七歲出家。二十一歲受具足戒。其後周遊各國，巡禮佛陀聖蹟。足蹟北至雪山、南達師子國。後駐錫竹園寺十年，受一尊者曉諭而返回印度。不久又行化於雪山。曾因誦觀音神呪而免於賊害。至芮芮國，逢突厥之亂，遂斷絕歸國之志。

北齊・天保七年（556）師抵達鄴城，受文宣帝厚遇，住天平寺譯經。嘗譯出《月燈三昧經》、《大悲經》、《施燈功德經》、《大集須彌藏經》等經，共計五部四十九卷。後任昭玄都，隨即轉任昭玄統。並以所獲供祿從事慈濟工作。且於汲郡西山建立三寺，以收留染患癘疾之男女。後周・建德四年（575）武帝伐齊，為避兵亂，乃流離數年之久。

隋一統天下後，師依勅駐錫大興善寺。開皇二年（582），再度與曇延等三十餘人共同譯經。後住廣濟寺。九年八月示寂，壽滿百歲。沙門彥琮曾為師作紀傳。其所譯典籍除上列者外，另有《大方等日藏經》十五卷、《大方等大集月藏經》十二卷、《菩薩見實三昧經》十四卷、法勝《阿毗曇心論》七卷等。就中，《大方等大集月藏經》對當時人及後世有甚大影響。吉藏、信行、道綽、善導等人，即曾依此經講述末法思想。

〔參考資料〕《法經錄》卷一；《歷代三寶紀》卷九、卷十二；《續高僧傳》卷二；《開元釋教錄》卷六、卷七。

里克克（Albert von Le Coq；1860～1930）

法裔德籍東洋學學者、探險家。西元1900年任柏林民族博物館非洲、大洋洲部代理。1925年起，任該館館長。曾三度前往新疆吐魯番探險，並赴天山南路北道勘查佛教遺蹟。其發掘品有各種語言的寫本，除佛教經典外，也包含不少景教、摩尼教等其他宗教的文獻。此外還有佛像、雕刻、壁畫等美術工藝品，對了解新疆地區的古代文化，甚有助益。然曾劫取甚多文物回德國，尤其對新疆伯孜克里克石窟壁畫之剝取尤甚。對該石窟藝術之保存，有甚大傷害。

氏亦精通阿拉伯、土耳其、波斯等國語言，嘗就土耳其文寫本進行解讀。著作有《Die buddhistische Spätantike in Mittelasien》（1922～1928）等書。

八　劃

事相

指密教的實踐層面而言，為「教相」（教理層面）的對稱。密教將依經論章疏而開顯的六大、四曼、三密等教法稱為教相，相對於此，將依儀軌、口傳而修擇地造壇、印契眞言等的作法行儀稱為事相。《大日經疏》卷八云（大正39·666c）：「凡祕密宗中，皆託因緣事相以喻深旨。」同疏卷四（大正39·620b）：「今乃說此擇地造壇等有為事相，及與眞言次第行法，令修學者辨種種香花供物，口隨覺觀言說，身學手印威儀，心緣本尊色貌形位。」亦即教相是用以探究法門的義理，而事相是藉威儀行法以求即事而眞的祕旨。

〔參考資料〕《大日經義釋》卷六；《諸流通用口訣》；《顯密一如本佛》；《密門雜抄》；《兩部曼荼羅隨聞記》卷一；《密教綱要》；《栂尾祥雲全集》第二冊〈祕密事相の研究〉。

事火外道

古印度外道之一。此外道祭祀供養火天等神祇，並主張此類作法即為將來生天之因。《長阿含經》卷十九云（大正1·128a）：「或持瘂戒，（中略）或持火戒，（中略），或持供養火戒，或持苦行穢汙法。彼作是念，我持此瘂法、摩尼婆陀法、火法、日月法、水法、供養火法、諸苦行法，我持此功德欲以生天。此是邪見。」《分別善惡報應經》卷上云（大正1·896a）：「祭祀火天及諸鬼神，彼身決定得生梵天，受大富樂。」

關於其祭祀方法，《方便心論》云（大正32·24a）：「晨朝禮敬、殺生祭祠、然衆香木、獻諸油燈，如是四種，名事火外道。」蓋彼等認為火乃諸天之口，有燒一切物使之清淨之德，故投穀物、酥油等供物入於火中供養，以求降福。釋尊時代，事火之法甚為盛行，如釋尊所化度的三迦葉，原為事火之徒（稱作事火螺髮、事火婆羅門）。此外，經律中亦載有佛陀對事火外道說法之事。

又，密教之護摩法係襲自此事火外道而來，然出世間之護摩法則以內觀為護摩之基礎。《大日經疏》卷八云（大正39·662b）：「若眞言行者但作世諦護摩，不解此中密意，則與韋陀火祀豈不相濫。」

〔參考資料〕《大日經》卷六〈世出世護摩法品〉；《中阿含》卷十一〈頻鞞娑邏王迎佛經〉；《央掘魔羅經》卷四；《百論疏》卷中；《經律異相》卷三十九。

事師法五十頌

書名。一卷。宋·日稱等人譯。收在《大正藏》第三十二冊。本頌被認為係馬鳴菩薩集，全書由五言成一頌，計有五十頌組成，前後另外各有一頌七言四句頌，敍述弟子師事灌頂阿闍梨之法。詳說在家、出家二衆皆應敬重灌頂阿闍梨，並謂因此可得種種功德利益。但若誹謗師父，則將招來種種苦報災厄。此外，並敍述弟子在日常生活之間如何對待師父等事。由於文中有儀軌、灌頂、眞言、護摩等密教用語，因此若以為本頌即為迦膩色迦王時代的馬鳴所作，則尚無法獲得學術界承認。

來果（1881～1953）

近代禪宗高僧。與虛雲同被尊仰為清末民初之二位宗門大德。湖北黃岡人。俗姓劉。字妙樹，號淨如。自幼不食葷肉，七歲聞《心經》「無智亦無得」句有省。年十二有脫塵之志，潛逃出家，為兄尋回。年十九，奉父母之命結婚，與女同房三日而無染，乃各歸佛堂。年二十四至普陀山朝拜，見頭陀僧苦行有感，乃前往寶華山剃度。因不嫻寺院規矩而屢受楚撻，不堪折磨，欲投江自絕，為京口彌陀寺僧所救，隨到金山。清·光緒三十四年（1908）九月二十六日晚，於第六支香後，聞開靜聲響，豁然省悟。

民國四年（1915）返高旻寺，該寺長老月

祖令住持明志擇期傳法於師。長老臨終之際，執其手，堅命其發願：「生爲高旻人，死爲高旻鬼。」師升座後，矢志恢復高旻舊制，不作經懺，只許坐香。整治叢林規矩，制定高旻寺規約。又多方奔走化緣，擬修建寶塔、大殿、禪堂、延壽堂、如意寮等五項工程，後，受阻於中日之戰，僅完成寶塔基座。三十九年，卸住持位，移錫上海崇德會，闢茅篷建靜七道場，信衆雲集。四十二年示寂，世壽七十三。

師之著述，有《來果禪師語錄》行世。該書內含〈解謗扶宗淺說〉、〈參禪普說〉、〈十界因果淺錄〉、〈法語〉、〈千字偈〉、〈大悲緣起〉、〈自行錄〉等七卷。除有單行本行世之外，並收在《禪宗全書》第八十冊之中。

〔參考資料〕　《來果禪師語錄》卷七〈自行錄〉；東初《中國佛教近代史》。

來復（1319～1391）

元末明初禪僧、詩僧。屬臨濟宗松原派系。豫章（江西省）豐城人。俗姓王。字見心，別號蒲庵，又稱豫章來復。曾師事徑山南楚師悅。後居天平山，達公九成慕師精進，請住虎丘，辭不赴。元末戰事起，避居會稽山慈溪。旋出世弘法於會稽鄞壤之定水院。後居鄞州（浙江省）天寧寺、杭州（浙江省）靈隱寺。頗有詩名。明初，曾奉詔兩度上南京。然於洪武二十四年爲胡惟庸案所株連，被誅。年七十三。遺著有《蒲庵集》行世。

依《補續高僧傳》卷二十五載，師被殺之因由如次（卍續134·374上）：「時山西太原捕得胡黨，僧智聰供稱：胡惟庸謀舉事時，隨泐季潭、復見心等往來胡府。二公繇是得罪。泐責服役造寺，師遂不免焉。」

◉附：明·田汝成《西湖遊覽志餘》卷十四〈方外玄蹤〉（摘錄）

㈠來復見心者，豐城人，從笑隱於中竺，洪武初以高僧徵，仕至左覺義。有詩名，所著有《蒲庵集》。嘗陪黃晉卿學士遊天竺詩：「湧金門外小瀛洲，暇日同陪使節遊，五竺山高雲樹曉，三江風急雪濤秋。說經曾記僧名辯，題句還聞寺姓劉，祇合汎湖依釣艇，六橋烟水看閒鷗。」「桂子巖前秋氣新，老禪留客道情眞，謾論圓澤三生舊，自信曹溪一派親。明月盡隨金地影，白雲間伴玉堂身，丹青若寫東林社，添我松巢作近隣。」（中略）

㈡（來）復見心，洪武間，徵入京師，其師欣笑隱止之曰：「上苑亦無頻婆果，且留殘命喫酸梨。」復不聽，後竟坐法論死，臨刑而悔，且道師語。上命併逮欣，將殺之，欣曰：「此故偈，臣偶奉之，非有他也。」上問出何經，欣曰：「出大藏某錄某函某卷第幾葉。」命檢視之，果然，乃釋之。（編按：此處之欣笑隱，似爲元末之笑隱大訢（「訢」同「欣」），然笑隱寂於元順帝至正四年（1344），自不能於明代洪武年間勸止見心。是否《西湖遊覽志餘》作者筆誤，待考。）

〔參考資料〕　《增集續傳燈錄》卷六；《列朝詩集》閏一。

來迎院

位於日本京都市左京區大原來迎院町。號魚山大原寺。天仁二年（1109）良忍創建此寺，安置彌陀、釋迦二尊之像，又建立經藏，號如來藏。據傳仁壽年間（851～854），圓仁傳唐聲明至此地，及至良忍，再興聲明梵唄，此寺遂與勝林院並稱大原二流，爲聲明音律的根本道場。

應永十三年（1406）十一月遇火災而燒燬。永享年間（1429～1440）重建。江戶時代有本堂、經藏、子院五坊等建築物，但今僅存藥師堂。本寺收藏有最澄的度緣（又稱度牒，朝廷所賜的出家許可證），被列爲國寶。

〔參考資料〕　《明月記》；《元亨釋書》卷十一；《聲明源流記》；《洛陽名所集》卷七；《山城名勝志》卷十二；《日本名勝地誌》卷一。

侍者（梵、巴ante-vāsi，藏ñe-gnas）

僧職名稱之一。指隨侍長老左右，爲長老辦理雜務者。通常多選用利根之沙彌或出家不久之比丘擔任。長老與侍者是師弟關係，比起其他弟子而言，侍者較受器重。因此，侍者繼承衣鉢、法席之事，屢見不鮮。

侍者的種類有多種，服侍安置在僧堂的聖僧者，稱聖僧侍者；服侍住持的方丈侍者，有燒香侍者、書狀侍者、請客侍者、湯藥侍者、衣鉢侍者等。此稱五侍者：

⑴**燒香侍者**：也稱侍香。隨侍住持上堂、小參、普說、開室、念誦、放參等，並記錄之。

⑵**書狀侍者**：也稱侍狀。司住持往來書函、製作文字等職。如寺中闕書記，兼掌寺中所有文翰。

⑶**請客侍者**：也稱侍客。負責招待住持之內客。若外客則由知客負責。

⑷**湯藥侍者**：也稱侍藥。朝暮供奉住持之湯藥飲食。多選用年壯而謹愿者充任之。

⑸**衣鉢侍者**：也稱侍衣。掌管住持之錢帛資具。蓋蓄積財物非僧人本志，故諱露言之，而稱衣鉢。貯存之處則稱衣鉢閣。通常多選老成之士擔任此職。使能納忠救過，通利內外庶事。

此五侍者中，前三者燒香、書狀、請客等總稱爲三門三大侍者（即山門三大侍者）。或說方丈侍者有巾瓶、應客、書錄、衣鉢、茶飯、幹辦六種，稱六侍者。

以上各類侍者，除聖僧侍者與衣鉢侍者外，其他四種因須隨侍於長老之側（稱侍立），日後得繼任西序六頭首中之立班頭首，故稱立班小頭首。而侍者之住處稱侍者寮（又稱侍司或擇木寮），住於侍者寮而不務侍者之職者，稱不釐務侍者。此外，另有秉拂侍者與侍眞侍者，前者由聖僧侍者兼任，後者是喪司之侍者，掌侍靈。

又，佛弟子阿難隨侍佛陀之側，功勝他人，故也稱阿難爲侍者。據《長阿含經》卷一、《增一阿含經》卷四十五及北本《涅槃經》卷四十記載，過去七佛皆有侍者，如同釋迦牟尼佛之有阿難隨侍於側。毗婆尸佛之侍者名阿叔迦，尸棄如來之侍者名差摩迦羅，毗舍浮佛之侍者名優波扇陀迦羅，鳩村馱佛之侍者名跋提，迦那含牟尼佛之侍者名蘇坻，迦葉佛之侍者名葉婆蜜多，釋迦牟尼佛之侍者即阿難。此七佛之侍者均具足八法，即信根堅固、其心質直、身無病苦、常勤精進、具足念心、心無憍慢、成就定慧、具足從聞生智等，稱侍者八法，故今禪林中擔任侍者之職者，當具足此八種德性。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷下；《勅修清規》卷四〈西序頭首〉；《禪林象器箋》〈職位門〉；《中阿含經》卷八〈侍者經〉；《七佛父母姓字經》；《七佛經》；《永平清規》；《叢林校定清規總要》卷上。

供具

供養佛、菩薩等的資具。如香華、燈明、飲食、衣服等是。據《陀羅尼集經》卷三所述，供具有二十一種。然如不能具辦二十一種，則略備香水、雜華、燒香、飲食、燃燈等五種亦可。依《無量壽經》卷上記載，法藏菩薩的因願中有供具如意之願（第二十四願）（大正12・269c）：「常以四事供養恭敬一切諸佛。（中略）其手常出無盡之寶、衣服、飲食、珍妙華、香、繒蓋、幢幡莊嚴之具。」

到後世，供在佛前的香、華、燈明、飲食等，稱爲供物，盛裝供物所用的盛器則稱爲供具。

供物

指用於供養神、佛等的奉獻物。其種類有衣服、飲食、臥具、湯藥、香華、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、伎樂等項，然後世一般多指飲食而言。

印度佛教徒於佛在世時，除供獻佛及諸弟子日常所需的資具外，亦奉獻苑林、精舍等。佛滅後，對佛、法、僧三寶雖皆尊重、供養，但仍別置佛像，以飲食、莊嚴、伎樂等供養禮

拜，後遂逐漸成爲固定的儀式。在我國，供養佛、菩薩、祖師等的供物，以華、香、燈火最爲常見，然亦有特例。如北魏・神龜年間（518～519），慧生、宋雲奉使西域及北印度時，受太后及王公卿士之託，將五色百尺幡、錦香袋獻於各佛教聖地。北宋・太平興國年間（976～980），沙門法遇廣行化緣，將龍寶蓋、金襴袈裟供於中天竺金剛座所。

關於佛前的供物，因宗派不同而有所差異。但多以米飯爲主，此蓋緣自米食乃亞洲諸國的主食之故。又，《大智度論》卷九十三載有以百味飲食供養諸佛及僧。故法會等除供養米飯外，亦有奉獻餅、糖果、水果的情形，且將此等供物分予信徒食之，使其與佛結緣。

在密教，以閼伽（淨水）、塗香、花、燒香、飲食、燈明六物爲供物。然此等諸物依佛部、蓮華部、金剛部三部的本尊不同，或依息災、增益、降伏三法，以及所期望之悉地有上中下三品之不同而各有差異。茲分述之：

⑴閼伽：即是淨水，三部皆持之。

⑵塗香：供獻佛部本尊係用由諸草、根汁之香及花等三物合製而成。蓮華部本尊用由諸香樹皮、白旃檀香、沈水香、天木香、煎香等類及香果和合。金剛部本尊用由諸香草之根、花、果葉等和合。因諸根果之香氣重，故通用於三部本尊。又，修息災法用白色塗香，修增益法用黃色塗香，修降伏法用紫色塗香。

⑶花：佛部供養闍底蘇末那花，蓮華部供養紅蓮花，金剛部供養青蓮花。息災法用味甘之白色花，增益法用味淡之黃色花，降伏法用味辣之紫色花。

⑷燒香：佛部用沈水香，蓮華部用白檀香，金剛部用鬱金香。息災法用擣丸香，增益法用作丸香，降伏法用塵末香。

⑸飲食：包括諸果、餅、羹臛，及圓根、長根等。佛部用山中所生之圓根，蓮華部用水中所生之圓根，金剛部用苦辣味淡之圓根。息災法用甘甜味之果實，增益法用甜酸味之果實，降伏法用淡辣味之果實。又，佛部供養米粉之食，可圓滿息災之上成就；蓮華部供養麥麵之食，可圓滿增益之中成就；金剛部供養油麻與豆子之食，可圓滿降伏之下成就。

⑹燈明：三部皆用最佳之犛牛蘇點燈。息災法用香木油或白牛蘇，增益法用油麻油、藥油或黃牛蘇，降伏法用白芥子油、烏牛油或惡香氣油。

在各種供物之中，花（通常皆用「華」字）是最常用且具有特殊宗教意義的一種。以花爲供物，謂之「供華」。於佛前供香華一事，散見於諸經論中；傳說釋迦牟尼佛前世修菩薩行時，曾求五莖青蓮華供燃燈佛，受來世成道之懸記。而印度多以散華、華鬘之類供佛，或取花輪併列於座牀前，用以塞水瓶口。《大品般若經》卷二十一（大正8・375a）：「但以一華散虛空中念佛，乃至畢苦其福不盡。」《百緣經》卷六（大正4・229b）：「詣林樹間採娑羅花作諸花鬘，（中略）以所採花散佛世尊，於是而去。」《雜寶藏經》卷五則謂天女以華鬘奉迦葉佛塔，依其功德生天上得金色身。

又，《陀羅尼集經》卷一（大正18・786a）：「其道場四角各作一水壇，壇上各安一水罐盛滿淨水，各以柏葉、梨枝等塞其罐口，復以種種華鬘及與絹片繫其罐口柏葉、梨枝。」又（大正18・787a）：「其五瓶中各插柳枝、柏枝、竹枝、雜華果枝，皆並葉用。」稍類似後世的佛華。《蘇悉地經》卷上〈供養花品〉則提到佛華的種類，並說臭花、刺樹生花、苦辛味花及木槿花等不可供佛。

壇上供華若久不枯萎，即被認爲是罪障消除、祈願成就之相；而齋會後若所敷散花不枯萎，則表示賢聖曾往赴就此座。《法苑珠林》卷三十六敍述南齊武帝之子晉安王蕭子懋，年幼即頗具孝心，於母病危之際嘗請僧行道（大正53・572b）：「有獻蓮華供養佛者，衆僧以銅甖盛水浸其華莖欲令不萎，如此三日而華更鮮；子懋流涕禮佛誓曰：若使阿姨因此勝和，願佛之力令華竟齋不萎。七日齋畢華更鮮紅，

看視甖中稍有根鬚，母病尋差，當代稱其孝感也。」

按，現代印度教徒供養神祇所用之供華，多係僅有花朵而未含枝葉者。印度教寺廟之前，往往有販賣花朵之小販，彼等皆以大籮筐或大桶盛裝花朵，並將花朵分裝小袋，以零售蒞廟朝拜之信徒。

〔參考資料〕《蘇悉地羯囉經》卷上、卷下；《蕤呬耶經》卷中；《大日經疏》卷七、卷八；《五雜俎》卷十五；《東大寺造立供養記》；《東大寺大佛開眼式》。

供養（梵、巴pūjanā，藏mchod-pa）

又稱供施、供給，或略稱供。乃供給資養之意，謂以飲食、衣服等供給佛法僧三寶以及父母、師長、亡者。由於供養物的種類及供養的方法、對象有別，故經論中所說之供養也有種種不同，茲略述於下：

⑴二種供養：①《十住毗婆沙論》卷一（大正26‧23c）：「供養有二種：一者善聽大乘正法，若廣若略。二者四事供養，恭敬禮侍等。」《集異門論》卷二云（大正26‧372a）：「供養云何？答：供養有二種。㈠財供養，㈡法供養。財供養云何？答：以可意色、聲、香、味、觸、衣服、飲食、臥具、醫藥及餘資具，於他有情，能惠能施，能隨惠施；能棄能捨，能遍棄捨。是謂財供養。法供養云何？答：以素呾纜，或毗奈耶，或阿毗達磨，或親教語，或軌範語，或傳授藏，或餘隨一可信者語，於他有情，能惠能施，能隨惠施；能棄能捨，能遍棄捨。是謂法供養。如是二種，總名供養。」此指法供養與財供養。②《大日經供養次第法疏》卷上（卍續37‧277上）：「供養者，理事供養。理者，會理入證，是云理供養也。事者，盡心竭力營辦香花供養佛海，是言事供養也。」此指理供養與事供養。

⑵三種供養：①依《普賢行願品疏》之說，有財供養、法供養、觀行供養等三種。財供養，指以世間的財寶、香華等行供養。法供養，指依佛所說的教法，如實奉行，起菩提心，行二利行。觀行供養，指實踐周遍含容一即一切、一切即一、事事無礙的深觀。財供養若能與法契合，則也可稱為法供養，若能住於深觀，亦可稱為觀行供養，而觀行供養又屬大法供養，已畢竟財、法二供養。②《十地經論》卷三（大正26‧138b）：「一切供養者有三種供養：一者利養供養，謂衣服臥具等。二者恭敬供養，謂香花幡蓋等。三者行供養，謂修行信戒行等。」

③《不壞假名論》卷上謂，供養有三種，一者給侍左右，二者嚴辦所須，三者諮詢法要。④依《法華文句》所說，供養有身業供養、口業供養、意業供養三種，稱三業供養。身業供養指禮拜，口業供養指稱讚，意業供養指憶念相好莊嚴。上述是就通論而言。若為別論，則身業指恭敬，意業指尊重，口業則指讚歎，以香華等為供養。

⑶四種供養：①依《大日經義釋》卷十一所言，列舉供養香華、合掌禮敬、慈悲、運心等四種。②《增一阿含經》卷十三（大正2‧610a）：「國土人民四事供養，衣被、飲食、床臥具、病瘦醫藥。」此稱四事供養。③《善見律毗婆沙》卷十三（大正24‧763b）：「恆往至知識家，為四供養故，飲食、衣服、湯藥、房舍。」

⑷五種供養：《蘇悉地羯羅經》卷中〈供養品〉（大正18‧615b）：「先獻塗香，次施花等，後獻燒香，次供飲食，次乃燃燈。如其次第，用忿怒王眞言。此等物清淨，善悅人心。」《大日經疏》卷八謂（大正39‧659c）：

「若深祕釋者，塗香是淨義，如世間塗香，能淨垢穢息除熱惱。今行者以等虛空闕伽洗滌菩提心中百六十種戲論之垢，以住無為戒塗之，生死熱惱除滅，得清涼性，故曰塗香。所謂花者，是從慈悲生義，即此淨心種子於大悲胎藏中，萬行開敷莊嚴佛菩提樹，故說為花。燒香是遍至法界義，如天樹王開敷時，香氣逆風、順風自然遍布。菩提香亦爾。隨一一功德，

即爲慧火所焚，解脫風所吹，隨悲願力，自在而轉，普熏一切，故曰燒香。飲食是無上甘露、不生不死之味，若服此果德成熟更無過上味時，即名入證，故說爲食。所謂燈者，是如來光明破暗之義。言至果地時，心障都盡，轉無盡慧，遍照衆生，故說爲燈。」

⑸十種供養：《法華經》卷四〈法師品〉云（大正9・30c）：「於此經卷敬視如佛，種種供養，華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。」《大藏法數》另將繒蓋、幢幡合稱幡蓋，另添加合掌以成十之數。此外，《地持經》及《瑜伽論》也說十供養，即①身供養，對佛色身而設之供養。②支提供養，對塔婆（窣都波、墳廟）、或窟、或舍、或故、或新等所作之供養。③現前供養，得以面見佛身及支提而設供養。④不現前供養，對不現前的如來及支提設供養，或於佛涅槃後，爲佛舍利起塔婆而供養之。⑤自作供養，親自供養如來及支提，不因懈惰而令他人代爲供養。

⑥他作供養，對如來及支提，不僅自己供養，且能普遍使父母、師友、親屬、在家、出家等悉皆供養。又若有少許物品，能以慈悲心施予貧苦薄福之衆生，使其得以供養如來及支提，而獲安樂。⑦財物供養，以衣食牀臥具湯藥及種種雜寶、財物，供養如來及支提。⑧勝供養，對如來及支提行財物供養，或多或勝，或現前、不現前，或自作、他作，皆以淳淨信心專志供養，且以如是善根迴向無上菩提。⑨不染汚供養，對如來及支提供養時，能親自供養。不輕他人、不放逸、不懈怠、至心恭敬、不亂心、不染汚心，也不於國王諸人前現諂曲威儀以貪求財供養，不以諸不淨物行供養。⑩至處道供養，不待如來出現於世，能以如意自在力往一切佛剎，供養一切佛及十方無量世界之一切衆生，以淨信心、勝妙解心周遍隨喜與大供養，乃至少時，於一切衆生修習四無量心，於一切有爲行起無常想、涅槃安樂想、念佛念法念僧、念波羅蜜，乃至少時，於一切法起少忍、知離言說法、離諸妄想、無相心住，護持禁戒、止觀、菩提分、諸波羅蜜等，此即名至道處供養。此供養爲第一、最勝、無上之供養，比上述之財物供養勝過百千萬倍。

又，《瑜伽論》卷四十四〈供養親近無量品〉云（大正30・533b）：「當知供養略有十種，㈠設利羅供養，㈡制多供養，㈢現前供養，㈣不現前供養，㈤自作供養，㈥教他供養，㈦財敬供養，㈧廣大供養，㈨無染供養，㈩正行供養。」此說與上述《地持經》等所言大致相同。

此外，就供養三寶而言，供養佛，稱佛供養或供佛；供養法，稱法供養、行供養；供養僧，稱僧供養或僧供。其中，設齋供養百僧稱百僧供，供養千僧稱千僧供，又總稱爲供養會。而有關供養三寶之利益，《大方廣如來不思議境界經》云（大正10・910c）：「供養佛者，得大福德，速成阿耨多羅三藐三菩提，令諸衆生，皆獲安樂。供養法者，增長智慧，證法自在，能正了知諸法實性。供養僧者，增長無量福智資糧，致成佛道。」其中，以法供養爲最勝，如《華嚴經》卷四十〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云（大正10・845a）：「諸供養中，法供養最，所謂如說修行供養、利益衆生供養、攝受衆生供養、代衆生苦供養、勤修善根供養、不捨菩薩業供養、不離菩提心供養。善男子，如前供養無量功德，比法供養一念功德，百分不及一。」

〔參考資料〕《無量壽經》卷下；《理趣釋》卷下；《佛藏經》卷下；《佛本行集經》卷一〈供養品〉；《大方等大集經》卷四十五；《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉；《菩薩地持經》卷七；《大智度論》卷九十三；《供養儀式》；《法華經玄贊》卷二（本）。

供曼達

西藏佛教修法。爲四加行中之一項。又稱「獻曼達」。「曼達」即指藏密法器中之「曼達盤」而言。

供曼達主要是爲積集福慧二資糧。人壽有

因福盡而止的，因此供曼達也可延壽。供施可除貪慳。修此加行之時期最好同時廣修布施。曼達盤量力備置，盡量求精美貴重。

供曼達時所觀想之宇宙，乃佛所示，勿爲吾人有限感官所限而疑爲虛誕。應明心物不二之理，而信供曼達之觀想功德與實物供施者相等，更非兒戲之行爲。

若有二曼達盤，則一用爲受供之代表，另一用以修供。以下所述，則直接觀皈依境以取代受供之曼達盤，故只需備一曼達盤以修此加行。

噶舉派與格魯派皆以三十七供之觀想爲主，但實際上計十萬遍的是七供與下列之四句偈：

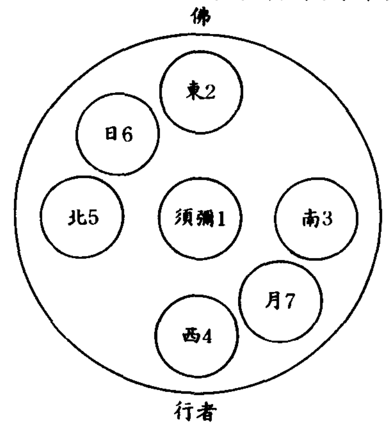
香塗地基妙花敷，須彌四洲日月嚴，
觀爲佛土以奉獻，衆生咸受清淨刹。

寧瑪派所供則爲三身曼達，觀想以三千大千世界、報身佛土及常寂光土分供化、報、法三身。實際上計十萬遍的是五供（或十五供）及下列之三身曼達偈：

供化身：三千世界百億刹，七寶人天富饒滿，
　　　　我身受用悉貢獻，願得轉法輪王位。
供報身：無上大樂密嚴刹，具五決定五智聚，
　　　　供養雲聚難思議，由供獲報利受用。
供法身：現有清淨童瓶身，莊嚴悲心無滅性，
　　　　持身明點清淨刹，由供願住法身界。

寧瑪派之供法既已包含三十七供之內容而遠超之，自然較爲殊勝。因此行者宜先研讀三十七供之觀想內容，以爲修化身供之助。實際上則以七供及三身曼達偈計十萬次。噶舉派亦規定三十七供需供滿千次，因此吾人宜供三層之三身曼達盤千次。至於三身曼達供法，每一次需時數十分鐘，可於每月供上師、本尊、空行、護法之四特別日修一次。

七供之修法：坐地上，腿上置盛米器物（例如竹簍），兩手各握米少許，左手拿曼達盤之邊沿，以右手腕之內面擦拭盤面，先右旋三圈，同時念「嗡、沙麻亞；阿、沙麻亞；吽、沙麻亞。」接念百字明一遍，並觀自己及衆生罪業都拭淨了。然後左旋三圈，觀佛之三身功德降臨己及衆生身內。等百字明念完，把右手之米撒於盤上，念「嗡、班札布彌、阿、吽。」觀化爲金剛地基。然後再取米右旋撒於盤之圓周，並念「嗡、班札拉卡、阿、吽。」觀爲鐵圍山，表戒律之牆。接著邊念「嗡阿吽」，邊撒米七堆，其次第及表法如下圖所示：



中央是須彌山　　西方是西牛貨洲
東方是東勝神洲　北方是北瞿盧洲
南方是南贍部洲

（以近佛之一方爲東，其餘右旋順序排定）

然後以雙手捧舉曼達盤至額，隨念三身曼達偈一次，並依偈文作觀。然後將米向己方傾入盛器，觀爲佛受供後回施行者之加持。如上述爲一遍，重複修之。下座後將供過之米大部分施鳥雀，僅留少數表佛恩之不斷。下一座再供時要添適量的新米（未供過的）。供曼達時所念之百字明，不算在加行十萬百字明之內。

寧瑪派採用爵朗派媽幾腦準女祖師所創之施身法，列爲加行之一。通常以此法爲赤貧行人之積集資糧法。（林鈺堂）

〔參考資料〕《媽幾腦準祖師略傳及其施身法等教授》；林鈺堂編訂《密乘初階》附錄。

依地（梵bhūmyāśrava）

指有情發起智慧、修禪定或觀法時所依的定境。依所修觀法等目標之不同而有種種分

別。如《俱舍論》卷二十二說，修不淨觀時，「依十地，謂四靜慮及四近分、中間、欲界。」持息念時，「依五地，謂初、二、三靜慮近分、中間、欲界。」同論卷二十三云（大正29·120a）：「四善根皆依六地，謂四靜慮、未至、中間，（中略）依前六及欲七地。」卷二十五說，無學有學之依地爲（大正29，131b）：「無學通九，謂未至、中間、四定、三無色，有學唯六，謂除後三。」卷二十六說，分別十智之依地爲（大正29·137c）：「世俗智通依欲界，乃至有頂。他心智唯依四根本靜慮。法智依此四及未至、中間。餘依此六地及下三無色。」卷二十八說，三等持之依地爲（大正29·150a）：「依十一地，除七近分，謂欲、未至、八本、中間。」

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四、卷七；《顯宗論》卷二十九～卷三十六；《阿毗曇心論》卷二、卷三；《阿毗曇心論經》卷四、卷五；《雜阿毗曇心論》卷五、卷六；《入阿毗達磨論》卷下；《順正理論》卷五十九～卷七十六；《俱舍論》卷三、卷二十七；《俱舍論釋論》卷十七～卷二十一。

依他起性（梵para-tantra-svabhāva，藏gshan-gyi dbaṅ-gi mtshn-ñid）

唯識三性之一。又作依他起相、緣起自性、因緣法體自相相。略稱依他起或依他。即一切現象依因緣和合而生，因緣若無則滅之性質。由於依他力而生滅，故有而非有，無而非無。此假有法（或名非有似有之法）中，又分二種，即染分依他與淨分依他。

《成唯識論》卷八云（大正31·45c）：「依他起自性，分別緣所生。」又云（大正31·46b）：「衆緣所生心心所體，及相見分、有漏、無漏，皆依他起。依他衆緣而得起故。」故此依他起性乃屬有爲法，百法中除六無爲外，其餘九十四法皆該攝於此。

此中，所謂「衆緣」，指因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣。四緣具足則生心法，具足因緣與增上二緣則生色法。由此可知，一切有爲之現象乃因緣和合則生，因緣離散則滅，故有而非有，無而非無；此即所以主張「如幻假有、非有似有、假有實無」之緣故。《成唯識論》卷八云（大正31·46c）：「心心所及所變現，衆緣生故，如幻事等，非有似有誑惑愚夫，一切皆名依他起性。」

此依他起性有染、淨二分，染分依他，乃指依虛妄分別之緣而生起的有漏雜染法；淨分依他，則指依聖智之緣而生起的無漏純淨法。其中，淨分依他依別義而言，亦眩攝於圓成實性，故《成唯識論》卷八云（大正31·46b）：「分別緣所生者，應知且說染分依他。淨分依他亦圓成故。或諸染淨心心所法皆名分別，能緣慮故，是則一切染淨依他皆是此中依他起攝。」又說（大正31·46b）：「無漏有爲，離倒究竟，勝用周遍，亦得此名。」

◉附一：井上玄眞著·白湖无言譯《唯識三十頌講話》第一科（摘錄）

依他起性：色心諸法，都是依託其他的衆緣而生起的，故名爲依他起。衆緣即是四緣，心法通依四緣生起，色法乃依因緣、增上二緣生起；因此把由緣所生的八識心王心所及見相分，都說爲依他起性（約護法意說）。不相應法，雖沒有別體；若在用中立於緣生的色心上時，亦攝於依他起中。「分別」即是虛妄分別，名爲有漏雜染法。無漏清淨的有爲法，雖也是依他起性，但也有爲後面的圓成實性所攝的意義；現在只說染分的依他起性。或謂分別即是緣慮的異名，總而言之：不外乎染淨漏無漏的諸心心所。如色法等，雖不是心心所，但也不離心心所，故也是分別中所攝；所以漏無漏的心色諸法，都是分別。廣而言之：一切染淨諸法，皆可以說是依他起法，而且這個「分別」二字，若屬於上一句，則是所生之法；若屬於下一句，則是能生之緣。「緣所生」即是衆緣所生起之略。現在略釋依他起已竟。

◉附二：印順《攝大乘論講記》第三章第一節（摘錄）

《攝大乘論》云：「此中何者依他起相？謂阿賴耶識爲種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識爲性，是無所有非眞實義顯現所依；如是名爲依他起相。」

《講記》云：依他起相是什麼？本論用三義來說明：它的因緣，是「阿賴耶識爲種子」。它的自性，是「虛妄分別所攝」：就是說它以亂識爲自體的。它的別相，是由賴耶功能所現起以妄識爲自性的「諸識」。識，是明了顯現的意思。

虛妄分別，唯識學上有不同的解釋：玄奘傳的唯識，虛妄分別但指依他起；眞諦傳的唯識，却通指依他與徧計。他譯的《中邊分別論》說：虛妄分別是能取，所取，分別；分別是有，能取所取是無。他譯的世親釋，也有這個思想。《莊嚴論》的「非眞分別故（或譯虛妄分別相），是名分別相。（中略）不眞分別故，是說依他相」，也是通指依他與徧計爲虛妄分別的。

依他與徧計，都可稱爲虛妄分別的，但定義應該稍有不同。依他起是識爲自性的，識生時能顯現種種的顚倒緣相，對這所緣相又認識不淸而起顚倒。在這兩方面，識都含有虛妄的成分，所以依他起是能現起虛妄的分別，分別的本身也是虛妄。至於徧計相，它是分別所起的虛妄相；這虛妄相雖似乎離心而有，其實還是以分別爲性的，所以也說是虛妄分別。眞諦說：虛妄是徧計性（他譯作分別性），分別是依他性；有時又說：虛妄是徧計性，虛妄分別是依他性；有時更進一步的說：依他是虛妄分別性，徧計也是虛妄分別性。這種見地，是採取《莊嚴論》的。我認爲依他、徧計的本義，是似有的心——分別，無實的境——虛妄。這兩者，從依他看到徧計，從徧計看到依他，在凡夫位上，是俱有俱無而不能相離的；因此，依他與徧計，都是虛妄分別的；都是似有非實，無實而似有的；也都可以用如幻來比喻的；眞實性顯現（淸淨法），這兩者都不能存在的。《莊嚴論》的體系，確是這樣。不過從《中邊論》說的「三界心心所，謂虛妄分別」；本論說的「虛妄分別所攝諸識」看來，虛妄分別是側重在依他起。

◉附三：印順《攝大乘論講記》第三章第六節（摘錄）

《攝大乘論》云：「復次，何緣如經所說於依他起自性說幻等喩？於依他起自性爲除他虛妄疑故。他復云何於依他起自性有虛妄疑？由他於此有如是疑：云何實無有義而成所行境界？爲除此疑說幻事喩。云何無義心心法轉？爲除此疑說陽焰喩。云何無義有愛非愛受用差別？爲除此疑說所夢喩。云何無義淨不淨業愛非愛果差別而生？爲除此疑說影像喩。云何無義種種識轉？爲除此疑說光影喩。云何無義種種戲論言說而轉？爲除此疑說谷響喩。云何無義而有實取諸三摩地所行境轉？爲除此疑說水月喩。云何無義有諸菩薩無顚倒心，爲辦有情諸利樂事，故思受生？爲除此疑說變化喩。」

《講記》云：爲什麼要用「幻等」八「喩」來說明「依他起自性」呢？有人「於依他起自性」的虛妄分別法，生起各種不同的疑惑，「爲」了要「除他虛妄」法中的「疑」惑，所以說幻等八喩。實際上，八喩不一定要這樣各別的除遣疑惑，是可以互相通用的。現在偏據某一點解說這八喩的差別。

(1)幻喩：「由他於此」依他起性，「有如是疑」：似義顯現的徧計執性，就是所徧計的依他起性。這似義既然都無所有，「實無有義

」，怎麼可以「成」為心心所「所行」的「境界」呢？「為除此」種「疑」惑，就「說幻事喻」來開示他：如幻術所變的象馬牛羊，雖不是眞實的象馬，但象馬的幻相，能成為我們認識的對象。依他起性也是這樣，雖沒有像亂識所見的實有的色等境義，但顯現可得，能成為能徧計心心所法徧計所行的境界。

⑵**陽燄喻**：有人這樣疑惑：若依他起「無」有實「義」，所見的義相是沒有的，那能認識的「心心」所「法」怎能依之而「轉」起呢？「為除此疑」，就「說陽燄喻」：如春天的陽光，照耀那上騰的水汽，它雖不是水，但能生起渴鹿的水想。色等依他起也這樣，雖不是實色，但它現起的倒相，能使心心所生起。世親的解釋不同：依他起法就是心心所，為什麼心心所法轉現義相呢？這像陽燄一樣，它不是水而生水覺。

⑶**所夢喻**：又有疑惑：若依他起「無」有實「義」，怎麼會「有愛」的受用，「非愛」的「受用差別」呢？同樣的是沒有，似乎不能有這差別吧？「為除此疑」，就「說所夢喻」：如夢中所夢見的種種境界，雖都並無其事，但在夢中却眞會生起怖畏或欣喜的心情，勞倦或舒適的生理感覺。依他起也是這樣，雖所現的沒有眞實，可是有可愛和不可愛的受用差別現前。

⑷**影像喻**：又有這樣的疑惑：若依他起「無」有實「義」，那怎麼會有「淨不淨業」所感的「愛」果「非愛果」的「差別而生」呢？「為」剷「除此」種懷「疑」，就「說影像」的譬「喻」：如鏡中的影像，是沒有實質的，因外有本質的關係，鏡中自然現起影像來。依他起的愛非愛果也是這樣，雖沒有愛非愛的實義，但依淨不淨的善惡業因，自有可愛不可愛的果報現起。

⑸**光影喻**：有人起這樣疑惑：若依他起「無」有實「義」，怎麼會有「種種識轉」變生起？「為除」去「此」種「疑」惑，就「說光影」的譬「喻」：如人在燈光下，作種種手勢，牆壁上就有種種的影像現起，所謂「如弄影者，有其種種光影可得」。這光下所現出的光影，自然是不實在的。依他起的種種識也是這樣，雖沒有眞實的種種識，但有種種諸識轉起。這與陽燄喻的心心法轉不同，前者是說沒有實境，可以有心法的生起，此中是說沒有實心却可以生起種種差別識。

⑹**谷響喻**：又有一種疑惑：若依他起「無」有實「義」，怎麼會有「種種」（見聞覺知）的「戲論言說」差別「轉」起呢？「為除此」種「疑」惑，「說谷響喻」：如我們在山谷中呼喚什麼就有什麼回響。這回聲，本沒有人在說，但聽起來好像實有其事。依他起的言說也是這樣，雖沒有實在的見聞覺知的言說，但可現起種種言說的語業。

⑺**水月喻**：或者還有人會這樣想：若依他起「無義」，為什麼「有」眞「實」可「取」的「諸三摩地」中「所行」的「境」界「轉」起呢？「為」要破「除此疑」，就「說水月」的譬「喻」：水中本沒有實在的月，然因水的澄靜明淨，能映出相似的月影來。依他起的定中境界，像變水為地，變地為水等，也是這樣，雖不是眞實的，但由三摩地的力量，就隨種種的勝解不同，現起似乎眞實的定境。

⑻**變化喻**：若依他起「無」有實「義」，那發大菩提心的「菩薩」，以「無顚倒」的正見「心」，「為」要成「辦有情」「利樂」的「事」業，「故思」於生死中「受生」，不是毫無意義嗎？換句話說：既然沒有眞實，有情的生死痛苦，也都不是實有的，何須菩薩示現受生去化度呢？「為除此疑」，所以「說變化」的譬「喻」：如善於變化的幻師，以樹葉稻草等，變為象馬車乘，他明知這象馬車乘是假的，但還是要變，因為變的東西，也還有用處。菩薩的受生也是這樣，明知諸法無實，但仍變現種種身相，利樂有情。

從這種種的譬喻來看，雖然一切無實，但心境、業果、言說、度生等事，都顯現可得。龍樹解釋幻等譬喻，著重在諸法空無實義，就

是說雖有種種的相用，而實際却是空無所有。本論的八喻，則說雖不是眞實，却顯現可得，把它結歸在有上。幻等喩，本是可通似有與非實的。

〔參考資料〕《解深密經》卷二；《入楞伽經》卷三；《大乘入楞伽經》卷二；《顯揚聖教論》卷六；《辯中邊論》卷上；陳譯《攝大乘論釋》卷五。

依正二報

指依報與正報之二種果報，又稱二果二報。「正報」，又名正果。指有情之身心。爲依過去業因而感得之果報正體。「依報」，又名依果。指有情之身心所依止的一切世間事物。如國土、家屋、衣食等。宗密《華嚴經行願品疏鈔》卷二云（卍續7．848上）：「依者，凡聖所依之國土，若淨若穢；正者，凡聖能依之身，謂人天、男女、在家、出家、外道諸神、菩薩及佛。」雲棲《阿彌陀經疏鈔》卷二亦云（卍續33．389下）：「土是所依，名依報；佛是能依，名正報。」

又，善導《法事讚》卷下所云（大正47．435b）：「命濁中夭刹那間，依正二報同時滅。」係指娑婆界的二報。而〈玄義分〉謂所觀之境有依報、正報。依報又分地下、地上、虛空三種莊嚴；正報則分主、聖衆二種莊嚴。乃指極樂淨土的二報。另外，此二報又相當於器世間與衆生世間之二種世間。

〔參考資料〕《華嚴經疏》卷一；《大明三藏法數》卷二十七；《菩薩瓔珞本業經》卷上；慧遠《無量壽經疏》；《往生論註》卷下；善導《觀經疏》卷一。

依藤證信（1874～1963）

日本三重縣人，無我苑之創立者。生於農家，幼名淸九郎。明治二十一年（1888）在眞宗大谷派圓授寺出家。三十三年，畢業於眞宗大學本科，不久又畢業於研究科。三十九年創辦《無我之愛》刊物，推行無我愛的運動。大正十年（1921），再度開設「無我苑」。其後並開辦無我愛同朋全國大會。二次世界大戰之後成立世界聯邦建設同盟無我苑支部，並出席世界聯邦亞細亞會議。曾任山口縣德山女校教諭、《中外日報》主筆，及眞宗專門學校哲學講座等職。著有《哲學入門》、《無我愛の哲學》等書。

兩舌（梵 paiśunya，巴 pisuṇa-vācā，藏 phra-mar smra-ba）

十惡之一。又譯作兩舌語、離間語。指立於兩者之間撥弄是非，乖離兩者，令起鬥諍。《雜阿含經》卷三十七（大正2．271c）：「兩舌乖離，傳此向彼，傳彼向此，遞相破壞，令和合者離，離者歡喜，是名兩舌。」《中阿含》卷十九〈迦絺那經〉云（大正1．552c）：「我離兩舌，斷兩舌，行不兩舌，不破壞他，不聞此語，彼欲破壞此，不聞彼語，此欲破壞彼，離者欲合，合者歡喜，不作羣黨，不樂羣黨，不稱說羣黨，我於兩舌淨除其心。」

《四分律》卷十一以兩舌語爲「波逸提」罪之第三種；智顗《菩薩戒義疏》卷下將兩舌戒配於「梵網四十八輕戒」中之第十九戒；《成實論》卷八〈五戒品〉則謂兩舌之事細微難守，且由妄語分出。若說妄語，則已總說，故不以兩舌爲五戒之一。

又，關於兩舌之果報，舊譯《華嚴經》卷二十四云（大正9．549b）：「兩舌之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中，得二種果報，一者得弊惡眷屬，二者得不和眷屬。」

〔參考資料〕《五分律》卷六；《十誦律》卷九；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷六。

兩序

指古代禪林中，在佛殿法堂正式聚會時，序列於佛殿法堂兩側的僧衆。即東序和西序。東序選精通世事者擔任，稱爲知事；西序選學德兼修者擔任，稱爲頭首。此二者於佛殿法堂中，乃以住持爲中心，立班於其左右，故又稱兩班。

此制乃模擬古代朝廷文武兩班之制而來。

東序猶如文班；西序猶如武班。東序有五知事，稱監寺、維那、副寺、典座、直歲；西序有五頭首，稱首座、書記、知藏、知客、知浴。略如下圖。或於東序加都寺，西序加知殿，而稱六知事、六頭首。知事、頭首之數隨時代之演進而有增減。

西序頭首		東序知事
首座		監寺
書記		維那
知藏	住	副寺
知客	持	典座
知浴		直歲

班位圖

〔參考資料〕《叢林校定清規總要》；《禪林備用清規》卷一、卷五、卷六；《瑩山和尚清規》卷下；《小叢林略清規》卷中。

兩部神道

日本宗教用語。鎌倉初期，眞言宗依據神佛混融思想所提倡的神道理論體系之一。又稱兩部習合神道、大師流神道，或單稱兩部。鎌倉初期，眞言宗通海等人將眞言密教的金胎兩部說配合神道思想而成立。並以室生寺（御流神道）、三輪神之神宮寺大御輪寺（三輪神道）爲根據地而發展。南北朝時代極爲隆盛。但至江戶時代，由於神道、儒學、國學等學者的排斥而漸衰，及明治維新神佛分離後，完全衰滅。

其教說係依據本地垂迹說，而以伊勢神宮的內宮、外宮爲密教胎藏、金剛兩部大日的垂迹，並採神祇灌頂傳授之形式，後世之各種神道說多受其影響。傳此神道諸派，有仁和寺流、野山流、雲傳神道等。

除了此種眞言宗所提倡的神道說之外，天台宗也曾形成以法華思想解釋神道的山王一實神道思想。

〔參考資料〕久保田收《中世神道の研究》（1959）；《天地麗氣記》；《兩宮形文深釋》。

兩界曼荼羅

密教用語。係以大日如來爲中心的諸尊配置圖。共有胎藏界與金剛界二種，故稱兩界曼荼羅。胎藏界曼荼羅係依成立於七世紀中葉的《大日經》而作，金剛界曼荼羅則根據《金剛頂經》而作成。又稱兩部曼荼羅。胎藏界曼荼羅原稱大悲胎藏生曼荼羅或胎藏曼荼羅，無「界」字。中國唐代胎、金曼荼羅併用，兩者合稱爲兩部曼荼羅，後爲與「金剛界」之稱對應，而稱胎藏界，兩界曼荼羅之稱遂漸普遍。

密教寺院的本堂，中央供有並列佛器、法具的法壇，兩側懸掛兩界曼荼羅。右（東）爲胎藏界曼荼羅，左（西）是金剛界曼荼羅。日本現存的兩界曼荼羅，大抵爲臨摹空海請回的現圖曼荼羅而廣爲流布者。在空海《請來目錄》中有「大毗盧遮那大悲胎藏大曼荼羅一鋪、金剛界九會曼荼羅一鋪」之記載，此即現圖曼荼羅。爲空海之師惠果請供奉丹青李眞等十餘位畫師所繪，由惠果直接傳授者。由於惠果以前未見有人組合兩曼荼羅，而且惠果曾從不空受金剛界法，從善無畏之弟子玄超受胎藏法，而在現圖曼荼羅諸尊圖像中又可見有金、胎兩界的巧妙融合，因此，現圖曼荼羅被推定爲惠果所作。

〔胎藏界曼荼羅〕 此曼荼羅以五色界線區劃成。中央爲八葉蓮華的中臺八葉院。八葉蓮之中心爲結定印、坐白蓮上的大日如來。環繞其周圍的八葉上，東南西北有四如來。即手結與願印的寶幢如來、結施無畏印的開敷華王如來、結禪定印的無量壽如來、結降魔印的天鼓雷音如來。四佛之間由東南起各爲普賢、文殊、觀音、彌勒等四菩薩。此院上部爲遍智院，五尊一列，中央有三角火印。下部爲持明院，亦爲五尊一列，中爲般若菩薩，左右各配置二明王。

在中央三院之兩側，各並列三行七列的尊像，左爲觀音院，因諸尊皆持蓮華，所以又稱

蓮華部院。右為金剛手院，因尊像皆持金剛杵等武器類，故又稱金剛部院。遍智院上方為二橫列的羣像，中央為釋尊如來，故名為釋迦院。持明院下方是虛空藏院，亦為二橫列羣像，中央是虛空藏菩薩，左右兩端為千手觀音與金剛藏王菩薩。

環繞以上諸院外圍，自上向右依序為文殊、除蓋障、蘇悉地、地藏等四院，總計為十二院。最外圍為外金剛院（或稱最外院），環列天部諸尊二百餘尊。

〔金剛界曼荼羅〕 以界線區分為九等分。此係由九種曼荼羅組成的複合曼荼羅，故又有九會曼荼羅之稱。每一尊像皆負白圓光月輪。九會中央的成身會，以具象性的佛像，表現金剛界法的大曼荼羅。內為五個白圓，各圓內皆以如來為中心，四周圍繞四菩薩。中央為大日（佛部）、東為阿閦（金剛部）、南為寶生（寶部）、西為無量壽（蓮華部）、北為不空成就（羯磨部）。寶部、羯磨部為胎藏界所無。周圍以外廓圍繞，廓內置賢劫千佛（成身會以外為賢劫十六尊）、外供養、四攝菩薩，廓外圍繞二十天。此為金剛界曼荼羅的基本形式，九會中由上算起第二、第三段的六曼荼羅皆是此基本形式。

成身會下方的三昧耶會，以三昧耶形代替尊像的描繪，是傳達甚深意念的三昧耶曼荼羅。三昧耶會左方的微細會，為表示理法的法曼荼羅。微細會上方的供養會，為羯磨（行為）曼荼羅。以上大、三、法、羯四曼荼羅，總稱為四種曼荼羅。供養會上方的四印會，似是為使大眾易於理解而簡略化的四種曼荼羅。其中，尊像與三昧耶形合併使用。

四印會右方的一印會，月輪內為結智拳印的金剛界大日如來。象徵定中與佛相應，即身成佛。其右方之理趣會，是依《理趣經》而繪的曼荼羅，內容肯定男女之愛欲且擬加以昇華。理趣會下方的降三世會，及降三世會下方的降三世三昧耶會，出現降服大自在天的降三世明王，此二會曼荼羅及理趣會可視為印度後期密教的開始。胎藏界曼荼羅表示外在現象界之「理」，金剛界曼荼羅表示凝集內觀、精神界之「智」。兩界曼荼羅具現了理智不二的密教世界觀。

〔成立〕 在七世紀中期至八世紀初葉期間阿地瞿多所譯之《陀羅尼集經》，以及菩提流志所譯之《不空羂索神變眞言經》、《一字佛頂輪王經》等雜密經典中，隨處可見胎藏界曼荼羅及金剛界曼荼羅之原形。以大日如來為主的純密胎藏曼荼羅遺品，今有日本鎌倉初期的臨摹本，其原本是西元853年至858年入唐的圓珍請回之《胎藏圖像》（奈良國立博物館藏）及《胎藏舊圖樣》。前者為胎藏曼荼羅最古本，為善無畏所傳；後者介於《胎藏圖像》與現圖曼荼羅之間，就圖像言屬不空系。

金剛界曼荼羅之古本，有圓珍（855年抵達長安）得自法全所授、善無畏所傳的《五部心觀》（滋賀園城寺藏）。此曼荼羅由六會組成，缺現圖曼荼羅右側的理趣會、降三世會、降三世三昧耶會，尊像具異國風格，成身會諸尊坐鳥獸座，一印會中尊非大日如來，而是持三鈷杵的金剛薩埵，比現圖曼荼羅更具古樣。分析諸古本圖像，可知胎藏界曼荼羅之變遷過程應為：《胎藏圖像》→《胎藏舊圖樣》→胎藏界曼荼羅。金剛界曼荼羅之變遷過程應為：《五部心觀》→金剛界曼荼羅。根據諸本，可推知現圖曼荼羅大抵是如何地逐漸增廣，終於形成目前所見之在構圖上重視左右相稱的兩界曼荼羅。

〔開展〕 由於空海請回日本的兩界曼荼羅（現圖曼荼羅），損耗甚多，故曾先後進行四次臨摹。此四次之年代即弘仁十二年（821）、建久二年（1191）、永仁二年（1294）、元祿六年（1693）。元祿本的大曼荼羅，現在仍為東寺灌頂堂所用。由紫綾金銀泥繪就的《高雄曼荼羅》，係天長年間（824～834）新造高雄神護寺灌頂堂所供的兩界曼荼羅，為現存最古現圖曼荼羅。《傳眞言院曼荼羅》（絹本著色，東寺，899）為最古的彩色本。依寺傳

所載，此本曾是宮中眞言院御修法所用的曼荼羅。但並無確證。

此外有醍醐寺五重塔（951）第一層內的兩界曼荼羅壁畫、《子島曼荼羅》（紺綾金銀泥繪，子島寺）、《血曼荼羅》（絹本著色，金剛峯寺，1150）等。此外又有台密所用的金剛界八十一尊曼荼羅，以及描自圓仁請來本的根津美術館本（十三世紀前半）與兵庫太山寺本等。石山寺版及妙法院版，是鎌倉末期到室町時代流行的木版印刷。1870年法雲的御室版對現圖曼荼羅的普及頗有貢獻。另有板雕、金銅板等工藝化的兩界曼荼羅。

◉附：持松〈金胎兩部〉

〔名稱的總解〕 金胎兩部是「金剛界曼荼羅」和「胎藏界曼荼羅」兩部曼荼羅合起來的簡稱。「部」是部門、部族、部類的意思。金胎兩部說明毗盧遮那如來的理、智兩德，說明理德的一部分稱爲胎藏界曼荼羅，說明智德的一部分稱爲金剛界曼荼羅。如來的理智兩德幽深玄遠，不容易用語言文字表達出來，現在假藉彩繪丹青的圖畫、形像來開示誘導一般初學的人，使他們從這些圖畫形像的標幟裏面覺悟到自己本有的理（身）智（心）兩部功德，所以金胎兩部又稱色心兩部或理智兩部。理是本有，屬因位；智是修生，屬果位，故又稱因果兩部。胎藏爲發心之始，包含萬行，如東方爲生長萬物之首；金剛爲證得之位，顯現萬德，如西方成熟萬物之終，故又稱東西兩部。

這兩部曼荼羅也把眞言宗兩部大經《大日經》、《金剛頂經》的思想內容，用圖像表達出來。它網羅宇宙萬象，包括十界聖凡，上下尊卑，染淨邪正，兼收并蓄，可說是一幅宇宙法界的縮影，作爲眞言修行者的信仰和觀念的對象。眞言宗就在這兩幅畫上表現出勝過其他各宗的特色。

眞言宗的修學分爲教相、事相兩門，教相是文字理論，事相是儀軌修法。如果只研教相，不習事相，對於莊嚴諸尊的法身就不能有親切的體會；只重事相，不通教相，對於儀軌修法就往往鑽入婆羅門的窠臼。所以兩幅畫像是眞言宗事相的一個重要圖記，必須結合著教相來理解它。《大日經疏》說：「凡祕密教中，皆記因緣事相喻以深旨。」因此，這兩幅畫在眞言宗的人看來，是十分重要的。如果僅僅當作是多神的聚會，認爲是多神教的表記，那是很外行的看法。茲分述金、胎兩界曼荼羅如次：

(一)金剛界曼荼羅(Vajra-dhātu-maṇḍala)

(1)金剛界曼荼羅的意義：金剛界曼荼羅是九會曼荼羅（九種曼荼羅的集合）的通稱，因爲「會」字的意思就是從曼荼羅譯成的，依初會《金剛頂經》，這九種曼荼羅各有名稱，但都是金剛界曼荼羅的組成部分，所以總稱金剛界曼荼羅。至於金剛界曼荼羅這一名稱的由來，如施護的三十卷《教王經》說：「復次，我今當宣說，最上廣大曼荼羅，其相猶如金剛界，是故名爲金剛界。」因爲金剛界曼荼羅是金剛界的大日如來最初爲金剛手、觀音等十地菩薩在阿迦尼吒天宮（色究竟天）所示現的。但是爲了攝取此會所遺漏的根機，所以下降到須彌頂重爲示現，現在所圖繪的金剛界曼荼羅就是描寫當時集會的情況。其構造完全等於色究竟天和須彌頂的式樣，因此這一幅圖畫的曼荼羅也稱金剛界曼荼羅，所以說：「其相猶如金剛界，是故名爲金剛界。」

金剛界曼荼羅也是佛菩薩在阿迦尼吒天宮和須彌頂集會的場所，金剛界就是大日如來，因爲是依金剛堅固的智的成分所成立的，所以名金剛界如來；對胎藏界大日如來的理界如來，又可稱智界如來。西藏的什迦彌怛羅解釋說：「由一切如來身口意金剛本質所完成故，名曰金剛界如來。」《祕藏記》說：「金剛者智，界者是身，持金剛者之身，身即聚集義也，言一身聚集無量身。」就是由無量無邊的金剛智體所成的身子稱爲金剛界如來。

(2)金剛界曼荼羅的組織：金剛界曼荼羅是根據密教兩部根本經典之一的《金剛頂經》所圖繪的。《金剛頂經》有十八會、十萬頌。不空

三藏僅僅譯了初會中的一部分，即《金剛界大曼荼羅廣大儀軌》中的一品〈金剛界品〉就去世了，到了宋朝施護法師譯出三十卷《教王經》，才是初會的全經。他又譯出七卷《最上祕密大教王經》，是第十五會；法賢三藏譯出七卷《最上根本大教王經》，是第六會。

普通所稱金剛界九會曼荼羅，不是指全經十八會中的九會，而是初會經裏面有四大品（〈金剛界品〉、〈降三世品〉、〈遍調伏品〉、〈一切義成就品〉），〈金剛界品〉說六種曼荼羅（金剛界曼荼羅、金剛祕密曼荼羅、金剛微妙曼荼羅、金剛事業曼荼羅、最上四印曼荼羅、最上薩埵曼荼羅），其中第六開爲兩種（一印會、理趣會），成了七種；再加〈降三世品〉的二種曼荼羅，就成了金剛界九會曼荼羅，其現圖的方位如下：

五　四印會　5	四　一印會　6	三　理趣會　7
六　供養會　4	九　成身會　1	二　降三世會　8
七　微細會　3	八　三昧耶會　2	一　降三世三昧耶會　9

九會的名稱本來應依照經上所說，但爲了講說方便，後人便立了圖上這些簡單的名稱。名稱雖說有九會，但總的組織只是一個金剛界曼荼羅；而金剛界曼荼羅主要又只是一個成身會，成身會是說明佛果行相的。圖裏面的阿拉伯數字和中國數字，分別表明從因向果的上轉門和從果向因的下轉門兩個方向。如果衆生從因向果，則先從(一)降三世三昧耶會漸次上升到(九)成身會；如果佛從本垂迹，則從(1)成身會次第轉入到(9)降三世三昧耶會。

中央的成身會又叫羯磨會，也就是經上所說的六種曼荼羅當中第一金剛界曼荼羅，是金剛界九會曼荼羅的根本，屬於四種曼荼羅中的大曼荼羅。眞言行者觀想這裏面所畫的尊容而成就自身的佛果，所以叫成身會。又此會所表示的是諸尊的威儀事業，所以又叫羯磨會。

成身會的組織是：中央畫大金剛輪，表示五佛所住的樓閣。四方四佛的兩側有金剛杵隔著，表示樓閣的八柱。這八柱所莊嚴的內面有五個月輪，表五佛的解脫地，稱爲五解脫輪。五解脫輪中又各有五個月輪，每一月輪中有蓮花，表本有無量功德。在這些蓮花上住有五佛、四波羅蜜、十六尊等。而支持這一寶樓閣的則依地、水、火、風四大天神之力，實際上應該是五大，但以空大無礙，所以只有四輪。

第二重畫賢劫千佛等，集於寶樓閣的廊廡。最外一重名外金剛部，乃護世諸天的首領——二十天——所居之地。諸尊的數目總有一千零六十一尊，但普通只說明重要的三十七尊。（中略）

此樓閣中央法界體性智大日如來，由四智流出四方四佛，大圓鏡智現東方阿閦佛，平等性智現南方寶生佛，妙觀察智現西方彌陀佛，成所作智現北方不空成就佛。此四佛又流出每方的四親近——十六大菩薩——稱曰慧門十六尊（男形曰慧門）。同時，四方四佛爲供養中央大日如來，故於大日如來四方現出四波羅蜜女菩薩圍繞，表示四智攝歸總體。大日如來爲酬答四佛的供養，又於四方四佛之側，現出嬉、鬘、歌、舞四天女，表示心王翼贊四智。四佛更欲酬答大日，故於第二重四隅示現香、花、燈、塗四天女，表四智勝妙精進。大日如來爲增加威光，又於四方四門示現鉤、索、鏁、鈴四攝天女，表攝召一切衆生。此四攝、八供及四波羅蜜，稱爲定門十六尊（女形曰定門）。定慧各十六尊，加五佛，共稱三十七尊，此三十七尊，本爲金剛界如來一法界身所現，

所以相互供養者，表示佛作佛業，所以稱羯磨會。

這些形像，無非是爲了把抽象的、無相的智慧法門，使它具體化、象徵化而已，因爲密教的瑜伽，是以心的統一爲根本條件的，心的統一，必須修無相觀，無相觀極難入手，故假有相觀爲方便。所以《大日經疏》卷四說（大正39·620b）：「令初業者，措心有地，所作不空，（中略）若一切有爲之法，皆悉住於實相，豈得如彼癡人，或欲逃避虛空，或欲貪著虛空乎？」所以將清淨法界、四智等都給以擬人化。從這些色身、手印、衣服、莊嚴等上面，體現出無相法身的性質，譬如中央毗盧遮那佛的身子是白色，就表示法界的自性清淨；蓮花座表本有萬行功德的集聚，所有一切事相儀軌，都要這樣理解，是最要緊的。

其次，第二三昧耶會，三昧耶會在九會的東方，屬於四種曼陀羅中的三昧耶曼荼羅，是畫著塔、杵、珠、刀、劍、器杖等標幟，代表成身會的尊形。這種種標幟都是各尊自證化他的本誓相狀，所以稱爲三昧耶形。使衆生一見到塔就知道是大日如來的表號，看到蓮花知道是彌陀的標幟。

第三微細會，在東南方，屬於四種曼荼羅中的法曼荼羅，其圖大抵同於成身會，不過各尊都畫在三股杵裏面，表示住於微細智中。

第四供養會，在南方，屬羯磨曼荼羅，因諸尊各各表現供養承事的儀式，所以叫供養會。

第五四印會，在西南方，綜合上面四種曼荼羅使不相離，所以叫四印會。

第六一印會，在上方正中央，表示大日如來獨一法身，四曼會歸一實之義。

以上六種曼荼羅，在佛的三輪業用中屬於「自性輪身」的曼荼羅。

第七理趣會，在左上方，以總攝五智之金剛薩埵爲主，屬於以正法化人的「正法輪身」曼荼羅。

第八降三世會，在左方中央，以諸尊皆現忿怒的降三世明王之身，表示降伏四魔及三毒。

第九降三世三昧耶會，在左下方，大意與降三世會同，但此會則是畫降三世的三昧耶形，這兩會都是大日心中的金剛薩埵所現的「教令輪身」，受佛教令，爲調伏剛强難化的大自在天（即根本無明）等，以大悲心，現忿怒相。

⑶金剛界曼荼羅的部類：金剛界曼荼羅是始覺上轉的法門，轉因位九識成果上五智，所以建立五部。中央法界體性智以大日爲主，屬於佛部；南方平等性智，以寶生爲主，屬寶部；西方妙觀察智，以彌陀爲主，屬蓮花部；北方成所作智，以不空成就爲主，屬羯磨部；東方大圓鏡智，以阿閦爲主，屬金剛部。依著因果順序說：則第一蓮花部是衆生本有清淨菩提心，在生死泥中不染，猶如蓮花出在汚泥，故名蓮花部。第二金剛部是衆生在自心之理的處所，同時又具有堅固不壞的智慧、能破煩惱，猶如金剛不壞，能壞一切。第三佛部上面的理智二德，在凡夫時作用未顯，入佛果後理智顯現，覺道圓成，故名佛部。第四寶部在佛的萬德圓滿中，福聚無邊，故名寶部。第五羯磨部佛爲衆生成辦一切慈悲事業，故名羯磨部。此中第一、第二爲在纏之因德，第三是理智具足出纏的果位，第四、第五是從佛部中開出來的，從佛的自證圓滿開爲寶部，從佛的化他事業開爲羯磨部。

㈡胎藏界曼荼羅（Garbha-dhātu-maṇḍala）

⑴胎藏界曼荼羅的意義：胎藏界曼荼羅的具足名稱是大悲胎藏生曼荼羅，它是根據密教根本經典之一的《大日經》所圖繪的。梵語蘖喇婆譯爲胎藏，有胞胎胎藏、蓮花胎藏之分。《大日經疏》卷三解釋說（大正39·610a）：

「今且約胎藏爲喻，行者初發一切智心，如父母和合因緣，識種子初托胎中，爾時漸次增長，（中略）乃至始誕育時，諸根百體，皆悉備足，始於父母種姓中生。猶如依眞言門學大悲萬行，淨心顯現。又此嬰童，漸具人法，習

諸伎藝，伎藝已通，施行事業，如於淨心中發起方便，修治自地，隨緣利物，濟度衆生，故名大悲胎藏生也。（中略）今以蓮花喻此漫荼羅義。如蓮種在堅殼之中，枝條花葉之性，已宛然具足，猶若世間種子心（初發的菩提心）從此漸次增長，乃至初生花苞時，蓮台果實隱於葉藏之內，如出世間心尙在蘊中（大悲胎藏）又由此葉藏所包，不爲風寒衆緣之所傷壞，淨色須蕊日夜滋榮，猶如大悲胎藏，旣成就已，於日光中顯照開敷，如方便滿足。」

又，卷五說（大正39・635c）：「如上所說：菩提心爲因，大悲爲根，方便爲究竟者，即是心實相花台，大悲胎藏開敷，以大悲方便現作三重普門眷屬，以是義故名爲大悲胎藏曼荼羅也。」西藏譯的《大日經》把蘖喇婆譯作本質，藏譯《大日經》（北京版《祕密經》第十卷上）的〈具緣品〉說：「祕密主，復次廣大曼荼羅悉能救濟無邊有情界，故名大悲本質生。」佛陀瞿呬耶的疏（北京版本續解前六十五函上）裏面解釋說：「大悲本所生者，此曼荼羅從大悲生，世尊得一切智智後，以大悲力，出生身等無盡莊嚴曼荼羅，故云從大悲生，本所者，是生之根源，彼大悲者，是此曼荼羅生之所依；或從此曼荼羅出生大悲，是則從曼荼羅門出生如來大悲功德等，令得一切智智故。」這就是說：大悲胎藏曼荼羅是從佛的大悲願力，爲化益衆生現種種身，爲種種有情說種種法，適應種種衆生的根性欲望開示種種本誓的心，以此身口意三無盡莊嚴藏爲對境而圖繪的形像，就叫大悲胎藏生曼荼羅。

這一解釋，是從佛攝化衆生的「向下門」說的，如果從衆生「向上門」的進取來解釋，則是一切衆生觀見此曼荼羅，依之修行，能開悟自心的大悲菩提，所以叫大悲本所生。因此大悲本所生曼荼羅，一方面是象徵從佛的大悲功德所發生的三無盡莊嚴藏的活動；一方面是在行者的心中體現出佛的大悲三無盡莊嚴藏，所以叫曼荼羅。

⑵胎藏界曼荼羅的組織：胎藏曼荼羅是根據《大日經》而圖繪的，《大日經》的中心教義，就是「菩提心爲因」、「大悲爲根」、「方便爲究竟」三句。因此胎藏界曼荼羅的組織也就是標誌這三句的意旨，而繪出三重現圖的曼荼羅。

胎藏曼荼羅的圖位，說法極不一致，普通說有三種不同。①經疏曼荼羅，即《大日經》和疏中所說的圖位。《大日經》〈具緣品〉所說的屬於大曼荼羅，表示身無盡莊嚴藏；〈轉字輪品〉所說的屬於法曼荼羅，表語無盡莊嚴藏；〈祕密曼荼羅品〉所說的屬於三昧耶曼荼羅，表意無盡莊嚴藏。這三種中，以〈具緣品〉所說的大曼荼羅爲圖位的基本依據。②阿闍黎所傳曼荼羅，是善無畏三藏在他所著的兩部儀軌《攝大毗盧遮那成佛神變加持經入蓮花胎藏海會悲生曼荼羅廣大念誦儀軌方便會》（簡稱《攝大軌》）和《大毗盧遮那經廣大儀軌》（簡稱《廣大軌》）中所說的圖位。③現圖曼荼羅，即現行流布的圖畫曼荼羅中的位次，如圖示。

東
(7) 文殊院
(6) 釋迦院
(2) 遍知院
(1) 中台八葉院
(3) 持明院
(4) 觀音院
(5) 金剛手院
(9) 地藏院
(8) 除蓋障院
(10) 虛空藏院
(11) 蘇悉地院
(12) 外金剛部院
北
南

四大護院不繪形像故實際止十二院

西

中台第一重，八葉蓮花表菩提心德。胎藏界以蓮花表心，是八瓣肉團心，梵語「汗栗馱」譯云肉團心，即物所的心臟，通有情及非情

，其狀如蓮花合而未開，佛心則如開敷蓮花。金剛界以月輪表心，是質多心。梵語「質多」譯曰慮知，限於有情。今此中台八葉院是使行者在自心中觀八葉九尊之德，開發自己本有的菩提心，所以表菩提心德，第二重表大悲德，第三重表攝化方便德，《大日經疏》卷三解釋說（大正39・610b）：

「從佛菩提自證之德現八葉中胎藏身，從金剛密印現第一重金剛手等諸內眷屬，從大悲萬行現第二重摩訶薩埵諸大眷屬，從普門方便現第三重一切衆生喜見隨類之身。若以輪王灌頂方之，則第三重如萬國君長，第二重如朝廷百揆，第一重如宗枝內弼，中胎如垂拱之君，故花台常智爲大曼荼羅王也。若自本垂迹，則從中胎一一門各流出第一重種種門，從第一重一一門各流出第二重種種門，從第二重一一門各流出第三重種種門，若行因至果，則第三重之所引攝成就能通第二重，第二重之所引攝成就能通第一重，第一重之所引攝成就能見中胎藏。」

這三重曼荼羅分作十三大院（實際只十二院）。中央的八葉院畫八葉蓮花，最中央的蓮台上是大日如來；八葉上面畫四佛、四菩薩，表示大日如來的四智四行，總稱八葉九尊，爲毗盧遮那全體，又爲胎藏界曼荼羅的根本總體。《大日經疏》卷四說明四佛的意義是：「東方寶幢佛是菩提心義，菩提心猶如大將幢旗，如來萬行亦以一切智願爲幢旗。南方開敷花王佛是大悲萬行開敷義。北方天鼓雷音佛是如來涅槃說法智，不同二乘涅槃永寂，故以天鼓爲喻。西方無量壽佛，是如來方便智，以衆生界無盡故，大悲方便亦無盡，故名無量壽。」又，卷二十說明花台四隅四菩薩的意義是：「東南普賢是菩提心，若無此妙因，終不能至大果，故最初得名。西南文殊是大智慧，斷無始無明之根。雖有菩提心而無慧行，即不能成果，故次明之。西北彌勒是大悲，若慧而無悲，則方便不具不得菩提，故次說也。東北觀音即是行願成滿，若未成果時觀之，此則差次淺深，今以如來平等慧觀，從因至果但是如來一身一智行耳，是故八葉皆是大日如來一體也。」

圍繞著前後左右的十二院是由總體所具的無量差別智所現。如上方的遍知院，中央畫三角形的遍知印，又名一切如來智印，象徵大圓鏡智一切遍知的功德。中台北方的觀音院以觀自在爲主尊，又稱蓮花部院，相當於妙觀察智，表示如來的大悲下化。南方的金剛手院以金剛薩埵爲主尊，又稱薩埵院，相當於成所作智，表示大智上求。下方持明院畫五大尊忿怒明王，是大日如來所現的教令輪身，稱爲持明使者，所以叫持明院，又稱五大院，相當於平等性智，表示淨除自他的煩惱入於平等實相，象徵折伏攝受二德。

以上是第一重受用身的曼荼羅。第二重上方的釋迦院以變化身的釋迦牟尼爲主尊，表示方便攝化德。上方第三重文殊院。這裏面的文殊院、除蓋障院、地藏院、虛空藏院、蘇悉地院等五院，是爲了開發中台大日如來三無盡莊嚴藏的實相而證悟向上的菩薩大眷屬曼荼羅。文殊院居東方，表示開悟實相的般若妙慧。左方第二重除蓋障院以除蓋障菩薩爲主，從金剛手菩薩的大智慧門，除一切衆生煩惱、所知蓋障，而悟入三無盡莊嚴藏的實相。右方第二重地藏院以地藏菩薩爲主，這是得了除蓋障功德的結果，不但有耐怨害、安受苦、諦察法的三種忍，而且從觀音的大悲門爭取到最苦的惡道裏面去，解救一切衆生的苦難，譬如大地載負萬物不以爲勞，反能出生萬物，所以名爲地藏。

下方第二重虛空藏院在持明院之西，以虛空藏菩薩爲主，這是得了地藏耐苦功德的結果，譬如虛空無有障礙，又如虛空包含萬德，滿一切衆生願。下方第三重蘇悉地院，此院實際就是虛空藏院裏面的第三列位次，經軌不另開一院，但因上方有釋迦、文殊二院，下方不能不別開一院，取得畫面上的相稱，所以用虛空藏院的蘇悉地羯羅菩薩爲主，表示二利成就之德。最外一重外金剛部院，在外圍四方畫著諸

天、藥叉、人、非人、七曜、十二宮、二十八宿等，表示隨類應化凡聖不二之理。此院包括極廣，凡一切經典中所說的諸天神等，乃至世人所信奉的外道五通仙圍陀事火之類，都可列入。《大日經疏》卷六說（大正39·642a）：「凡此等諸尊若餘經中具說形相者，亦可依彼圖畫入曼荼羅中，（中略）其山海河池、林樹穀藥、城邑道路等神，各以本名爲標幟相，山神坐山、河神在河、其樹藥等或手執持，或依其上，當以義類推之，華嚴中更有足行神、身衆神，（中略）亦可依次列之，（中略）當知毗盧遮那普門身中純是雜類鬼神傍生等，圖中無別名相者，多在其中，所攝最多也。」

(3)**胎藏界曼荼羅的部族**：胎藏界曼荼羅十二院，總數四一四尊，從它的部族分類來說，有三個部類——佛部、蓮花部、金剛部。這三個部類表示胎藏界爲本覺下轉的化他門，所以就大日如來的大定、大悲、大智三德而分三部。佛部是佛果上理智具足之尊，即中台八葉院及上下諸院，屬大定德。蓮花部是如來大悲三昧，能滋榮萬善，故比作蓮花，即右方觀音院、地藏院等，屬大悲德。金剛部是佛的智慧力用，能摧破惑業苦三障，故比作金剛，即左方金剛手院、除蓋障院等，屬大智德。這三德在表現上雖然有三部，實際是互具不離的。如《大日經疏》卷五說（大正39·632a）：「大凡此第一重上方（遍知院）是佛身衆德莊嚴；下方（持明院）是佛持明使者，皆名如來部門。右方（觀音院）是如來大悲三昧，能滋榮萬善，故名蓮花部。左方（金剛手院）是如來大慧力用，能摧破三障，故名金剛部也。」佛陀瞿呬耶的《大日經廣釋》說：「佛部從大圓鏡智和平等性智發生是大定德，蓮花部從妙觀察智發生是大悲德，金剛部從成所作智發生是大智德。」如果配四種法身，則中台八葉名自性身，三部眷屬是自受用身，第二重的諸大心衆生是他受用身，第三重的釋迦佛等是變化身，九界眷屬爲等流身。

(三)**兩界互具不二**：爲了表示色心二法、理智二門，所以分爲金胎兩部。胎藏以蓮花爲體，即表衆生八葉肉團心，在此處建立壇場，故曰胎藏界。金剛界以五股金剛杵爲體，五股金剛杵表五智，即大日如來的三昧耶形，在五股金剛杵上建立壇場，故曰金剛界。胎藏界從衆生煩惱欲處起，金剛界從佛果智上起。因此，胎藏爲生界本有，屬理，故諸尊住在蓮花內的月輪中。蓮花表理，月輪表智，智住理內，表示不二。金剛界爲佛界修生，屬智，故諸尊住在月輪內蓮花中。理住智內，也是不二。因此金胎兩部是色心理智互具不二的，爲了說明的便利，所以分成兩部。

〔參考資料〕《兩部曼荼羅義記》卷一；《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》；《金剛界曼荼羅鈔》卷上；《祕密漫荼羅教付法傳》卷二〈惠果〉條；《大日經疏》卷三；《金剛頂大教王經疏》卷一；《兩部曼荼羅私抄》；《十住心論》；《即身義》（異本）；松長有慶、杉浦康平（合編）《マンダラの世界》；吉祥真雄《曼荼羅圖說》。

兩俱不成過（梵 ubhayāsiddha，藏 gañ-ka-la ma-grub-pa）

因明學用語。因明三十三過的因十四過之一。指「因」不周遍於宗前陳，而成爲立敵共不許之量。《因明入正理論》舉例云（大正32·11c）：「如成立聲爲無常等，若言是眼所見性故，兩俱不成。」又如勝論師對聲論師立「聲是無常，所見性故」時，所見性的因與宗前陳的聲完全沒有關係，亦即欠缺因三相中的遍是宗法性，不僅敵者不許此因成立，立者亦同。從而「聲是無常」的宗也不能成立。

又，依《因明入正理論疏》所述，此兩俱不成過可分爲四種，即：

(1)有體全分兩俱不成過：如《入論》所舉「聲無常，眼所見性故」之例。

(2)無體全分兩俱不成過：如聲論師對佛弟子立論云：「聲是常，實句攝故。」

(3)有體一分兩俱不成過：如立「一切聲皆常」宗，「勤勇無間所發性」因。

⑷無體一分兩俱不成過：如聲論師對佛弟子立「聲常」宗，「實句所攝、耳所取」因。

簡言之，「兩俱不成過」是指立敵雙方都明知該「因」是一種不周遍於宗前陳的似因。這種明顯的錯誤舉證，就是「兩俱不成過」。

〔參考資料〕 沈劍英《佛家邏輯》上卷〈誤難論〉。

兩部大法相承師資付法記

二卷。唐・海雲記。亦稱《兩部付法次第記》。收在《大正藏》第五十一冊。「兩部大法」指密宗的兩部主要經典，即《金剛界大教王經》及《大毗盧遮那成佛神變加持經》（《大日經》）。本書即記載此二部密教大法之傳承及大意。其所記之密教付法系統，類似禪宗的師資傳承。

上卷是〈略敍金剛界大教王經師資相承付法次第記〉，依據龍智所傳，金剛界法之傳承爲毗盧遮那如來→普賢金剛薩埵→妙吉祥菩薩→（經十二代）→龍猛→（經數百年）→龍智。其後，又由龍智傳金剛智，金剛智傳善無畏及不空，不空付囑於含光、惠朗、曇貞、覺超、惠果等五人，惠果傳惠應、惠則、惟尙、辨弘、惠日、空海、義滿、義明、義操、義照、義愍、義政、義一、靈殷等十四人，義操傳法潤、義貞、義舟，乃至法全、文祕等十四人。其次釋金剛界及金剛頂之語義，並敍及《金剛頂經》之諸本、傳譯、內容、流傳及撰述之由來。

下卷是〈略敍傳大毗盧遮那成佛神變加持經大教相承付法次第記〉。內容先敍述《大毗盧遮那成佛神變加持經》之傳譯經過、經意大略，然後述及該經之傳承（即胎藏界法之相承），由毗盧遮那如來→金剛手菩薩→（經數百年）→達摩鞠多→善無畏，善無畏曾從金剛智受金剛界法，同時亦將此胎藏界法傳於金剛智，金剛智則將兩界法付於不空，不空又入竺從普賢處重受金剛界法。此外，善無畏將胎藏界法付於一行及玄超，玄超付於惠果，惠果付於惟尙、辨弘、惠日、悟眞、空海、義滿、義明、義證、義照、義操、義愍、法潤等十二人，義操傳於義眞、深達、海雲、大遇、文苑等五人，法潤傳道昇、法全、唯謹等三人。其次又說大悲胎藏之教意及撰述由來。

本書之架構，大體如上所述，其中，對於善無畏、金剛智、不空等人之敍述較詳，又對此兩部大法之大略經義亦曾敍述，故本書雖僅二卷，然於研究密宗歷史者，頗爲重要。

又，本書上下二卷原本分爲二冊。如圓仁《入唐新求聖教目錄》中，並舉《略敍金剛界大教王經師資相承法次第記》一卷，沙門海雲記，及《略敍傳大毗盧遮那成佛神變加持經大教相承傳法次第記》一卷，沙門海雲記。《卍續藏》第九十五冊即依此而將兩本分別刊載。

此外，作者海雲另集有《金胎兩界師資相承》一卷，通稱《海雲血脈》，與唐・造玄增補之《胎金兩界血脈》（即《造玄血脈》）並稱。

典座

指禪林中典掌大衆齋粥之僧職。東序六知事之一。《勅修淸規》卷四〈兩序章〉載（大正48・1132c）：「典座，職掌大衆齋粥，一切供養務在精潔，物料調和檢束局務，護惜常住，不得暴殄，訓衆行者，循守規矩，行益普請，不得怠慢，撫恤園夫，栽種及時，均傣同利，二時就廚下粥飯，食不異衆，粥飯上桶，先望僧堂，焚香設拜，然後發過堂。」

按典座之稱，係取自「典牀座」一語而來。《摩訶僧祇律》卷六云（大正22・280a）：「爾時，有比丘名陀驃摩羅子，衆僧拜典知九事。九事者，典次付牀座、典次差請會、典次分房舍、典次分衣物、典次分花香、典次分果蓏、典次知煖水人、典次分雜餅食、典知隨意與堪事人。是名僧拜典知九事。」總典知九事者，稱爲知事。典座乃取其中「典牀座」而立名。《大宋僧史略》卷中云（大正54・245a）：「典座者，謂典主床座，凡事舉座，一色

以攝之，乃通典雜事也。」今禪家稱典齋粥者爲典座，則爲其義之轉化。《祖庭事苑》卷八云（卍續113・237上）：「今禪門相沿，以立此名耳。」

此項職務雖係掌理炊飯等雜役，然古來即頗受重視。多選高悟之士充任，以示在日常生活中辨道之不容忽視。《永平清規》卷上〈典座教訓〉云（大正82・320a）：「典座一職，是掌衆僧之辨食。禪苑清規云：供養衆僧故有典座。從古道心之師僧、發心之高士，充來之職也。蓋猶一色之辨道歟，若無道心者，徒勞辛苦，畢竟無益。」此外，隸屬典座之下而受其使令之僧職，有飯頭、粥頭、米頭、柴頭、園頭等。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈職位門〉；《翻譯名義集》卷一；《景德傳燈錄》卷九。

具壽（梵āyuṣmat，巴āyasmanta，藏tshe-daṅ-ldan-pa）

對佛弟子的尊稱。長老喚少年亦用此詞。又作慧命、淨命、長老、尊者、大德等。《有部毗奈耶雜事》卷三十八云（大正24・399a）：「小下苾芻於長宿處，不應喚其氏族姓字，應喚大德或云具壽。老大苾芻應喚小者爲具壽。」

按梵語āyuṣmat具有「世間壽命」及「法身慧命」之義，故以此語稱比丘，乃因比丘與世俗者相異，不僅愛色身之恆壽，更以智慧之命爲寶。在諸多譯語中，荊溪湛然以爲「慧命」之譯較勝，而慈恩窺基則以「具壽」之譯爲妥。

具足戒（梵、巴upasampanna、upasampadā，藏bsñen-par-rdsogs-pa）

指比丘、比丘尼應受持的戒法。由於受此戒，身具無量戒德，故有此稱。又名具戒、大戒。新譯爲近圓戒。

據《四分律》卷三十四云（大正22・808b）：

「不應授年未滿二十者具足戒。何以故？若年未滿二十，不堪忍寒熱、飢渴、風雨、蚊虻、毒蟲，及不忍惡言，若身有種種苦痛不堪忍，又不堪持戒及一食，若度令出家受具足戒者，當如法治。阿難當知，年滿二十者堪忍如上衆事。」

受具足戒者，須年滿二十歲以上，七十歲以下。且須諸根具足，無患聾、盲等疾病。身器清淨，無有邊罪、犯比丘尼、賊住等雜過。並須具出家相，剃髮，披袈裟，並且已受沙彌戒者，始能受此戒。其內容可分爲波羅夷、僧殘、不定、捨墮、單墮、波羅提提舍尼、衆學、滅諍八種。在我國，比丘、比丘尼除受具足戒外，尚須受十重四十八輕戒的菩薩戒。

關於比丘、比丘尼所持此戒的戒數，諸律所說各異，如：

(1)《四分律》謂比丘戒有二五〇戒，比丘尼戒有三四八戒。

(2)《十誦律》謂比丘戒有二五七戒，比丘尼戒有三五五戒。

(3)《五分律》謂比丘戒有二五一戒，比丘尼戒有三八〇戒。

(4)《摩訶僧祇律》謂比丘戒有二一八戒，比丘尼戒有二七七戒。

(5)《善見律毗婆沙》謂比丘戒有二二五戒，比丘尼戒有三一一戒。

(6)《巴利戒本》謂比丘戒有二二七戒，比丘尼戒有三一一戒。

(7)《西藏戒本》謂比丘戒有二五七戒，比丘尼戒有三七一戒。

在漢族佛教文化圈中，一般以《四分律》之說爲主。

◉附：印順《成佛之道》第四章（摘錄）

頌文：「於中具足戒，戒法之最勝，殷重所受得，護持莫失壞。」

解說：「於」此八種戒「中」，比丘與比丘尼所受的，名爲「具足戒」。具足，是舊譯，新譯作「近圓」（圓就是具足）。近是鄰近

，圓是圓寂——涅槃。這是說：受持比丘、比丘尼戒，是已鄰近涅槃了。雖然佛制的每一戒法，如能受持清淨，都可以生長定慧的，解脫生死的。但比較起來，比丘比丘尼戒，過著離欲（五欲，男女欲）出俗的生活，在這物欲橫流的世間，比其他的戒法，是最嚴格的，最清淨的，最能勝過情欲的。所以，這在佛制的「戒法」中，「最」爲殊「勝」。受了具足戒的，位居僧寶，爲僧團的主體，受人天的供養。

具足戒是戒法中最殊勝的，所以受具足戒也是最不容易的。論年齡，要滿二十歲。論受戒的師長，要有三師——和尙、羯磨阿闍黎、教授阿闍黎；還要有七師作證明。就是在佛法不興盛的邊地，也非三師、二證不可。這比起在家戒的從一師受，沙彌及尼戒的從二師受，顯然是難得多了。假使是受比丘尼戒，先要受二年的六法戒，還要從二部受戒，這是怎樣的鄭重其事！所以發心受具足戒的，要求三衣，要求師，要得僧團的許可；這是以「殷重」懇切的心情，經衆多的因緣和合，才能「受得」具足戒。得來如此不易，那就應特別珍惜，好好的「護持」，如渡海的愛護浮囊，如人的愛護眼目一樣。切「莫」疏忽放逸，在環境的誘惑下，煩惱的衝動下，「失壞」了這無價的戒寶！如不能依此殊勝的戒法，生人間天上，或解脫生死，反而袈裟下失却人身，這是多麼可痛心的事呀！

頌文：「極重戒有四：殺人不與取，淫行大妄語，破失沙門性。」

解說：在具足戒中，比丘戒約二五〇戒左右。其中「極重」的「戒，有四」（尼戒有八）。極重戒，是絕對不可犯的；犯了如樹木的截了根一樣，如人的斷了頭一樣，也像作戰的失敗投降，爲他方取得完全的勝利一樣。犯了極重戒，在僧團中可說是死了。四重戒是：

⑴殺生，極重戒指「殺人」而說。這包括自己下手，或派人去殺，以及墮落胎兒等。這在五戒、十戒中，也一樣是禁止的。

⑵「不與取」，就是竊盜，主要是財物的竊取。凡不經同意，存著竊取的心而取，無論用什麼手段，都是。不過極重戒是有條件的，依佛的制度，凡竊取五錢以上的，就是犯重。這五錢，是什麼錢呢？古今中外的幣制不一，佛爲什麼這樣制呢？因爲當時的摩竭陀國法，凡竊取五錢以上的，就宜判死刑；所以佛就參照當時的國法，制定盜取五錢以上的犯重戒。這樣，如犯不與取的，依當時當地的法律，凡應判死刑的就犯重，應該是合於佛意的。

⑶「淫行」，這是絕對禁止的，無論過去曾有過夫妻關係，或者人與畜生，凡發生性行爲的，就使是極短的時間，也是犯重。但佛法並非理學家那樣的重視皮肉的貞操，主要是因爲心有欲意，心生快感。所以如遇到被迫的行淫，而心無欲樂意思的，仍是不犯。

⑷「大妄語」，是妄語中最嚴重的。如沒有證悟的而自稱證悟，沒有神通的而自說有神通，或者妄說見神見鬼，誘惑信衆。或有互相標榜，是賢是聖；或者故意的表示神祕，使人發生神聖的幻覺。這都是破壞佛教正法，毫無修學的誠意，最嚴重的惡行。犯了這四重戒，就「破」壞「失」去了「沙門」的體「性」，也就是失去了沙門——出家人的資格。沙門，是梵語，義譯爲勤息，是勤修道法，息除惡行的意思。如犯了這四重戒，雖然出家，已完全失去出家的資格了。

在佛制的僧團中，如有人犯重，就逐出僧團，取消他的出家資格。不但不是比丘，連沙彌也不是。犯重的，是會墮落的。不過，如犯淫而當下發覺，心生極大慚愧，懇求不離僧團的，仍許作沙彌，受持比丘戒。不過無論怎樣，現生是不會得道成聖的了！

頌文：「餘戒輕或重，犯者勿覆藏，出罪還清淨，不悔得安樂。」

解說：除了不准懺悔的極重戒而外（不容許懺悔而留在僧團內），犯了其「餘」的「戒」，或是「輕」的，「或」是「重」的，都應該如法懺悔。輕與重也有好多類，最輕的只要自己生慚愧心，自己責備一番就得了。有的要

面對一比丘，陳說自己的錯失，才算清淨。嚴重的，要在二十位清淨比丘前懺悔，才得出罪。但總之，是可以懺悔的，應該懺悔的。

這裏，有一要點，就是「犯」戒「者」，切「勿覆藏」自己的罪過。梵語懺摩，譯義是發露，就是將自己的過失，發露出來。如犯戒而又怕人知道，故意隱藏在心裡，這是再也沒法清淨了。依佛法來說，誰沒有過失？或輕或重，大家都是不免違犯的。只要能生慚愧心，肯懺悔，就好了。這正如儒家所說的：「過則勿憚改。」凡是犯戒而又覆藏的，過失是越來越重。一般人，起初每是小小的過失，犯而不懺悔，就會繼續違犯下去；久了，就會恬不知恥的犯極重戒。舉喻說：如甕中藏有穢物、毒素，如把他倒出來暴露在日光下，很快就清淨了。如蓋得緊緊的，生怕穢氣外洩，那不但不會清淨，而且是越久越臭。所以佛制戒律，對於犯重罪而又覆藏的，給予加重的處分。同時，凡有慚愧心、慈悲心的比丘，見到同學、師長、弟子們犯罪，應好好的勸他懺悔。如不聽，就公開的舉發出來（但也要在適當的時候）。這才是助人為善，才能保持僧團的清淨。在僧團中，切勿互相隱藏，而誤以為是團結的美德。

懺悔，佛制是有一定方法的。如依法懺悔了，就名為「出罪」，像服滿了刑罪一樣。出了罪，就「還」復戒體的「清淨」，回復清淨的僧格。凡是出罪得清淨的，同道們再不得舊案重翻、譏諷、抨擊；假使這樣做，那是犯戒的。關於懺悔而得清淨，可有二種意義。凡是違犯僧團一般規章的，大抵是輕戒，只要直心發露，承認錯誤，就沒有事了。如屬於殺盜淫妄的流類，並非說懺悔了就沒有罪業。要知道犯成嚴重罪行的，不但影響未來，招感後果；對於現生，也有影響力，能障礙為善的力量，如一落入黑社會中，就受到牽制，不容易自拔一樣。發露懺悔，能消除罪業，對於今生的影響，眞是昨死今生一樣。從此，過去的罪惡，不再會障礙行善，不致障礙定慧的熏修，就可以證悟解脫。這如新生一樣，所以稱為清淨，回復了清淨的僧格。假使不知懺悔，那惡業的影響，心中如有了創傷一樣。在深夜自思，良心發現時，總不免內心負疚，熱惱追悔。熱惱憂悔，只是增加內心的苦痛，成為修道為善的障礙。所以一經懺悔，大有「無事不可告人言」的心境，當然是心地坦白，「不」再為罪惡而憂「悔」，也就自然能心「得安樂」了。儒家說：「君子有過，則人皆見之。」又說：「君子坦蕩蕩。」這都是心無積罪，心安理得的氣象；這才有勇於為善的力量。

出家眾的戒，極為深細，學者應研求廣律，才知開遮持犯，還出還淨的法門。

〔參考資料〕《毗尼母經》卷一；《十誦律》卷二十一；《五分律》卷十六；《摩訶僧祇律》卷十九；《根本說一切有部百一羯磨》卷一；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二；《南海寄歸內法傳》卷三；平川彰《原始佛教の研究》。

具生吉祥（梵Sahajaśrī；？～1381）

明初抵達中國的印度禪僧。梵名音譯薩曷拶室哩。被尊稱為「班的答」（Paṇḍita，學者之義），或「版的達」。生於印度迦毗羅衛國刹帝利種之家，天性恬靜。及長，在迦濕彌羅國的蘇囉薩（Surasa？）寺出家。初習五明三藏，皆辯析精詳。但知言論非究竟之法，遂在雪山修定十二年，得到迦羅室利尊者的證可。後立志瞻禮東方五臺山文殊應現之所，遂涉信度河，經突厥、屈支、高昌諸國。並為沿途之王臣庶民授戒。元・至正年中（1341～1367）抵達甘肅。隨後，被元室迎入京師，住吉祥法雲寺。時雖有僧衆翕然受其度化，然與元帝機語不契。明・洪武二年（1369）赴五臺山，以償初志，並駐錫於壽安禪林。

洪武七年南下至南京，太祖嘉其遠至，於奉天門召見，並賜「善世禪師」號，且頒銀章，令總理天下釋教，並在鍾山建庵以為其居，又諭示禮部，凡就師受戒者不禁。御駕若幸鍾山，必至其室諮論道要。時，參與受法之僧衆

達數萬人。金幣施入無數，然悉散之不蓄。一日，諭弟子智光護佛法不可懈怠，並授「孤廝囉室哩」梵書一帙，囑可與遺骸共分至五臺山，洪武十四年五月圓寂，年壽不詳。太祖賜祭，茶毗時獲無數五色舍利，奉塔於聚寶門外。並建寺宇，御駕臨視，賜名「西天寺」。

師之遺作有《示衆法語》三卷，以及翻譯《七枝戒本》。此外，與師相關的著作有《明太祖諭善世禪師板的達》、《授善世禪師詔》、《板的達頂相贊》、《善世禪師遊方歸朝詩》、《命板的達穩禪詩》等，均收在《金陵梵刹志》（卷一）書中。

〔參考資料〕《金陵梵剎志》卷三十七〈西天班的答禪師誌略〉；《補續高僧傳》卷一；《新續高僧傳》卷十八。

制多山部（梵Caitya-vādin、Caitika，巴Cetiya-vādā、Cetiya，藏Bchod-rten-rihi-sde、Bchod-rten-pa）

部派佛教二十部之一。係自大衆部所分出的支派。又作支提山部、制多部、支提加部、只底舸部、遊迦部、支提羅阿婆。一稱摩訶提婆部。據考證，係指住在基斯特那（Kistna）河畔貝吐瓦達（Betuvada）市對岸的制多（Caitya，Cetiya）山之一派。爲佛入滅後第二百年末葉，從大衆部所分出的部派。《異部宗輪論》云（大正49·15b）：「第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天。大衆部中出家受具。多聞精進，居制多山，與彼部僧重詳五事。因茲乖諍，分爲三部：㈠制多山部，㈡西山住部，㈢北山住部。」

制多山、西山住、北山住三部，皆從所居之處立名。慈恩《異部宗輪論述記》云（卍續83·437上）：「居制多山，（中略）此明大天所居，唯因住處以立名也。制多者，即先云支提訛也。此云靈廟，即安置聖靈廟之處也。此山多有諸制多，故因此立名。」

關於大天（即摩訶提婆）的事蹟，慈恩於《述記》謂有二位大天（卍續83·436下）：「第一百年時，有大天比丘爲乖諍之首，今此同前之名，故稱爲亦。」即《異部宗輪論》以上座部、大衆部等根本二部的分裂，歸因於大天五事之爭，後更有同名之賊住比丘大天重議五事，因而產生制多山等三部之別。然而《部執異論》等唯出賊住大天一人，未言及根本二部分裂時另有大天。而有關本部分裂之因，《三論玄義》所說與《異部宗輪論》有異。

本部所立之宗義，《異部宗輪論》云（大正49·16a）：「制多山部、西山住部、北山住部，如是三部本宗同義，謂諸菩薩不脫惡趣，於窣堵波興供養業，不得大果；有阿羅漢爲餘所誘。此等五事及餘義門，所執多同大衆部說。」如據華嚴宗所言，制多山等部派的教義思想，所執多同大衆部說，故爲「法無去來宗」。

〔參考資料〕《十八部論》；《四分律疏飾宗義記》卷三（本）；《五教章通路記》卷十六；《三論玄義檢幽集》卷五；李世傑《印度部派佛教哲學史》第十一章；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》。

制吒迦童子（梵Ceṭaka）

又稱制擿迦、制多迦、勢多迦，或稱扇底迦。意譯息災、福德聚勝。係侍不動明王右側之天部，與矜羯羅童子同爲不動明王之脇侍。又爲不動明王五使者之一、八大童子之一。《不動使者陀羅尼祕密法》謂此爲不動明王二童子之一（大正21·25a）：「一名制吒迦，難共語，惡性者是，猶如人間惡性在下，雖受驅使，常多過失也。」《聖無動尊一字出生八大童子祕要法品》謂此爲八大童子之一，云（大正21·31c）：「業波羅蜜即方便心行，所以出生使者，名制多迦，此云息災也，菩薩方便現瞋形故也。」即謂制多迦爲不動明王之使者，主業波羅蜜之一德，顯現性惡之性。

關於此尊之形像，《聖無動尊一字出生八大童子祕要法品》云（大正21·32b）：「制吒迦亦如童子，色如紅蓮，頭結五髻，（中略）左手嚩日囉，右手執金剛棒，（中略）不著

袈裟，以天衣纏其頸肩。」

《覺禪鈔》〈不動本卷〉別引《二童子法》云，其像是乘白馬作驟勢，頂下懸鈴子。童子頂有五髻，身著緋衣。形如十五歲兒。此外，《不空羂索陀羅尼經》〈成就制𠼝迦品〉則謂制多迦是觀自在菩薩之使者，童子形，成歡喜相貌云云。

卑摩羅叉（梵Vimalakṣa）

東晉．鳩摩羅什的戒律學授業師。《十誦律》的弘傳者。又譯無垢眼。罽賓國人。生性沈靜有志，出家修道，苦節不倦。既而至龜茲弘闡律藏，四方學者競集其門，鳩摩羅什亦從其受律。及龜茲亂起，乃避難烏纏。不久，聞羅什在長安弘揚經法，乃度流沙東行，於姚秦．弘始八年（406）抵達長安。羅什迎而敬待之，師亦喜能遠遇。

羅什示寂後，師遊關左，止住於壽春石澗寺宣揚毗尼，又重校羅什所譯之《十誦律》五十八卷而開之為六十一卷。（《開元釋教錄》卷三說，師別出《十誦律毗尼序》三卷置之於其後，總成六十一卷）後赴江陵，在辛寺夏坐，開講《十誦律》。時，同寺有慧猷就師受業。師既通漢語，學徒如林，乃使《十誦》律學大興。

師曾應慧觀之問而講說律要，觀記之而成《雜問律事》二卷。此書不久傳至京師。當時僧尼競相傳寫。時有「卑羅鄙語，慧觀才錄。都人繕寫，紙貴如玉」之諺流傳。師常養德好閑，棄諠離俗。後歸壽春石澗寺示寂，年七十七。時人稱師為青眼律師。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷三；《高僧傳》卷二、卷十一；《歷代三寶紀》卷七；《大唐內典錄》卷三；《英譯大明三藏聖教目錄》。

卓尼寺（藏Co-ni）

藏傳佛教寺院。位於甘肅省甘南藏族區卓尼縣內。又譯禪定寺。元．元貞元年（1295），薩迦派僧奉大寶法王八思巴之命建立。明．天順三年（1459），法主仁欽倫波改為格魯派寺院。清．康熙五十三年（1714），卓尼．札巴協珠在寺中首創顯乘院，以從事佛經辯論之訓練。清．雍正七年（1729），又創密乘院修學密教，漸成大寺。寺內珍藏西藏大藏經的版木，此藏稱為「卓尼」版。在各版之西藏大藏經中，此卓尼版以僅次於奈塘（Snar-thaṅ）古版而知名。

〔參考資料〕 妙舟《蒙藏佛教史》。

受（梵、巴vedanā，藏tshor-ba）

又譯痛、覺。

㈠**心所名**：五蘊之一，十大地法之一，五遍行之一。即領納違、順、俱非等之觸及外境而感覺苦樂等的精神作用。關於受，諸家所說不一，茲略述如次：

⑴**小乘所說**：謂受即領納自所隨之觸。《俱舍論》卷一云（大正29．3c）：「受，領納隨觸。」《入阿毗達磨論》卷上云（大正28．981c）：「受句義者，謂三種領納。㈠樂，㈡苦，㈢不苦不樂。即是領納三隨觸義，從愛、非愛、非二觸生，身心分位差別所起。於境歡、慼、非二為相，能為愛因，故說名受。」

另外，《順正理論》卷二謂受有二種：①執取受，謂能領納自所緣境。②自性受，謂能領納自所隨觸。其中觸為近緣，故就領納隨觸為自性受而非領納所緣。意即就領納所緣之義而言，一切心、心所皆可稱為受，因此特以領納隨觸為受之義。

⑵**大乘所說**：以領納所緣之境為受之義。《成唯識論》卷三云（大正31．11c）：「受，謂領納順、違、俱非境相為性，起愛為業，能起合、離、非二欲故。有作是說，受有二種：㈠境界受，謂領所緣。㈡自性受，謂領俱觸。唯自性受是受自相，以境界受共餘相故。彼說非理，受定不緣俱生觸故。若似觸生名領觸者，似因之果應皆受性。」意謂受不能緣俱生觸，因此應以領納順違等境界相為其本義。《成唯識論述記》卷三（末）亦云（大正43．

331a）：「大乘中雖領於觸，約領境勝以立受體故。薩婆多亦領於境及同時觸故，俱舍說受領隨觸，正理論師有二種受，評取領觸是受自性，故論破之。」

關於受的分類，有若干種。依《雜阿含經》卷十七所述，有：

⑴**一受**：意指所有的受皆悉是苦，故說一受。蓋受之自相雖有苦、樂、捨三種，然而樂受屬於壞苦，苦受屬於苦苦，捨受是行苦，一切皆苦，因此總說爲一受。

⑵**二受**：指身受、心受二種。前五識的感受在身，稱爲身受；第六意識的感受在精神，故稱心受。《大毗婆沙論》卷一一五解釋身受與心受之別時，舉有多說。即①受在五識身者稱爲身受，在意地者稱爲心受；②無分別爲身受，有分別爲心受；③緣自相之境爲身受，緣自相、共相之境爲心受；④緣現在之境爲身受，緣三世及無爲之境爲心受；⑤緣實有之境爲身受，緣實有與假有之境爲心受；⑥於境一往取爲身受，於境數數取爲心受；⑦於境暫緣即了爲身受，於境推尋乃了爲心受；⑧依色而緣色爲身受，依非色而緣色非色爲心受；⑨尊者世友認爲一切受皆是心受，無有身受，但依五根而轉者，恆以身爲增上緣，故稱之爲身受，依意根而轉者恆以心爲增上緣，故稱之爲心受；⑩謂有心受而無身受，但若依三根而轉，取和合之境，則稱身受，取不和合之境則爲心受；⑪身受與心受有寬狹之別，即是身受者亦皆是心受，但有是心受而非身受者，如緣補特伽羅，及緣法處所攝色、心不相應行、無爲法等，但依內事執取其相而起分別，是爲心受而非身受。

⑶**三受**：指樂受、苦受、不苦不樂受，係約受之自相而分別者，亦即領納愛、非愛及非二之觸而產生的苦樂捨三種感覺。《大毗婆沙論》卷一四二舉尊者法救之說，云（大正27・730b）：「樂受、苦受，有上有下，有利有鈍，有躁有靜，諸上利躁者名樂受苦受，諸下鈍靜者名不苦不樂受。」

⑷**四受**：指欲界繫受、色界繫受、無色界繫受，不繫受，係從界繫之不同而作分別者。其中，欲界繫受又稱有味著受，係與自體愛相應之受；餘三者又稱無味著受，屬於不相應之受。

⑸**五受**：指樂受、喜受、苦受、憂受、捨受。五識相應的身悅及第三靜慮之意識相應的心悅，稱爲樂受（即樂根）；初二靜慮及欲界之意識相應的心悅，稱爲喜受（喜根）；五識相應的身不悅，稱爲苦受（苦根）；意識相應的心不悅，稱爲憂受（憂根）；身心的非悅非不悅，稱爲捨受（捨根）。此係約身心而細別受之自相。

⑹**六受**：謂眼觸生受、耳觸生受、鼻觸生受、舌觸生受、身觸生受、意觸生受。即由眼觸乃至意觸所生的受，係約眼等六根門所作的分別。

⑺**十八受**：又稱十八意近行受，即六喜意近行、六憂意近行、六捨意近行。亦即喜、憂、捨三受以意識爲近緣，各行於色、聲等六境，故總成十八受。

⑻**三十六受**：係就十八意近行更分別染、善二品而成，又稱三十六師句。即六喜意近行，有順染受的躭嗜依與順善受的出離依之別，六憂意近行及六捨意近行亦各有順染受與順善受之別，故總成三十六受。

⑼**百八受**：指前項三十六受各有過去、現在、未來三世之別，合計有一〇八受。

⑽**無量受**：如上述各家說此受、彼受等，可知受相更有無量之別。

㈡**指十二因緣之一的受支**：謂於幼年少年時期了知苦樂等相。說一切有部依據所謂分位緣起之說，將幼少年時期既能了知苦樂等相而未起淫愛之位，稱爲受。此係以五蘊爲體，而非以受爲體。如《俱舍論》卷九云（大正29・48b）：「已了三受因差別相，未起淫貪，此位名受。」《大乘義章》卷四亦云（大正44・549c）：「匍匐以後，未有色愛，但有食愛，名習一愛，自斯已來，判爲受支。」

然而，唯識大乘以無明及行為能引支，識乃至受等五支為所引，又以無明及行為能熏，識等五支為所熏的種子。亦即識、名色、六處、觸等，由於無明、行而影響阿賴耶識之種子，稱為受。《成唯識論》卷八云（大正31．43c）：「所引支，謂本識內親生當來異熟果攝識等五種，是前二支所引發故。」《瑜伽師地論》卷九云（大正30．321c）：「此種子是後有受種子之所隨逐。」

◉附一：木村泰賢著．歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第二篇第三章（摘錄）

所謂原始佛教內心作用代表的分類，仍為前之五蘊說中之後四蘊，即以心之要素，認為受、想、行、識之四要素，若自心心所之分類觀之，則最後之識，謂為心王，其他三者，是為心所。茲以基於此種分類為主，略說明其特質焉。

第一受（vedanā）云者，若自現今心理學言之，則為併合感覺與感情之用法。綜之，當為近於感情者，抑或可直視為表示一般感情之名稱耳。蓋受之原語為vedanā，雖由於vid（即知）之一語而來，但與其謂為智識之知，毋寧謂為「感」而知之。惟「感」則含有快與不快之情，此其所以名之為受也。又如佛說，受有三態，即苦、樂與不苦不樂。自現今心理學言之，為快、不快與中庸之三感情。據吾人所知，印度思想史中，分感情為如斯三態者，實自佛陀始也。顧如佛說，此三感情，雖為心理的事實，然晷刻之間，亦莫克維持其當體，嘗相互移轉，由苦而樂，由樂而苦，由不苦不樂而苦樂。似此轉變不休，故感情之不足依賴，亦即以此。佛陀以受為苦之總觀，專力於感情之抑制，實亦基於此種理由也。

◉附二：和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》第一章（摘錄）

五蘊中的「受」（vedanā）也被譯為覺。近代，通常譯為「感情」、「感覺」。從它含有「感情」、「感覺」兩種意思來看，它與近代的心理學關係非常淺。到了阿毗達磨論書時代，它被明確地定義為「領納性」。從這個定義再來看「受」這個譯語，其所強調的包含性，正是它的本質。亦即受是受納性。色是感覺性的、直觀性的，而收納色的，即是受。這種受若沒有感動，則不會生起。作為色的花，所以被收納，是因為花在被感覺時，也同時被感動。

沒有不與感情結合的感覺，也沒有不與感覺結合的感情。但將感情視為如此，是基於它的收納性的特徵而說的，如果忽視這點，而將受解為感情，則不能說是正確的。

古經註中，將受分為苦、樂、不苦不樂等三類，但在將它解為心理學性的快、不快、中庸的感情之前，我們必須探討它是否為主觀狀態（或態度）的感情。在無我的立場上，不允許有感覺的主體或主觀。「感受」是法，我們有經驗性的感受，但「感受」本身不應說是我們的。我們看到花感覺到喜悅，這種常識性的經驗，要由於被喜悅感受的花與喜悅地去感受花才能成立。

「被喜悅感受的花」，是一種特殊的形色，存在於樂受之中。被除去這種感受的形色，應是抽象的。只要是存在的花，必定存在於受之上。因此「喜悅地去感受花」，並不是對與感受無關的形色以喜悅的主觀態度對待，而是指在樂受上對某朵花的樂受。就花而言，「花是美麗的」；就受而言，「花被感覺為美麗的」。像這樣雖分別為客觀或主觀的，但實際上指的是同一件事物。在此一相同的事物上，感覺性的，稱為色；被感受的，稱為受。

另一方面，同樣的花若被感覺是悲傷時，相同的花無論在樂受、苦受上都存在。在這種意義上，相同的花，雖然有不同的感覺，卻不成為問題。如果不是在其中的一種受之中，則花不會存在，受如果不同，它們就不是同一的花。如果這種客觀界及主觀狀態都被排除，則將受解為心理學性的感情，是極為不當的。

心理性的感情雖被視爲是將客觀存在的花感受爲美的體驗，但那朵花並不是沒有美醜的花，而是美麗的花。不可能將不美的花感覺爲美的。具體上，美麗的花以及感受花美麗的體驗，是同一的。抽象的分之爲主觀的與客觀的之時，才是心理性的感情。因此，受是比感情還要根本性的，是一切存在的「法」。若立於無我的立場而探討受容性，就必須如此解釋。

在五蘊的註釋經中，是以六入處註釋受。亦即受是指由眼觸乃至耳鼻舌身意觸而生的六受。與此相似的說法在述說六根六境無常的經典中也有，其後發展爲以根境爲緣生識，三事和合生觸，由觸生受，在見（眼）與被見者（色）之間有被見的關係（觸），而以此關係爲受的條件，受必然與被見者（乃至被觸覺者）結合，因此它不是與境分離的主觀狀態。

〔參考資料〕 ㈠《雜阿含經》卷十三；《增一阿含經》卷十二〈三寶品〉、卷四十六〈放牛品〉；《阿毗達磨藏顯宗論》卷二；《五事毗婆沙論》卷下；《雜阿毗曇心論》卷一；《大智度論》卷三十六。㈡《中阿含》卷二十四〈大因經〉；《大毗婆沙論》卷二十三；《十地經論》卷三；《順正理論》卷二十六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷四。

受戒

又稱納戒。即在家或出家人從師或依自誓而納受戒法。佛教教團有七衆之別；七衆之中，優婆塞、優婆夷屬在家衆，共受五戒。沙彌、沙彌尼、式叉摩那、比丘、比丘尼爲出家衆。其中，沙彌、沙彌尼共受十戒；式叉摩那受六法正學戒；比丘及比丘尼受具足戒。另有在家者別受一日一夜之八關齋戒，此名優波婆沙。此中，式叉摩那之六法，並非離沙彌戒而別存，故就戒別言，計有在家五戒、八戒及出家十戒、具足戒等四種。通常謂爲五、八、十、具。

一般說來，戒法多由他人所授而得者，然亦別有自然得者。如《俱舍論》卷十四云（大正29・74b）：

「別解脫律儀由他教等得，能教他者說名爲他，從如是他教力發戒，故說此戒由他教得。此復二種，謂從僧伽、補特伽羅有差別故。從僧伽得者，謂比丘、比丘尼及正學戒；從補特伽羅得者，謂餘五種戒。諸毗奈耶毗婆沙師說，有十種得具戒法，爲攝彼故復說等言。何者爲十？一由自然，謂佛獨覺。二由得入正性離生，謂五苾芻。三由佛命善來苾芻，謂耶舍等。四由信受佛爲大師，謂大迦葉。五由善巧酬答所問，謂蘇陀夷。六由敬受八尊重法，謂大生主。七由遣使，謂法授尼。八由持律爲第五人，謂於邊國。九由十衆，謂於中國。十由三說，歸佛法僧。謂六十賢部共集受具戒。」

此中，由他教者，通常稱爲「從他受」。在從他受中，比丘、比丘尼及式叉摩那之正學戒，係從戒和上及數位僧衆而得。沙彌、沙彌尼戒係從一位和上及一位阿闍梨得。優婆塞等在家三種戒，係從和上一人得。

在毗奈耶毗婆沙師十種得戒中，第一爲「自然得」，即佛及獨覺於盡智心之位，無師得具足戒。第二爲「見道得」，即阿若憍陳如等五比丘於見道位得具足戒。第三爲「善來得」，即耶舍依佛稱其爲善來比丘而得戒。第四爲「自誓得」，即大迦葉以信受佛爲大師而得戒。第五係指蘇陀夷聰明過人，年僅七歲能善巧酬問佛陀所問，故雖未滿二十歲，而被允許受具。第六爲「敬重得」，即大生主比丘尼聞說八種比丘尼尊重法而得戒。第七爲「遣使得」，係指法授尼雖欲往僧中受戒，然因故不能成行，故遣他人代受戒法。第八爲「五人得」，即於邊國，僧衆鮮少，故得從和上等五人得戒，而非必從十師。第九爲「十衆得」，即中國之境，僧衆甚多，故至少不得少於十人而得戒。第十爲「三歸得」，係指六十賢聖聞說三歸而得受具足戒。此外，《瑜伽師地論》卷五十三謂受律儀時，有自受、他受及自然受之別。

按得受戒法雖有種種方式，然一般多行「從他受」。即從和上依一白三羯磨之法而得

戒。茲略述其受法如次。

⑴**優婆塞、優婆夷之五戒**：首先令彼等依法受三歸。次一一就不殺生等五戒問盡此形壽能持與否？此時求戒者須誓願持守。據《優婆塞戒經》卷三所述，欲受此戒者先供養東方（父母）、南方（師長）、西方（妻子）、北方（善知識）、下方（奴婢）、上方（沙門、婆羅門）等六方，得父母、妻子、奴婢、國王之許可，後至大德處乞受戒法，大德比丘發「父母聽許否？」、「不負佛法僧物及他物否？」、「無內外病否？」等十五問，確定無此等遮難後，方授予戒法。優波婆沙的八齋戒係於一日一夜持受，即以晨旦受之爲法。然若有礙緣，亦得於齋（朝食）竟受之。其受法之次第，依《四分律刪補隨機羯磨》卷上〈諸戒受法篇〉所載，係先受三歸，次就八戒一一誓願一日一夜能持，復發願（大正40・496a）：「我今以此八關齋功德，不墮惡趣八難邊地，持此功德攝取一切衆生之惡，所有功德惠施彼人，使成無上正眞之道，亦使將來彌勒佛世三會得度生老病死。」

⑵**沙彌、沙彌尼十戒之受法**：沙彌等先從比丘、比丘尼受三歸，順佛教誡出家，以某甲爲和上，如來爲世尊，次就十戒一一誓願盡形壽持之，是爲得受其戒。式叉摩那六法戒，係十歲以上曾嫁之女及十八歲沙彌尼所持守之戒，以二年爲期。其受法係先於比丘尼之所，以某甲爲和上，乞授戒法，和上諮詢諸尼許之與否後，一一說明戒相，復依羯磨法令求受者誓願能持。

⑶**比丘大戒之受法**：若依《刪補隨機羯磨》卷上〈諸戒受法篇〉所述，係須具五緣方得成就。五緣者，即能受之人，所對之境，發心乞戒，心境相應，與事成究竟。此中，①「能受之人」有五種規定，即受具者必爲人類；諸根具足；儀容嚴正；身心清淨，可爲道器；應著三衣；以及受戒之法相同。②「所對之境」有七項規定，即(a)結界，(b)有秉法之僧，(c)僧數滿足，(d)集合界內僧，(e)有白四羯磨之教法，(f)衣鉢等資緣具足，(g)爲佛法流布之時。此中，僧數滿足，指在中國時，須有三師七證，邊國須三師二證。三師是指戒和上、羯磨阿闍梨及教授阿闍梨。七證是指爲之作證的七位學證師。③「發心乞戒」指在僧衆之前，稱自名，稱和尚名，乞受具戒。④「心境相應」謂既已界成僧具，法正緣合，若心別緣，不念戒本，或心境相乖則不能得戒，故須令戒子心境相應。⑤「事成究竟」指始自請師，終至正受戒法，事事須前後無違。

五緣既已具足，其次爲正受戒法。此有八法，即①請師法，②安受者所在，③差人問緣，④出衆問法，⑤白召入衆法，⑥乞戒法，⑦戒師和上問法，⑧正問法。此中之「請師法」，指招請十師之法。即對和尚言：某甲請大德爲和尚，願大德爲我作和尚，我依大德故，得受具足戒。「安受者所在」，謂受戒之人不得在空隱沒離見聞處；「差人問緣」，指定可問十三難事等之教授師。「出衆問法」，指於屏處解說十三難十遮，問其有無。「白召入衆法」，指教授師既終問遮，還來僧中，對大衆告和尚與受者，復召入受者，令來戒師之前。「乞戒法」，即戒子以至誠心求哀乞戒。「戒師和上問法」，即戒師對衆僧宣受者乞戒，告欲作正問。「正問法」，如前之出衆問法，對受者問十三難十遮，次於授戒法前，和尚對衆僧宣受者乞戒及受者無遮難，並問容許受戒與否。若衆默然認許，乃授予戒法。三度唱是事如是持，此謂三羯磨。後更爲說四波羅夷之一一戒相，問能持與否，受者應誓言能持。又授予四依之法，亦令一一答能持，最後宣受者以和尚爲依止，以了其儀。比丘尼大戒之受法亦準之。

又，《瑜伽師地論》卷五十三謂有六種因緣，不得授予比丘戒。即①意樂損害：指爲王逼迫，又爲強賊侵害，思在家難以活命，出家則易，故詐投僧中。然復爲同住僧所知，恐遭驅擯。②依止損害：指有十遮中之疾病。③男形損害：指扇搋迦與半擇迦。④白法損害：指

因無慚無愧，令所有白法劣薄之輩。即造無間業、犯比丘尼，或外道、賊住之徒。⑤爲他人所繫屬：指王臣、負債者、僕從及不爲父母所聽許者。⑥爲護持其他比丘：指如龍等能變化身形者，雖能化現比丘之相，然於睡眠時又恢復原形，故若授予戒法，或有見之者當易對其他比丘亦生憎惡之心，故須制止。

一般而言，出家五衆之戒係全分皆受，然在家五戒則有全受、分受二說。即《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一、《大毗婆沙論》卷一二四、《俱舍論》卷十四謂五戒須具足受；然《增一阿含經》卷二十、《優婆塞戒經》卷三、《成實論》卷八、《大乘法苑義林章》卷三（末）等皆謂在家戒可以分受。

《四分律》等小乘戒之作法，略如上述。然大乘中別說三聚十重戒，其受法亦與小乘有別。此中，三聚者，指三聚淨戒，即律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。律儀戒，即七衆所受「五、八、十、具」之戒，此與小乘戒同。此律儀戒以七衆各別得受其戒，故稱爲別受。反之，七衆總受攝善法戒及饒益有情戒，故二者謂爲通受。又，《梵網經》別說十重四十八輕戒，且以之爲大乘菩薩所受之戒相。關於其受法，智顗《菩薩戒義疏》卷上謂受戒之緣，可分三段，即(1)信心：謂欲受戒法者，須信善惡因果，信佛果之常樂我淨，信戒法之功德及自他皆具佛性。(2)無三障：指受戒者無煩惱障、業障及報障。此中，煩惱障以凡夫常具，故未必障之；業障指現身作七逆，或犯十重禁戒。此等重罪之障或不障，雖有多說，然一般以「犯七逆之一，假令懺之亦成爲障；若犯十重，假令懺之，則不成障」之說爲正義。又，報障，係果報之障，即地獄、餓鬼爲重苦所逼惱，故非戒器。(3)以人、法爲緣：「人」指戒師，「法」指記錄受法之諸種戒儀。戒師分諸佛、聖人、凡師三類。諸佛亦有眞佛、像佛之別。眞佛者，如妙海王及王子從盧舍那佛受戒者是，像佛者，指自誓受時，於金像、木像之前受之。聖人亦有十地等眞聖及像聖之別。凡師須爲眞正之人，須具足五德，即(1)持戒，(2)十臘以上，(3)解律藏，(4)通禪思，(5)慧藏窮玄。湛然《授菩薩戒儀》謂菩薩戒正從佛菩薩受得，凡師唯代聖師秉羯磨傳戒而已，故應稱之爲傳教師。《略述大乘戒儀》卷下亦謂澆末之世難得五德具足之師，故僅以凡師爲傳教師，而以聖者爲戒和上。

關於大乘戒之戒儀，《菩薩戒義疏》曾列出梵網本、地持本、高昌本、瓔珞本、新撰本、制旨本等六種。然一般皆用湛然之《授菩薩戒儀》。此有十二門：(1)開導，(2)三歸，(3)請師，(4)懺悔，(5)發心，(6)問遮，(7)授戒，(8)證明，(9)現相，(10)說相，(11)廣願，(12)勸持。授戒時即依此十二門之次第而授予戒法。

◉附：Holmes Welch著．阿含譯《近代中國的佛教制度》第九章第七節（摘錄）

受戒就是接受一系列誓約，這些誓約大多是否定句式的。如果依戒而行，和尚不必履行國民義務，尤其是兵役。中國歷朝各代瞭解這點，免除了和尚們的兵役、徭役與稅金。相對的，和尚們有義務造功德，迴向給帝王與國家。政府總是不斷設法，以免僧侶這項特權被誤用。無恥之徒可能爲逃避兵役、稅金而穿上僧袍。這將削弱國家的經濟與軍事力量。因此政府立法限制出家人數。一些寺廟由朝廷授權，每隔一段時間傳戒一次。未經許可，擅自傳戒，可罰打八棍。一般是三年傳戒一次（編按：現代台灣一年傳一次），但也有三個月傳戒一次的例子。未經授權的寺院如果想舉辦一次特別的傳戒，或未經授權的寺院想傳任何戒，依法必須向地方官員申請（在台灣，則須向「中國佛教會」申請）。

在實際運作上，法律常遭忽視。許多僻處寧靜鄉間的小寺廟常不經授權就傳戒（據一位記得清末數十年間情形的和尚說）。但如果地處城市附近或是受盜匪騷擾的鄉間，它們往往會申請許可，即使是政府長期授權傳戒的寺院或許也會通知地方長官一聲。這有兩層原因，

在遭土匪威脅的鄉間，他們希望地方長官派兵守衛通往寺院的道路。至於城市附近，據一位受訪者說：「受戒的人很多，好人與壞人混雜，有公共秩序上的問題。」如果有麻煩發生，即使當時沒有地方長官派來的人在場處理，寺院也希望地方長官能事先留意。

1911年，中央政府控制傳戒的時期結束。但寺院仍然需要安全保護。另外，在一些城市地區，法律規定舉行公共集會必須獲得許可。這可以解釋1929年杭州淨慈寺爲何向杭州市政府申請允許傳戒。後來市政府經由公共安全局發出許可。相反的，焦山在1949年前經常傳戒，却從未申請許可或是事先通知。焦山位於長江的一個小島上，沒有安全之虞。

雖然朝廷傳戒的授權，已因帝國瓦解，喪失法律上的效力，但它們的實際效力依然存在。原因是對宗教態度嚴肅的和尚，希望能正式受戒。正式的傳戒儀式費時較長而且繁複，參加的戒子人數又多，只有累積數十年經驗而且房舍衆多的寺院才有能力舉辦。這樣的寺院大多是皇帝授權傳戒的寺院。即使在1911年以後，中國和尚仍然蜂湧到這些寺院授戒。

當中最有名的是南京、浙江間的寶華山隆昌寺。每個地區總有一、兩個寺院是和尚最嚮往的受戒之地，但寶華山的聲名却馳走全國。普利普・摩勒（J. Prip-Møller）1939年整個春季傳戒期間都在寶華山，他作了詳盡的記錄，也拍攝照片。雷契爾特（K. L. Reichelt）曾目睹該寺及江蘇他處寺院傳戒，德・固魯特（J. J. M. De Groot）親見福建鼓山傳戒，還取得一份儀式程序表。不幸，這三位傑出的調查者，敍述互不一致，與我的受訪者的見證也不相符。這些受訪者有六、七人在寶華山受戒，其中一位在那裡擔任了四年的引禮師，之後當了三年的教授——三位主傳戒大事的和尚之一。

據這些受訪者說，過程分爲兩個階段。第一階段是「寄堂」，新戒抵達寺院（有些人在幾星期前搬入），遷入雲水堂當客人，除了報名、上早晚課，再沒有其他義務。報名時，他們提供有關個人歷史的種種詳細資料，包括師父名字，得度年次。寶華山執事根據這些資料，估量他們受訓時間的長短，受訓的狀況，將程度相當者編爲一組。各組有各自的堂，組員在第二階段之初遷入堂內。

第二階段初始叫「分堂」。報名截止，不許再有新戒參加，然後「開堂」。各組合稱爲「新戒堂」。「新戒堂」指時間，也指地方。時間上，它持續到傳戒的最後一天。作爲地方，它指堂口會集的各堂。總共有六堂，即「一堂、二堂、三堂……」。每堂——每組——有六、七十人。堂內的擺設近似禪堂，四邊設有廣單。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷分別編在不同組別。一般單是比丘就佔了三組。

前兩星期，準和尚、準尼師學習如何吃、如何穿、如何臥眠、如何整理床舖、如何整理行李出遊、如何站、如何走、如何進大殿、如何禮佛、如何待客、如何交班（例如禪堂當值的）等等。多數人在小廟受訓時，已經從剃度師學得其中大半。但寶華山要求舉止盡善盡美。像伊頓（Eton）、葛洛登（Groton），或許更像山德赫斯特（Sandhurst）或西點（West Point），它在學員身上烙下記號。如一位受訪者說：「這些只有在寶華山才教得正確。其他戒院根本不重視。要教好這些，必須先到寶華山住上十年。」

事實上大部分教師似乎經驗不豐，而且才進寶華山兩、三年。其中四位教師是引禮師，分派給各組。階層最高的是開堂師，其次是陪堂師，然後是三師父、四師父。新戒也選出兩位同伴作爲代表，由於他們分別走在隊伍的最前與最後，因此叫做「沙彌頭」與「沙彌尾」。當代表的，必須外貌好、能幹、有經濟來源——最後一項是因爲他們得掏腰包打齋供養全寺所有的和尚。如果錢不夠，他們師父一般也樂於資助，沾弟子的「光」。

除行儀外，新戒在這兩星期內也學習一些經文，尤其是五十三偈咒。這是一些句子，是

和尚們每天在各種場合（起床、喝水、聽大鐘）心裡應該默念的。行儀及經文學會以後，接著有個懺悔與淨化之夜，新戒齊集大殿禮佛。次日舉行第一次傳戒。沙彌頭與沙彌尾代表同學請三位師父（三師）及七位證人（尊證）主戒。三師包括得戒和尚——通常是該寺的退居和尚，代表佛陀；羯磨——坐在左首，代表文殊；以及教授——坐在右首，代表彌勒佛。寶華山的三師七尊證都是寺裡的常住衆。在他寺，其中一部分和尚也許是從他處請來的。

三師、七尊證在大殿門前坐定，出家新戒跪在廣庭上唸三皈依，受沙彌十戒。出家新戒退下後，在家新戒上前，唸三皈依，受優婆塞五戒。三段式傳戒的第一段在沙彌領取袈裟、鉢之時結束。袈裟分沙彌穿的五衣與比丘穿的七衣。他們雖然還不是比丘，但中午進餐廳時已換上七衣，手托著自己的鉢，一如寺裡的常住衆。

第二階段的訓練隨即展開。出家新戒現在必須學習多種儀式，尤其是波羅提木叉的二五〇戒。再經過兩星期的學習，又有第二次的懺悔之夜，懺悔之後是儀式性的沐浴淨身。傳戒儀式的其他部分，局外人可以旁觀，至於立誓受戒則在隔離的戒壇上舉行，局外人被擋在外。普利普・摩勒（Prip-Møller）是少數目睹新戒立誓的外國人之一，他寫道：「此處所見的，也許是佛教儀式中最莊嚴的典禮，典禮在奉獻精神中進行，參與者全心全意投入，這在廟裡一般是很少見的。」集體受畢二五〇戒，新戒每三人一組走上戒臺。一組稱作一壇，而且編有號碼。在同戒錄上，新戒的名字便寫在「一壇」、「二壇」等等之下。三位傳戒師父從傍晚一直坐到深夜，檢視每一壇戒子，接受他們成爲比丘。這對得戒和尚而言，必定是一項嚴刑酷罰，因爲通常他是一位老者。在普利普・摩勒目睹的例子中，得戒和尚到晚上便將位子交給弟子——現任方丈。

據原始印度佛教的作法，出家和尚經上述程序後，即成爲正式的僧團成員，但以中國的大乘佛教來說，一星期後新戒還得受《梵網經》的五十八戒。《梵網經》制訂了更高一層的戒律與誓約，要求新戒度盡一切有情才登涅槃。因此這套戒稱作「菩薩戒」。出家與在家新戒在同一典禮上唸菩薩戒，兩羣新戒中的一羣退下後，換另一羣念，但在此前後，兩羣新戒一起跪著。前一天，戒子在頭上燒戒疤。次日傍晚，發給每個人戒牒與同戒錄，戒子同時還領取《波羅提木叉》、《梵網經》與《毗尼日用》。在得戒和尚一場告別演講後，「新戒堂」關閉，傳戒結束。

〔參考資料〕《五分律》卷十五～卷十七；《四分律》卷三十一～卷三十五；《摩訶僧祇律》卷二十三；《十誦律》卷二十一；《有部毗柰耶出家事》；《彌沙塞羯磨本》；《曇無德律部雜羯磨》；《十誦羯磨比丘要用》；《毗尼母經》卷一；《善見律毗婆沙》卷七。

受日法

指比丘於安居中，出界外而未能即日返還時，以七日或十五日爲期的請假法。《有部百一羯磨》卷四〈受日出界外白二〉條下云（大正24・471b）：

「諸苾芻衆於其界外有三寶事及別人事，須出界外，即便不敢出界。白佛，佛言：必有因緣，我今聽諸苾芻守持七日法，出界外。時，諸苾芻不知是何等事，佛言：謂三寶事，鄔波索迦事，鄔波斯迦事，苾芻苾芻尼事，式叉摩拏、求寂男、求寂女事，或是親眷請喚因緣，或爲外道除去惡見，或於三藏請他除疑，或於自行未得令得，未證令證，未解令解，斯等皆應守持七日出界外。」

同書亦載其作法云（大正24・471b）：「隨時對一苾芻蹲踞合掌，作如是說：具壽存念，我苾芻某甲，於此住處或前或後，三月夏安居。我苾芻某甲，爲某事因緣故，守持七日出界外。若無難緣，還來此處，我於今夏在此安居。第二第三亦如是說。所對之人應云奧箄迦，守持日者答言娑度。」

此謂在夏安居期間，有三寶等事緣，欲出界外時，當對苾芻陳述其事由，而取得許諾。此即所謂對首法。稱之為七日法或受七日法。又，至七日，未能歸返時，則別作受過七日法；此即羯磨法，又稱為受過七日羯磨法或羯磨受日法。

有關請假外出的期限，諸家說法各異。《四分律》卷三十七說，若十五日，若一月；《彌沙塞羯磨本》及《五分律》卷十九則謂十五夜或三十夜；《大沙門百一羯磨法》、《十誦羯磨比丘要用》謂三十九夜；《有部百一羯磨》卷四謂四十夜；《摩訶僧祇律》卷二十七謂半月或一月、二月，乃至後自恣為過七日；《律二十二明了論》則說有事先成七日因緣，後更成七日因緣。又，若不受此法而私出界外，又非因水陸虎狼等災難，而未如期返還時，即犯破安居，屬於突吉羅罪。

〔參考資料〕《十誦律》卷二十四、卷五十四；《有部毗奈耶安居事》；《曇無德律部雜羯磨》；《僧羯磨》卷上〈受日篇〉；《四分律刪補隨機羯磨》卷下；《四分律行事鈔》卷上之四〈安居策修篇〉。

受用土

指佛之受用身所居，能令自他受用法樂之淨土。陳譯《攝大乘論》卷十三〈智差別勝相〉云（大正31・249c）：「受用身者，諸佛種種土，及大人集輪依止所顯現，（中略）此以法身為依止，（中略）諸佛土清淨大乘法受樂受用因故。」同卷釋云（大正31・250a）：

「土有衆寶差別，不可數量，故稱種種，此無量寶土，依佛應身得成。（中略）菩薩於諸佛淨土中，自聽受大乘法受法樂，為他說大乘法亦受法樂，菩薩備受用此二法樂，若無應身則無此二受用法樂，故應身為此二受用法樂因。又釋受用有二義：㈠受用塵，即受用淨土，㈡受用法樂，即受用大乘法樂。若無應身則無此二受用，故以應身為此二受用因。」

同書卷十五又說，此淨土之相具足色相圓淨、形貌圓淨、量圓淨、處圓淨、因圓淨、果圓淨、主圓淨、助圓淨、眷屬圓淨、持圓淨、業圓淨、利益圓淨、無怖畏圓淨、住處圓淨、路圓淨、乘圓淨、門圓淨、依止圓淨等十八圓淨。

又，《攝大乘論》謂此受用土唯有一種清淨土，但《佛地經論》在將受用身分為自他二種的同時，亦將受用土分為自受用和他受用二種。該論卷一謂（大正26・293b）：

「受用身土略有二種：㈠自受用，謂諸如來三無數劫所修無邊善根所感，周遍法界，為自受用大法樂故，從初得佛盡未來際相續無變，如諸功德諸大菩薩亦不能見，但可得聞，如是淨土以無量故，諸佛雖見亦不能測其量邊際。㈡他受用，謂諸如來為令地上諸菩薩衆受大法樂，進修勝行隨宜而現，或勝、或劣、或大、或小，改轉不定如變化土，如是淨土以有邊故，地上菩薩及諸如來皆測其量，但就地前言不能測，由是二種差別故言，周圓無際，其量難測。」

此即是說，自受用土乃自受用身所居，其量無邊際，周遍法界；他受用土乃他受用身所居，隨機宜示現，大小勝劣不同，改轉不定猶如變化土。

此外，《佛地經論》卷一又就三界和淨土的同處、異處而舉出二說（大正26・293c）：

「如是淨土為與三界同一處所為各別耶，有義各別。有處說在淨居天上，有處說在西方等故，有義同處，淨土周圓無有邊際遍法界故，如實義者，實受用土周遍法界無處不有，不可說言離三界處，亦不可說即三界處。若隨菩薩所宜現者，或在色界淨居天上，或西方等處所不定。」

亦即受用土實是周遍法界，故無法示出方所，然隨機宜而說在淨居或西方。

〔參考資料〕《攝大乘論本》卷下；唐譯《攝大乘論釋》卷九、卷十；《成唯識論》卷十；《大乘義章》卷十九；《大乘法苑義林章》卷七（末）；《五教章通路記》卷五十二。

受用身（梵 sambhoga-kāya，藏 loṅs-spyod rdsogs-paḥi sku）

指圓滿一切功德，住於純淨之土，恆受用法樂之身。爲三身之一，四身之一。《攝大乘論本》卷下云（大正31・149a）：「受用身者，謂依法身，種種諸佛衆會所顯清淨佛土，大乘法樂爲所受故。」《佛地經論》卷七云（大正26・325c）：「受用身者，一切功德圓滿爲相，一切佛法共所集成，能起一切自在作用，一切白法增上所起，一切如來各別自體。微妙難測，居純淨土，任運湛然，盡未來際，自受法樂；現種種形，說種種法，令大菩薩亦受法樂。」

關於受用身，諸家頗有異說，略如下述：

⑴唯識家謂受用身即自身受用廣大法樂，亦令他人受用法樂的佛身。可分二種：

①自受用身：爲與如來大圓鏡智相應之無漏第八識所變的實智身，即於三僧祇劫積集無量福智資糧，生起無邊眞實功德與極妙圓淨的常遍色身。其相好周遍法界，盡未來際，修自利之行，居自受用土，恆自受用廣大法樂。由於此身具酬因所感之義，故亦稱報身。

②他受用身：指如來由平等性智所示現之化他的微妙淨功德身。如來周遍法界的實智身非菩薩因人所見，故如來以平等性智、自他平等的大慈悲，應十地菩薩的根性，示現十重相海，即爲初地菩薩現百葉臺上之身，爲第二地菩薩現千葉臺上之身，乃至爲第十地菩薩現不可說不可說臺上之身。居純淨佛土，修利他之行，現身說法，令諸菩薩受用大乘法樂。由於此身有應身示現之義，故亦稱應身。

⑵天台家謂受用身係因報身的內證與外用有受用之義，故稱受用身。此亦分自受用和他受用二種：

①自受用身：爲如來內證之自受法樂身，具足無邊之色相莊嚴，周遍法界而無爲常住，有本有之妙旨，所居之土爲寂光土。

②他受用身：指別教之地上、圓教之住上菩薩所現的報身，其所依之土爲實報無障礙土。

⑶密教謂受用身乃受用法身的略稱，爲大日如來的四身之一。此亦有自受用與他受用之別。如《略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門》云（大正18・288b）：「受用身有二種：㈠自受用，㈡他受用。毗盧遮那佛於內心證得自受用四智，大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。外令十地滿足菩薩他受用，故從四智中流出四佛。」此謂法身毗盧遮那佛證圓鏡等四智，理智相應，自受法樂，名自受用；阿閦、寶生、彌陀、不空四佛應現於十地，令他人受法樂，故名他受用報身。

◉附一：印順《攝大乘論講記》第九章第一節（摘錄）

「受用身」：它是「依」於「法身」而有。法身無一切相，雖然體用圓滿，但非衆生所能見，因此利益衆生的佛事，從地上菩薩的所見上，建立受用身。它依法身而現，從「種種諸佛衆會所顯」。就是說：所以知道有受用身，是因菩薩所見的諸佛大集會，在這大集會中的佛是受用身。它在「清淨佛土」弘闡大法，令大菩薩「受」用「大乘法樂」。這受用可作兩種解說：

⑴諸大菩薩在諸佛的清淨佛土中，以大乘法喜爲食，受用重重法味。

⑵諸大菩薩在諸佛的清淨佛國土中，受用清淨佛土樂，如西方極樂世界的種種妙樂。一方面，聽佛說法，受用大乘法樂。因有這二義，所以能化的佛名受用身。他依法身而不爲他依，故不說所依。

◉附二：印順《攝大乘論講記》第九章第三節（摘錄）

《攝大乘論》云：「何故受用身非即自性身？由六因故：㈠色身可見故，㈡無量佛衆會差別可見故，㈢隨勝解見自性不定可見故，㈣別別而見自性變動可見故，㈤菩薩聲聞及諸天等種種衆會間雜可見故，㈥阿賴耶識與諸轉識

轉依非理可見故。佛受用身即自性身，不應道理。」

《講記》云：上文說「自性身者，謂諸如來法身」。以後，都談法身；談法身時，開顯了佛陀的全體大用。這裡不再說法身，却把自性身與受用身對談。這自性身，是專就自證邊說。「受用身」所以不是「自性身」，「由六」種「因」：

⑴受用身有「色身可見」；見，不單是眼見，是說可以了知的。佛的最清淨法身，功德相應，大慈悲所成；地上菩薩所見的，雖似乎即佛與淨土的色相，其實諸佛自覺，即智即理，融然一如。所見的色身，只是諸佛應機，眾生隨自所能見的，見到怎樣的色相而已。法身為一切法依，一切法不離於法身，體用無礙，故可說有色身；若偏取自證的自性身以對化他應現的二身說，就不能說有色相。

⑵受用身，有「無量」彼此「眾會差別可見」，自性身沒有這差別相可見，所以受用身不就是自性身。

⑶諸大菩薩在一會中，他們所見的受用身，「隨」各人「勝解」所見不同。如《密跡經》說：有見佛高如須彌山王，有見佛長千里百里等，受用身的「自性不定」，不能說佛自證圓滿的自性身有這種現象。

⑷一一衆生「別別而見自性變動」，先見是這樣，後見又是那樣，見解進一層，所見又不同。自性身是湛然常住，不能有此演變。

⑸受用身所住的淨土，「菩薩聲聞」獨覺等的三乘，諸「天」人「等」的「種種有情，眾會間雜可見」，這唯有化他示現才有，自性身自然沒有這種間雜。這樣，前說的法身淨土，如從自證化他差別的見地，那只是受用身土。但前依體用無礙，即本起末的法身說，與此不同；若把法身與自性身看成同一的意義，那前後就矛盾不能通釋了。

⑹賴耶轉依得自性身，諸識轉依得受用身，若說受用身即自性身，「阿賴耶識與諸轉識」的「轉依」「非」一的道「理」，就無從分別了。由此種種道理，所以「佛」的自性身不是受用身；若說佛的「受用身即自性身，不應道理」！

〔參考資料〕 《金剛頂經》卷一；陳譯《攝大乘論釋》卷十三～卷十五；《佛地經論》卷一～卷三；《成唯識論》卷十；《大乘法苑義林章》卷七（本）；《華嚴五教章》卷三；《辯顯密二教論》卷上。

受體・隨行

戒律用語。為「受體」與「隨行」之併稱。又作受體隨戒。略稱受隨。受戒者於心中受戒、持戒體，決心不破戒者，稱為「受體」；此後相應其決心，實踐於每日之生活者，稱為「隨行」。故「受體隨行」指依受戒而得斷惡修善之本誓思願，及相應於此思願之實踐。

《四分律行事鈔》卷中之一云（大正40・54b）：

「受是要期思願，隨是稱願修行。譬如築營宮宅，先立院牆周匝，即謂壇場受體也。後便隨處營構，盡於一生，謂受後隨行。若但有受無隨，直是空願之院，不免寒露之弊。若但有隨無受，此行或隨生死，又是局狹不周。譬同無院室宇，不免怨賊之穿窬，必須受隨相資，方有所至。」

蓋戒體雖有防非止惡之義，但只在心上，未有其行。故當盡此一形，隨戒境體察護持，以求無妄毀之失。

一般而言，戒有作戒、無作戒之別，二者亦各有受體與隨行。

⑴**受體之作戒**：指由作禮乞戒之緣而防心之過非。

⑵**隨行之作戒**：指受戒後，起護戒之行，於對境持戒行。

關於上列二種作戒，《四分律刪補隨機羯磨疏》卷上〈諸戒受法篇〉云（卍續64・871下）：

「何名二作？一者受中作戒，如初請師及八緣相，第三羯磨未竟已前運動方便，名之為

作。即此作時心防過境，名之爲戒。二者隨中作戒，既受戒已，依境起行，爲護受故，名之爲隨。於境起護，順本受願，名之爲作。不作不有，要由作生，正對境持，故名戒也。」

⑶**受體之無作戒**：指在受戒壇場具因緣而發得之戒體，此中，「因」者，謂爲斷惑止惡而於戒師之前發乞戒之誠言；「緣」者，謂戒師認許之後，作禮乞戒。如是，受體之無作，一旦發得之後，即作爲防非之本體，任運而起。如《羯磨疏》卷上云（卍續64・873上）：

「何名受無作耶？即是行者願於惑業斷相續意，無始妄習隨念難隔，故對强緣希求業援，自發言誠，是其因也。僧緣加許，副遂情本，白四之期動發戒業，業成志意，是其緣也。即此緣業，是行願本，名受無作。」

⑷**隨行之無作**：謂受戒以後，對非、惡之境而成就防止之業。《羯磨疏》卷上云（卍續64・873上）：「隨無作者，刹那已後，隨境對防，名作戒。作息業成，即名此業，爲隨無作。」

〔參考資料〕《大乘法苑義林章》卷三；《四分律行事鈔資持記》卷中一（下）；《受體隨行規》卷一；《圓戒膚談》卷五。

受菩薩戒儀

一卷。相傳爲南朝慧思（又作惠思，513～577）撰。收於《卍續藏》第一〇五册。內容敍述大乘戒法授受之次第。初告誡方便，次觀五法，三興三願，四發四弘誓，五請戒師，六敬禮，七歸依，八問難，九懺悔，十問遮，十一正受戒法，十二說戒相，十三明戒利益，十四白佛請證，十五禮敬諸佛，十六迴向，十七發願。

歷考唐、宋諸家受菩薩戒法，未見有如此儀之周密完備者。尤以觀五法、興三願，推廣大悲平等之心；問難十句斷一切邪見、邪業因緣；明戒利益生起歡喜信重之誠，最爲授戒之妙義，而爲他家所未嘗及。

關於本書的作者，有疑其並非南朝之慧思所撰，而主張作者係五代宋元時代之慧思。其根據有三點：

⑴《傳教大師將來目錄》載有「受菩薩戒文一卷。南岳大師說。七紙」，該錄更載「受菩薩戒文一卷。荊溪和尚撰。一十紙」。然《卍續藏》所收兩者之紙數，荊溪之戒儀有三紙，慧思之戒儀爲五紙。因此，就紙數份量觀之，《卍續藏》所收之本書，應非南朝慧思所撰。

⑵南朝〈慧思傳〉未載其有戒儀之撰述。

⑶《大唐內典錄》卷五等亦未指出本書係慧思所作。

受菩提心戒儀

一卷。唐・不空譯。又作《授灌頂金剛最上乘菩提心戒文》、《授灌頂金剛最上乘菩提心戒義》、《授發菩提心戒》。收在《大正藏》第十八册。內容係眞言密教受法弟子在受菩提心戒時的戒儀；全書由稽首禮佛、普供養、懺悔、懺悔滅罪、三歸依、五大願、受菩提心戒、懺悔文等偈文所組成。本書網羅佛教的重要戒法，並列出發菩提心戒及密教特異之戒；又於最上乘教受發菩提心戒懺悔文中，提及五逆罪之懺悔。

取（梵、巴upādāna，藏ñe-bar-len-pa）

煩惱之別名。有執取、執持二義。煩惱能執著取求三有之生，故云執取。又以煩惱能執持、引發後有之業，故云執持。《順正理論》卷一云（大正29・333a）：「以能執取三有生故，或能執持，引後有業，故名爲取。」此外，「取」亦與「執著」同義。指執著之、欲求之而不能自已的心理作用。

《大毗婆沙論》卷四十八曾列舉「取」之多種意義，云（大正27・247c）：

「問：何故名取？答：以三事故，說名爲取。㈠執持故、㈡收採故、㈢選擇故。又以二事故名爲取。㈠能熾然業，㈡行相猛利。能熾然業者，取令五趣有情，業火恆熾然故；行相猛利者，諸取行相，極勇健故。問：取是何

義？答：薪義是取義，如緣薪，故火得熾然，有情亦爾，煩惱爲緣，業得熾盛。復次纏裹義是取義，如蠶作繭，自纏自裹，乃至於中而自取死。有情亦爾，起諸煩惱，自纏自裹，而於其中傷失慧命，展轉乃至墮諸惡趣。復次傷害義是取義，如利毒刺，數刺其身，身便損壞，有情亦爾，煩惱毒刺，數刺法身，法身便壞。」

又，「取」係十二因緣中之「取支」，爲生死輪迴之一重要關鍵。此外，取又分爲欲取、見取、戒禁取、我語取等四種。

〔參考資料〕《攝大乘論》卷上；《唯識論述記》卷六；《華嚴大疏鈔》卷六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷四；《雜阿含經》卷十四；《阿毗曇甘露味論》卷上；《瑜伽師地論》卷九；《成唯識論》卷八；《俱舍論光記》卷九。

取蘊（梵upādāna-skandha）

有漏之異名。「取」乃煩惱之別名，「蘊」則指互三世、有內外、遠近、勝劣等差別而可聚集之法，即有爲法。蓋蘊非無漏有爲法，乃有漏法。此蘊由取而生、繫屬於取、且能生取，故名取蘊。由於「取」就是煩惱。因此，「取蘊」就是由煩惱而生、繫屬於煩惱、能生煩惱的集合體。《大毗婆沙論》卷七十五云（大正27・386c）：「何故名取蘊？取蘊是何義？答：此從取生，復能生取，故名取蘊；復次此從取轉，復能轉取，故名取蘊；復次此由取引，復能引取，故名取蘊。（中略）然諸外物，依有情取，立取蘊名，互生長故。」

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷八十八；《集論》卷一；《俱舍論》卷一。

周及（1323～1409）

日本臨濟宗僧。美濃（岐阜縣）人。字愚中，號高沙彌。年十三，依京都臨川寺夢窗疎石剃度出家。後更師事春屋妙葩。十七歲（一說十六歲）登叡山受大戒。曆應四年（1341，一說三年）入元，訪謁月江正印，晨參暮叩，獲贈愚庵二字，乃以爲號，旋自改爲愚中。後參禪於即休契了，研參苦修，乃蒙印可。

元・至正十一年（1351）契了示寂，臨終之際，囑師歸國弘教。師乃於同年三月返日，面謁疎石。及疎石遷化，師服喪三年，以酬受業之恩。其後，歷住南禪、萬壽、棲賢、天寧諸刹，並於應永二年（1395）開創安藝佛通寺。十四年，將軍足利義持歸依受教，並賜紫方袍。十六年示寂，世壽八十七，諡號「佛德大通禪師」。其法流稱爲愚中派，爲日本禪宗二十四流之一。著作有《大通禪師語錄》及《稟明鈔》等書。

〔參考資料〕《愚中和尚年譜》；《延寶傳燈錄》卷六；《本朝高僧傳》卷三十八；《扶桑禪林僧寶傳》卷八。

周良（1501～1579）

日本臨濟宗僧。道號策彥，別號怡齋、謙齋。京都人。乃井上宗信（細川家臣）之三子。九歲，以天龍寺僧心翁等安爲師，從其受內外典之學。十八歲，薙髮受戒。天文六年（1537），受大內義隆派遣，任博多新篁寺僧湖心碩鼎之副使，同行入明。九年七月返回日本。十六年，再獲任命爲遣明正使，同年從五島啓程入明。十八年，抵達北京，晉謁世宗，頗獲優禮。十九年返回日本，奈良天皇曾慰以遠行之勞，織田信長曾以有關明朝之人物、風土、山川相詢，且有感於其學博識廣，乃贈以田地及百金。其後，武田信玄請其前往甲斐國（山梨縣）惠林寺，復駐錫長興寺。晚年隱居天龍寺妙智院。天正七年（1579）六月一日示寂，年七十九。著作有《南遊集》、《策彥和尚初度集》、《策彥和尚再度集》等。

〔參考資料〕《明史》卷三二二〈日本傳〉；《入明諸要例》；《入明記卷初事文集記》。

周信（1325～1388）

日本臨濟宗僧。道號義堂，別號空華道人。土佐國（高知縣）長岡人。俗姓平。出家後，受業於義淨。後登叡山而於彼處受戒。十

七歲，侍奉夢窗疎石於臨川寺，任湯藥侍者。夢窗示寂後，投歸建仁寺，列於龍山德見門下。延文四年（1359）八月，足利基氏招請夢窗的十位高足，師亦名列其中而入住圓覺寺。貞治五年（1366），駐錫善福寺；應安四年（1371），應上杉氏之請而任報恩寺之開山祖師。康曆元年（1379），復應將軍足利義滿之請而住持京都建仁寺，義滿並躬自參加師之晉山儀式，且聽其講經說法。

至德三年（1386），奉勅住持南禪寺。時，義滿且奏請置南禪寺於五山（寺）之上。京都、鎌倉五山之位次因而獲得確定。不久，辭退南禪寺住持之職，而於山內營建慈氏院以備退隱。旋即前往有馬溫泉療養。自知不久人世，遂請人預製佛龕，嘉慶二年（1388）四月四日示寂，年六十四。葬於慈氏院。

師之著作有《語錄》、《空華集》及《空華日用工夫集》。並於貞和年間選錄宋元二代的禪林偈頌而成《貞和類聚祖苑聯芳集》十卷。其翰墨辭藻，頗受入元僧石室善玖、龍山德見、中巖圓月等人之影響。楚石梵琦對其詩作極爲歎服，曾誤認爲中國僧人之作，並將其與絕海中津並列爲五山文學之雙璧。

〔參考資料〕《本朝高僧傳》卷三十四；《五山名僧小傳》；《五山傳》；《延寶傳燈錄》卷二十三。

周顒

南北朝汝南安城（河南汝南）人，字彥倫。生卒年不詳（卒於485年左右）。篤信佛教，奉召入殿侍事，目睹劉宋明帝的殘酷作爲，未敢顯諫，乃爲明帝誦經中因緣罪福事，帝聞，因而稍止其酷行。嘗師事僧瑾、僧遠諸師。又參謁鐘山草堂僧朗，專究三論，並傳其眞髓。曾著《三宗論》，述一家之見。

氏歷任剡令、山陰令、國子博士等職。又，精於老、易，嘗與道士張融論諍佛道二教之異同。此外，氏亦善尺牘，辭辯雄麗。

◉附：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第一卷〈周顒〉（摘錄）

周顒篤信佛教，宋明帝劉彧時，他經常爲明帝「誦經中因緣罪福事」。《南齊書》本傳中稱他「汎涉百家，長於佛理。著三宗論，立空假名，立不空假名。設不空假名，難空假名；設空假名，難不空假名。假名空難二宗，又立假名空」。他的《三宗論》得到當時佛教徒的推崇，僧人智林稱譽此論爲「眞實行道第一功德」。可惜此論已佚。

周顒又「兼善老、易」。他曾與當時的道教信徒張融進行過辯論，張融寫了一篇〈門論〉（《南齊書》本傳作〈門律〉），說到「吾門世恭佛，舅氏奉道」。他的主旨是「佛也與道，逗極無二。寂然不動，致本則同；感而遂通，達迹成異」。這是說，佛教與道教在根本宗旨上是一致的。所以他在給周顒等人的信中說道，他寫〈門律〉是要「通源」，即調和佛、道。又，據《南齊書》〈張融傳〉記載，他在死時留下遺囑：「左手執孝經、老子，右手執小品法華經。」基本上是主張三教一致的。然而周顒在〈難張長史門論〉中，則竭力辨別佛教與道教的不同，崇佛而抑道。

〔參考資料〕《南齊書》卷四十一〈周顒傳〉；《高僧傳》卷八；《佛祖統紀》卷三十六；《弘明集》卷六；《大乘玄論》卷一；常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》。

周安士（1656～1739）

清初之名居士。原名夢顏，又名思仁，自號懷西居士。博通經藏，深信淨土法門。嘗以衆生造無量罪，而淫殺二業實居其半，因深惟經義，著勸勉戒殺、戒淫之二書。前書名《萬善先資》，後書名《欲海回狂》。此外，又著有《陰騭文廣義》三卷、《西歸直指》四卷。乾隆四年正月，與家人訣別，謂將西歸，家人請以香湯沐浴，卻之曰：「我香湯沐浴久矣。」談笑而逝。享年八十四。其著述被合編爲《安士全書》行世。

〔參考資料〕蔣維喬《中國佛教史》卷四。

周知册

記載正式持有度牒之僧尼之名册。我國明代，政府爲杜防僞僧，乃將持有度牒之僧尼，登錄成册，並頒行天下寺院，俾便查驗，此謂周知册。又稱周知板册、周知文册。《釋鑑稽古略續集》卷二〈洪武五年〉條云（大正49・925b）：「命僧道錄司造周知册，頒行天下寺觀。凡遇僧道到處，即與對册，其父母籍、告度月日，如册不同即爲僞僧。」同書〈洪武二十五年〉條（大正49・937b）：「試經給僧度牒，勅僧錄司，行移天下僧司，造僧籍册，刊布寺院，互相周知，名爲周知板册。」又，《皇朝太祖實錄》卷二二三〈洪武二十五年十二月甲午〉條載，囚徒等往往易名爲僧，遊食四方，而無法驗其眞僞，於是命造周知文册，從京師到京外府州縣寺院僧名依次編錄。在僧名之下記載其年甲、姓名字行、出家爲僧之年月及所授之度牒字號。編集成册後，頒示天下僧司。凡遊方行腳至者，則以册驗之。其不同者則執送有司，令械至京。

其後，曾有一段時期停止使用。到正統元年（1436）十月，因禮部尚書胡濙之上奏而再造周知册。然由於僧道衙門之統轄力已衰，防遏僞濫不得實效。此制終告廢弛。

〔參考資料〕《英宗實錄》卷二十三；《釋鑑稽古略續集》卷三；《明會典》卷二二六；《古今圖書集成》〈神異典〉卷五十六、卷六十四。

周叔迦（1899～1970）

現代佛教學者。安徽至德（今東至縣）人。原學工科於上海同濟大學，後居青島，潛心佛乘。1930年至北京，歷任北京、清華、中國、輔仁等大學教席，講授佛教史、佛教文學、唯識學、因明學、三論等課程。1949年後主持中國佛學院，仍講說不輟。1953年，中國佛教協會成立於北京，氏爲發起人之一。1970年，逝世於北京。

氏一生著述豐富，撰有《唯識研究》、《新唯識三論判》、《因明新例》、《牟子叢殘》、《法華經安樂行品義記》、《法苑談叢》等書。1991年北京中華書局嘗輯其重要著作爲《周叔迦佛學論著集》一書行世。

此外，氏對於敦煌寫經、房山石經二大文化遺物也甚爲關心。曾於四十年代，協助陳援菴整理、校核敦煌斷簡。並於六十年代，親對房山石經進行調查、發掘、整理、拓印，使被封錮數百年的珍貴文物得以公諸於世。

周宣德（1899～1988）

江西南昌人。字子慎。年輕時畢業於國立北京工業大學化工系。後服務於教育界。臺灣光復後來臺，致力於弘佛崇儒事業。氏首創佛學廣播，從事空中弘法活動。並陸續成立國際文教、智光大師等獎學基金會。共計募集五十一種獎學金，以獎勵青年研究儒佛學說。此外，又大力輔導各大專院校組織佛學研究社團。其事業單位爲慧炬雜誌社及慧炬出版社。臺灣在二十世紀下半葉，知識青年學佛研佛人數之大量增加，與周氏之大力提倡，有不可分割之關係。

氏平素解行並重。歷任中國佛教會理事，中華佛教居士會常務理事等職。曾多次出席世界性佛教會議及出國訪問弘法。晚年卜居美國。1988年逝世於洛杉磯寓所。

周利槃陀迦（梵Cūḍapanthaka，巴Cūḷapanthaka，藏Lam-phran-bstan-pa）

佛陀弟子之一。又作周利槃特、注荼半託迦、崑努鉢陀那、周利般兎、朱利滿臺，略稱般特、般陀、般兎。意譯小路邊生、蛇奴、小路或髻道。由於生性愚鈍，因此又被譏稱爲「愚路」。其母爲王舍城長者之女，因與男奴私通而流寓他鄉，後於路邊產下二子，均以路生（Panthaka，即槃特）命名。兄名摩訶槃特（Mahāpanthaka），弟即周利槃特。兄弟二人先後出家，爲佛陀弟子。

師稟性魯鈍，嘗隨其兄受一偈，經三月猶未能誦，乃遭兄驅逐。時，釋尊遙知，遂授與

一簡短之偈頌，令其於拂拭塵垢時反覆念誦，因而業障漸除。一日豁然開悟而證得阿羅漢果。證悟之後，具大神通，能示現各種形像。依《四分律》卷十二所述，師嘗現大神力，爲六羣比丘尼說法。

又，師爲十六羅漢之一，與其一千六百阿羅漢眷屬共住於持軸山，護持正法，饒益有情。唐・貫休嘗爲師畫像，其形像爲身坐於枯樹中，舉左手，手指或屈或伸。。蘇東坡爲作讚曰：「以口說法，法不可說。以手云人，手去法滅；生滅之中，自然眞常。是故我法，不離色聲。」

〔參考資料〕《增一阿含經》卷八、卷十一；《處處經》；《法句譬喻經》卷二；《出曜經》卷十九〈馬喻品〉；《佛五百弟子自說本起經》；《阿羅漢具德經》；《十誦律》卷十一；《根本說一切有部毗奈耶》卷三十一。

呪

指眞言密呪。又稱神呪、密呪或呪文。原作祝。即爲息災、增益等目的而誦的密語。呪語自古即行於印度，如《長阿含》卷十三〈阿摩晝經〉及卷十四〈梵動經〉，舉水火呪、鬼呪、利利呪、象呪、支節呪、安宅符呪、火燒鼠囓解呪等呪名。《四分律》卷二十七、《十誦律》卷四十六等亦出治腹內蟲病呪、治宿食不消呪、世俗降伏外道呪、治毒呪、治齒呪等呪名。至大乘經出現後，所載眞言漸多。至密教典籍盛行，密呪更成爲修行過程中不可或缺的內涵。

「呪」爲梵語mantra（漫怛攞）的譯語。但與此類似的梵語詞彙，另有vidyā與dhāranī等詞。梵文《般若波羅蜜多心經》及梵文《入楞伽經》卷八〈陀羅尼品〉中，相當於漢譯「呪」字的梵語即爲「mantra」。但《孔雀呪王經》之經題爲Mahāmayūrī-vidyā-rājñī，即譯vidyā爲呪。《善見律毗婆沙》卷十一則將巴利語之vijjāmayā譯爲呪。而《法華經》卷七〈陀羅尼品〉等書則翻陀羅尼（dhāraṇī）爲呪。就中，「陀羅尼」爲「總持」義。梵語vidyā（巴vijjā）是「明」或「術」之義。「漫怛攞」則可譯爲「眞言」。各詞之語義雖不相同，但古來多相混用。《翻譯名義大集》將陀羅尼譯爲總持呪，vidyā譯爲明呪，漫怛攞譯作密呪，以區別此三者。

又，《法華經文句》卷十（下）〈釋陀羅尼品〉下廣解呪義云（大正34・146c）：

「衆經開遮不同，或專用治病，如那達居士；或專護法，如此文；或專用滅罪，如方等；或通用治病滅罪護經，如請觀音；或大明呪、無上明呪、無等等明呪，則非治病、非滅罪、非護經；若通方者亦應彙；若論別者幸須依經，勿乖教云云。」

呪有善呪、惡呪之別。如爲人呪病或爲防護己身者，即爲善呪；呪詛他人令罹災害者即爲惡呪。佛陀禁止習此等呪術以自活，但允許爲護身而持呪。《四分律》卷三十云（大正22・775a）：「若學呪腹中蟲病，若治宿食不消；若學書、學誦，若學世論爲伏外道故；若學呪除毒，爲自護，不以爲活命，無犯。」可見戒律對持呪一事的態度。

◉附：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章第三節（摘錄）

語言音聲的神祕性，從古以來，就有人信仰的。在印度，或稱爲mantra，或稱爲vidya、vijjā，或稱爲dhāraṇi，說起來淺深不一，而與神祕的語言有關，卻是一致的。在中國，都可以譯爲呪。嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。（中略）

神祕的迷信行爲，佛教出家衆是不許學習的。南傳的《沙門果經》、《梵網經》，都有同樣的敍述。似乎這是禁止邪命自活，如沒有因此而得到經濟的報酬，或者就不妨的。然《梵網經》等稱之爲「無益而徒勞的明呪」，是否定明呪之神效的。（中略）

依說一切有部（Sarvāstivādāḥ）所傳的《多界經》，即使痛苦到極點，可能有死亡的危

險，眞正通達眞諦的聖者，是不會爲了生命，到外教那裡去學習神呪。可見這些「徒勞無益的明呪」，只是愚癡凡夫所有的信仰——迷信。

呪語的引入佛法中，治蛇毒呪該是最早的了。《雜阿含經》說：優波先那（Upasena）爲毒蛇所傷而死，臨死而面色如常，沒有什麼變異。因此，佛爲比丘們說防治毒蛇的咒語。（中略）

《根有律》與《雜阿含經》所說相同。所說的偈頌——伽陀，是諦語、實語。又分爲二：初七頌半，是佛的慈心護念八大龍王，及一切衆生的諦語。慈心，是不受毒害的，所以慈心諦語，能使蛇等不能傷害。次二頌半，是佛、法、僧沒有煩惱毒的諦語，與除滅尸利仇多飯食中毒素的諦語相同，所以伽陀是防治蛇傷的諦語。次說「呪術章句」，《根有律》作「禁呪」，原文可能爲mantra，這才是呪語。《相應部》與《雜阿含經》相當的部分，但說優波先那受蛇傷而死，沒有伽陀，也沒有呪語。《銅鍱律》中，有比丘爲毒蛇所傷，所以佛說「自護呪」（attaparittaṃ）。初說四頌，與《雜阿含經》的前五頌相同，僅四大龍王。次說「佛無量，法無量，僧無量，匍行的蛇蠍等有量」，近於除毒的諦語。自護呪，只是諦語而已。《四分律》說：「自護慈念咒：毗樓勒叉慈（中略）慈念諸龍王，乾闥婆，羅利婆，今我作慈心，除滅諸毒惡，從是得平復。斷毒，滅毒，除毒，南無婆伽婆。」也是慈心的諦語。從這裡可以看出：優波先那爲毒蛇所傷而死，面色如常，編入《相應部》「處相應」（《雜阿含經》同），原是沒有伽陀與呪語的。律師們開始以諦語防治毒蛇；根本說一切有部的律師們，才在防護諦語下，附入世俗治毒蛇的呪語。以後，又附入《雜阿含經》中。

世俗呪術的引入佛法，不外乎受到印度習俗的影響。印度自「阿闥婆吠陀」（Atharva-ṇaveda）以來，稱爲mantra的呪語，非常流行。呪語的神效，被一般傳說爲事實。對於修道，佛法以爲呪術是無益的；也不許僧衆利用呪術來獲取生活（邪命），但呪術的效力，在一般是公認的，所以在部派佛教中，容受呪術的程度，雖淺深不等，而承認呪術的效力，卻是一致的。世俗有以呪術殺生的信仰，現在的各部廣律，也要考慮到呪術殺害生命，所犯罪過的輕重。如《銅鍱律》說：以呪術除鬼害而殺鬼。《五分律》說：「隨心遣諸鬼神殺」。《四分律》說：「咒藥與，令胎墮。」《僧祇律》說：「毗陀羅咒」殺。《十誦律》說：「作毗陀羅殺，半毗陀羅殺，斷命。」毗陀羅是「召鬼呪尸令起」，即起尸呪法。半毗陀羅是「召鬼呪鐵人令起」。斷命是「心念口說讀呪術」的種種法。《根本說一切有部毗奈耶》的「起屍殺」，「起半屍」殺，「呪殺」，與《十誦律》相同，但起半屍的方法不同。總之，各部派都承認呪術有殺害生命的力量。印度在熱帶，毒蛇特別多；每年爲毒蛇所傷害的人，數目很大。一直到現在，還有一批以呪蛇爲職業的。出家人多住於山林，正是毒蛇出沒地區，既承認呪術的力量，那末爲了保護自己，引用世俗防治毒蛇的呪術，也就不覺得離奇了！僧團內，准許學習治蛇毒呪，那其他治病的呪法，當然也是許可了。（中略）

《根本說一切有部尼陀那》，有治痔病的呪。女人總容易信仰這些呪術，所以對比丘尼有禁止學呪的規定。原則的說，凡與自護——自己治病無關的，一切呪都不許學，不許教，但說一切有部的晚期律——《根本說一切有部律》，呪術是相當嚴重的侵入了佛教。鄔陀夷（Kaḷudāyī）化作醫師，呪誦，稱三寶名號，「衆病皆除」。還有偸盜伏藏的呪法：作曼陀羅，釘埸地羅木，繫上五色的絲線，然後爐內燒火，「口誦禁呪」。這雖是犯戒的，被禁止的，但可見有人這麼做。（中略）

誦經，供養天神，求神力的護助，與大乘的誦《金光明經》、《仁王護國般若經》，原則是沒有差別的。《藥事》說：廣嚴城（Vaiśāli）的疫病嚴重，請佛去驅除疫鬼。佛到

了那雉迦（Nādakantha），命阿難陀（Ānanda）到廣嚴城去說呪，驅逐邪鬼。佛到了廣嚴城，爲了憐憫衆生又說呪。根本說一切有部，對於治病，驅鬼，求戰爭的勝利，顯然是常用呪術的。

呪語，語音自身的神祕作用，或因呪力而得到鬼神的護助，或憑呪力來遣使鬼神；呪的神祕力，與鬼神力是相結合的。在佛法中，起初是諦語——眞誠不虛妄的誓言，是佛力、法力、僧力——三寶的威力，修行者的功德力，也能得龍天的護助。諦語與三寶威力相結合，論性質，與呪術是類似的。所以《十誦律》稱說諦語爲「咒願」；《四分律》等稱諦語爲「護呪」。呪——音聲的神祕力，終於經諦語的聯絡，爲部派佛教所容受，甚至成爲佛法的一部分。如陳・眞諦（Paramārtha）傳說：《四分律》所屬的法藏部（Dharmguptāḥ），在三藏以外，別立「呪藏」。

〔參考資料〕《大智度論》卷五十七；《法華文句記》卷十（下）；《法華義疏》卷十二；《般若波羅蜜多心經贊》；《玄應音義》卷二十五；《慧琳音義》卷四十三；《總釋陀羅尼義讚》；《祕藏記》；《修驗十二箇條》。

呪願

即沙門於受食等之際，隨施主之願，以簡單語句所作之祈願詞，略同於我國佛教界在法事圓滿之後所作的迴向頌。又稱祝願。《十誦律》卷三十八云（大正23・272b）：「僧飽滿食已，攝鉢洗手呪願，呪願已，從上座次第却地敷而出。」依《增一阿含經》卷二十九載，呪願可得六德，即施主檀越可得信根成就、戒德成就、聞成就等三法；施物亦得色成就、味成就、香成就等三法。

按，食後作讚唄呪願之法，自古即行於印度婆羅門間，釋尊即沿用此法而爲沙門之制。其後並廣爲引用，凡說法、婚喪等諸事緣，皆可使用。如《五分律》卷十八云（大正22・121c）：「佛言，應作齊限說法，說法竟，應呪願。」

而有關呪願之文句，多半爲一定之語句，稱爲呪願文。《摩訶僧祇律》卷三十四〈明威儀法〉中列舉爲亡人施福、爲生子設福、入新舍設供、爲估客旅行設福、爲娶婦而施及爲出家人布施等各類呪願文。其中，爲亡人施福之呪願文云（大正22・500b）：「一切衆生類，有命皆歸死，隨彼善惡行，自受其果報，行惡入地獄，爲善者生天，若能修行道，漏盡得泥洹。」又，《大宋僧史略》卷中舉赴請之呪願文云（大正54・242a）：「二足常安，四足亦安，一切時中，皆吉祥等。」

此外，《禪苑淸規》卷一〈赴粥飯〉條，亦舉食時所用之呪願文（卍續111・881下）：「粥有十利，饒益行人，果報生天，究竟常樂」、「三德六味，施佛及僧，法界人天，普同供養」、「施者受者，俱獲五常，色力命安，得無礙辯」等。

〔參考資料〕《中阿含經》卷四十一；《雜寶藏經》卷六；《過去現在因果經》卷四；《普曜經》卷七〈商人奉麨品〉；《有部毗奈耶破僧事》卷五、卷八；《四分律行事鈔資持記》卷下（三）；《釋氏要覽》卷上；《禪林象器箋》〈諷唱門〉。

呼圖克圖（Khutuktu）

藏傳佛教僧官之一。又作胡圖克圖、胡土克圖、庫圖克圖。Khutuktu爲蒙古語，意爲明心見性，生死自主。亦即能知前生後世，不墮輪迴，生死自如，死後還轉之意。其藏語爲Sprul-Sku（珠孤），意爲轉化之身，亦有聖者之意，俗稱「活佛」。

呼圖克圖與「呼畢勒罕」一詞之意義，似同實異。呼圖克圖係受政府册封的一種行政上之職銜。而「呼畢勒罕」則爲轉生而仍不昧本性的修行者。凡是呼圖克圖，必爲「呼畢勒罕」；然爲「呼畢勒罕」的行者，則未必盡受册封爲呼圖克圖。

根據淸朝理藩院的檔册，乾隆至道光年間，共計有呼圖克圖一四六位。其中達賴、班禪

、哲布尊丹巴、章嘉四位稱爲蒙藏佛教的四聖。達賴統領全局；班禪輔佐達賴而領後藏；哲布尊丹巴領漠北蒙古；章嘉領漠南蒙古。又，漠南蒙古以章嘉爲首，實際上有八大呼圖克圖，是清廷册封的八位高僧。彼等各有領域及駐錫的寺院，平時常駐於北京，每年前往領域視察一次。

〔參考資料〕 聖嚴《世界佛教通史》；金山正好《東亞佛教史》。

命根（梵jīvitendriya，藏srog-gi dbaṅ-po）

指生命、生命之持續力，或衆生與生俱來的生命機能或原理。十四心不相應行法之一。依《俱舍論》所述，命根即是「壽」。此命根能使有情於一期之間之煖（體溫）、識持續不斷。說一切有部認爲命根是實有的。《俱舍論》卷五云（大正29·26a）：

「命根者何？頌曰：命根體即壽，能持煖及識。論曰：命體即壽。故對法言，云何命根？謂三界壽。此復未了，何法名壽？謂有別法能持煖識說名爲壽。故世尊言：壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。故有別法，能持煖識，相續住因說名爲壽。若爾，此壽何法能持？即煖及識還持此壽。」

◉附：演培《成唯識論講記》卷一（摘錄）

《成唯識論》卷一：「復如何知異色心等有實命根？契經說故。如契經說：壽煖識三，應知命根，說名爲壽。此經不說異色心等，有實壽體；爲證不成。又先已成色不離識；應此離識，無別命根。又若命根，異識實有；應如受等，非實命根。若爾，如何經說三法？義別說三，如四正斷。住無心位，壽煖應無？豈不輕說識不離身。既爾，如何名無心位？彼滅轉識，非阿賴耶。有此識因，後當廣說。此識足爲界趣生體，是徧恆續異熟果故，無勞別執有實命根。然依親生此識種子，由業所引功能差別，住時決定，假立命根。」

《講記》云：命根爲不相應行之一。「命根是壽命之義，涉及我人一生生存相續的原理」。此命根雖爲大小乘所共說，但假實的看法有著很大不同。小乘實有論者，根據謂有別法能持煖識這話，主張命根是有實自體的。大乘唯識者，不承認命根有實自體，如《集論》說：「何等命根？謂於衆同分先業所感住時決定，假立壽命」。

因此論主問道：「復如何知異色心等有實命根？」我們認爲命根是依色心而假立的，並沒有它的實在自體可得，你們既認爲是實有的，應說出離開色心而立的理由。

實有論者答說：我們說有實在命根，並不是我們妄自臆說，而是依於如來「契經」所「說」而來。「如契經說壽煖識三，應知命根說名爲壽」。他們別執壽爲命根，死此生彼以爲實有，如世人以壽盡爲死。《俱舍論頌講記》說：「什麼是命根？其體就是壽，或說壽是命根的異名。」《入論》說：「是名命根，亦名爲壽。」《品類足論》說：「云何命根？謂三界壽。」《發智論》說：「命謂欲界繫壽，色界繫壽，無色界繫壽。」此中所說的壽究竟又是指的什麼？謂有另外的一種實在法，能持煖識說名爲壽。《俱舍》引經中世尊說：「壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。」《雜含》有同樣的頌說：「壽煖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。」三者的關係應是這樣的：「壽能持煖及識，煖能持識及壽，識能持壽及煖，三者本是相互依持的，但今就壽的作用顯示其體，所以特說能持煖及識。」根據教證，所以他們堅認命根有實自體。

論主破斥他說：經中說有壽煖識這話，我並不否認，因這確是佛曾說過的，但是你要知道，佛於「此經」之中，並「不」曾「說異色心等有實」在的「壽體」，所以你以經中所說，「爲證」命根實有，是「不」能「成」立的。

「又先已成色不離識」，是說前所論及的道理，已明白的表示，色法是不離於識的，離

了識就沒有實在的色法。而此壽煖識的三者中，煖是屬於色法所攝，當如前面所論說的色法，是應不離於識而有的。命根既是壽煖識三所攝，其中一分，不用說，是屬色法，「應此」一分色法，「離識無別」實在「命根」，你們說命根實有，自然是不合理的。論中「色不離識」這話，通於總別而言。總說是取一切色法，就是所有色法皆不離識；別說是專取煖這色法，顯示煖這色法亦不離識。一切色法既然皆不離識，爲什麼你們定要妄執命根離識別有自體？

我再告訴你們：「又若命根異識實有」的話，那你所說的命根，就不是實在命根，因你們承認離開心識實有，是就「應如受等非實命根」。受想等諸心所，是與心相應的，固然容許說爲不同，但是它們念念生滅，其體並非是實有的，心所離心既然不是實有，命根離心自亦不是實在。如用論理的方式表達可作這樣說：命根絕對不是實在的命根，因是離識而沒有，喻如受想等的心所。

實有論者問道：離識之外既然無別命根，「若爾」——假定是這樣的話，只應說一個識就可以了，「如何經說」壽煖識的「三法」？論主回答他說：經說壽煖識三，是約「義」的差「別」而「說三」法的。如阿賴耶識的相分這色法，是身根之所觸的，所以說名爲煖；阿賴耶識的內在種子，所以說名爲壽；阿賴耶識的現行活動，所以說名爲識。三法的意義差別，所以別說爲三種，並不是說別有體性，如把它當著別有體性看，那就大錯特錯！至於三法間的關係：身上捨去煖法，壽識二法是不必捨的，如生無色界的有情，由於沒有色身，煖法雖然是捨，但壽識仍然存在，如這二者亦不存在，還有什麼無色界的有情？可是壽識二者如都已捨，煖法必然跟著捨去，而結束其生命。

「如四正斷」者，這是舉喻。四正斷，亦名四正勤，就是未生惡令不生，已生惡令斷，未生善令生，已生善令增長。以生善斷惡的意義不同，所以分爲四種，雖然分爲四種，而實是一精進，亦即於一法上分爲四種。如四正斷，約義說四，其體實是精進；命等雖三，約義差別，其體實是一識。

實有論者又說：若壽煖的體就是識的話，「住」於「無心位」中的有情，由於厭心而入於無心的，識心已經暫時捨了，「壽煖」二者也「應」該是「無」有的，因爲你們說離識無壽煖的！論主回答這說：經中佛曾說過識不離身的這話，所以說「豈不經說識不離身」？是知壽煖識三，有它們不離義。無心位完全無心，這是你們說的，我們可不承認，在我唯識立場說，說無心定皆無有識，是不許可的。

實有論者又說：「既爾！」既然經說識不離身，「如何」又「名」它爲「無心位」？無心位，顧名思義，是無心的，如仍有心，怎可叫做無心位？論主解答這說：無心位中所謂無心，是約「彼」無心位，「滅」除六轉識或七「轉識」說的，並「非阿賴耶」識亦滅，因爲阿賴耶識是常相續的，賴耶既常相續，由它執持壽煖，壽煖是有怎麼不可？我們不同你們說無心位中無心。

實有論者又問：怎麼知道無心位中有此阿賴耶識？論主回答這說：「有此」阿賴耶「識」的原「因」，到「後」談到二無心定及下第三卷論文引滅定有心的地方，「當」再「廣」爲詳「說」，這裡暫且不談。

唯識顯正義說：你們應知「此」阿賴耶「識足爲」三「界」五「趣」四「生」受果之「體」，是爲賴耶的特色。賴耶「是」能「徧」於三界的一切位中，是「恆」相「續」而沒有一刻間斷的，是引業所引的眞「異熟果」。餘法雖亦有屬於界趣生的，但不是眞異熟，不夠資格爲受果體。如眞異熟，是簡別第七識，恆相續，是簡別第六識，徧三界，是簡別色法及前五識。如色只徧欲色二界，無色界是沒有色的，前五識只活動於五趣雜居地及離生喜樂地，上七地是沒有五識活動的。因此，以阿賴耶識去受未來的異熟果報就可，「無勞別執有」一個「實」在「命根」，擔任死此生彼的任

務！「然」而負此任務的，當是「依」於「親生此識種子」，能連持「由」往昔的「業」力「所引」同分色心不斷「功能差別，住時決定，假立命根」。由於功能有著衆多的差別，所以世間有窮通得失的不同；由於住世的時間有所決定，所以世間生命有壽夭的差別。人類生命的壽夭窮通，雖是往昔自業之所引的，但是悉由第八識的種子之所連持的，所以能令色心不斷，生存世間一個時期。假定第八種子有所散壞，那就絕對沒有生滅滅生之理，所以特即以此連持不斷功能，假名立爲命根。《瑜伽論》說：「云何命根？謂由先業於彼彼處所生自體，所有住時限量勢分，說名爲壽，生氣命根。」

〔參考資料〕《品類足論》卷一；《發智論》卷十四；《大毗婆沙論》卷一二六；《俱舍論光記》卷五。

和尚（梵upadhyāya、upādhyāya，巴upajjhāya，藏mkhyen-po）

原指懿德高僧，後世用於作爲弟子對師父的尊稱，世俗則用以通指出家的男衆。又作和社、烏社、和上、殟社、鶻社。

按梵語upadhyāya，音譯作烏波陀耶、優婆陀訶、郁波第耶夜，意譯爲親教師、近誦、依學、依生。乃戒壇三師之一。亦即傳授戒法時，除教授、羯磨阿闍梨（軌範師）二師以外之「親教師」。此語傳至西域，龜茲語稱之爲pwajjhaw，其音譯近似和尙，遂訛音爲和尙。《南海寄歸傳》卷三云（大正54・222a）：「西方汎喚博士皆名烏社，斯非典語。若依梵本經律之文，咸云鄔波馱耶，譯爲親教師；北方諸國皆喚和社，致令傳譯習彼訛音。」《慧苑音義》卷中亦云（大正54・441b）：「彼土流俗謂和上殟社。于闐、疏勒乃云鶻社，今此方訛音謂之和上。」

〔參考資料〕《大智度論》卷十三；《翻譯名義集》卷一；《彌沙塞羯磨本》；《四分律》卷三十九；《菩提資糧論》卷五；《玄應音義》卷八。

和南（梵、巴vandana，藏phyag-ḥtshal-ba）

敬禮之義，原意爲「度我」。又作槃那寐、槃談、槃譚、煩淡、婆南、畔彈那、畔睇、伴題等。意譯「我禮」或「稽首」。《往生禮讚》云（大正47・440c）：「奉持佛教，和南一切賢聖。」《四分律行事鈔》卷下三云（大正40・133b）：「四分至上座前，脫革屣，偏袒右肩，合掌，手執兩足，云我和南而作禮也。」註「和南」語云：「義云度我。」《南海寄歸傳》卷三（大正54・222b）：「上言制底畔睇者，或云制底畔彈那。（中略）畔睇者，敬禮也。」《釋門歸敬儀》卷下云（大正45・862c）：「言和南者，謂度我也，今流溺生死河，念依拯濟而得出也。」《翻譯名義集》卷四亦云（大正54・1124c）：「槃那寐名出聲論，或名槃談，訛云和南，皆翻我禮，或云那謨悉羯羅，此云禮拜。」

〔參考資料〕《有部毗奈耶雜事》卷十五；《善見律毗婆沙》卷十五；《法苑珠林》卷二十；《大乘法苑義林章》卷四（本）。

和讚

日本的佛教讚歌。即以日文讚歎佛菩薩之功德、祖師先德之行化、法門之廣大的讚歌。此類讚歌係受古代藥師寺佛足石歌、伊呂波歌之影響，且根據漢語讚及聲明（梵唄）中之「日語讚歎」（法華讚歎、百石讚歎、舍利讚歎）所作成。此種和讚多爲七五調，四句以上成一章，附上曲調而賦詠，民間一般多以鈴或鉦等和之。

平安中期相傳爲良源所作的《註本覺讚》，爲最古的和讚作品。其後，有千觀之《極樂國彌陀和讚》、源信之《極樂六時讚》等以淨土教爲中心之作。鎌倉時期，親鸞之《三帖和讚》、時宗一遍之《別願讚》爲代表性和讚，流傳甚廣。此外，中世成立的和讚，有眞言宗的《弘法大師和讚》、《四座講和讚》、聖德宗的《太子和讚》等。此等和讚之中，源信、千觀、親鸞等人所作，富於雅趣，頗有文學價

値。另外，在家信徒所唱之和讚爲數甚多，有《孝行和讚》、《鬼子母神和讚》等數百種。

〔參考資料〕《日本往生極樂記》；《菩提心集》；《園城寺傳記》卷六；《日本歌謠史》。

和好教

越南的新興宗教。西元1939年五月，黃富數（一作黃富楚，1919～1947）所創。該教以教祖的出生地安然省的和好村爲教派名稱，係無寺院、無僧侶、屬淨土教系的在家教團。該教含呪術色彩，常以水、符紙、樹葉爲信徒治病、祈禱，以湄公河三角洲爲其根據地，參加者主要爲農民。二次大戰期間曾進行武裝抗日活動。爾後，又吸收抗法的寶山奇香派（屬臨濟系統）以擴張勢力，並反對法國的殖民主義。1954年之後也曾反抗吳廷琰政府。在現代社會主義政權下，該教的宗教色彩已甚爲淡薄。

和辻哲郎（1889～1967）

日本哲學學者。兵庫縣人，畢業於東京大學哲學科。歷任東京帝大、京都帝大等校教職，並爲日本倫理學會首屆會長及文化財專門審議委員。嘗留學德國，以《原始佛教の實踐哲學》一書獲文學博士學位。該文刊出後，激起學界一場純學術性的論戰，爭議點在於十二緣起說的解釋，木村泰賢與赤沼智善係取傳統的立場，將緣起解釋爲時間的因果關係；和辻氏與宇井伯壽則基於釋尊的根本立場，及中論之說，將緣起解爲非時間的論理關係，此說較新穎，附隨者頗多。

氏於大正（1912～1925）初年專門研究尼采與祁克果，爲日本實存哲學的開拓者之一。另著有《古寺巡禮》、《風土》、《日本古代文化》、《日本精神史研究》、《鎖國》、《倫理學》、《日本倫理思想史》等書。此中，以《古寺巡禮》、《風土》二書最爲有名；《古寺巡禮》爲瞭解奈良飛鳥時代古寺佛像之美的資料，《風土》一書敍述東亞、南亞、西亞、歐洲各地方的風土特性、文化傳統特質及其宗教等。

呾叉始羅（梵Takṣaśilā、Takṣasilā，巴Takkasilā）

西北印度的古代都市。希臘語謂之爲Taxila。漢譯又有德叉始羅、竺刹尸羅、石室國等名。其範圍橫跨印度旁遮普省與西北邊境地區。自古以學問、技藝發達而聞名。西元前326年，遭亞歷山大帝入侵，其富裕景況因此爲西方所知。又相傳阿育王爲太子時，曾任此地總督，故佛教在當時可能已經傳入。西元前二世紀，大夏的希臘人入侵，建設新都市。復受塞（Saka）族、帕西亞（Parthia）族、貴霜族所支配。在此等外族統治時代，佛教文化興盛，市內外皆有頗多佛教設施，與西鄰的犍馱羅同屬佛教美術盛行地區。

西元230年左右，因伊朗的薩珊王朝佔領此地一帶，致使佛教文化一時中斷，至四世紀末，始由貴霜族再興。五世紀中葉，本市及附近的佛教伽藍又遭嚈噠族所破壞，自此未再恢復舊觀。

此地有三個年代不同的都市遺蹟，其時代約在西元前五世紀至西元五世紀之一千年間。這些遺蹟所在目前都是村落。

(1)位於比爾（Bhiṛ）山丘的遺蹟。由四個時代層（西元前五至二世紀）構成，係屬自然形成的都市。

(2)位於西爾卡普（Sirkap）的遺蹟。由七個時代層（西元前三世紀至西元一世紀）構成。外有高峻、堅固的城牆圍繞，內有王宮、佛塔等建築。市民所使用的器具兼攝希臘及印度二種風格。係仿自希臘城市，具有高度生活文化的計劃性都市。

(3)位於西爾蘇夫（Sirsukh）的遺蹟。爲有半圓形稜堡之城牆所圍繞的大城市。在構造上，與貴霜族建於中亞的城市類似。然僅有部份被發掘。

附近除了有絳迭爾（Jandiāl）的祆教寺

院遺蹟之外，亦有法王塔（Dharmarājika）、卡拉旺（Kālawān）、基利（Giri）、摩拉摩（Mohrā Morādu）、閻利昂（Jauliān）等佛教伽藍遺蹟。

依《大唐西域記》卷三所載，呾叉始羅是北印度古國。該書云（大正51·884b）：

「呾叉始羅國，周二千餘里，國大都城周十餘里。酋豪力競，王族絕嗣，往者役屬迦畢試國，近又附庸迦濕彌羅國。地稱沃壤，稼穡殷盛，泉流多，花菓茂。氣序和暢，風俗輕勇，崇敬三寶。伽藍雖多，荒蕪已甚，僧徒寡少，並學大乘。」

此地自古即以北印度之高等知識傳播地而聞名。在巴利語《本生》及《眞諦燈論》等書中，曾記述梵授（Brahmadatta）王子等人來此研學。相傳文法家波你尼（Pāṇini）及大醫耆婆亦曾於此地受業。此外，《大唐西域記》卷三云，大城西北七十餘里存有醫羅鉢呾羅（Elāpatra）龍王池，池之東南三十餘里有無憂王所建之窣堵波。城北十二、三里處有月光王捨頭之勝地及經部拘摩羅邏多（Kumāralāta）撰諸論之僧伽藍。城外南山也有無憂王子拘那羅（Kunāla）抉目之故地等歷史名勝。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十三；《大莊嚴論經》卷八、卷十五；《捺女祇域因緣經》；《蓱沙王五願經》；《賢愚經》卷二〈降六師品〉；《大悲經》卷二〈持正法品〉。

垂示

古代禪宗叢林用語。謂垂說示衆。又稱示衆或垂語。謂禪林中，師家爲門弟大衆等開示宗要。《臨濟慧照禪師語錄》云（大正47·503c）：「第二代德山垂示云：道得也三十棒，道不得也三十棒。」《筠州洞山悟本禪師語錄》云（大正47·510c）：「垂語曰：直道本來無一物，猶未消得他鉢袋子。」

禪師在開示時，先以簡明語句標示所說要諦，也稱垂示。如《碧巖集》、《從容錄》等均先垂示，次揭本則，然後評唱。先垂示，接受學人之請問，然後決其疑網。也稱索語、索話，或釣語、釣話，《敕修百丈清規》卷七〈節臘章〉四節秉拂條云（大正48·1154a）：「秉拂人索語問答了提綱。」《禪林寶訓》卷三云（大正48·1033b）：「萬菴曰：古人上堂先提大法綱要審問大衆，學者出來請益，遂形問答。今人杜撰四句落韻詩，喚作釣話。一人突出衆前，高吟古詩一聯，喚作罵陣。俗惡俗惡，可悲可痛。」

〔參考資料〕《馬祖道一禪師廣錄》；《禪林寶訓音義》；《禪林象器箋》〈垂說門〉。

夜叉（梵yakṣa，巴yakkha，藏gnod-sbyin）

八部衆之一。又作藥叉、悅叉、閱叉、野叉。意譯捷疾、輕捷、勇健、能噉、傷者、苦活、祠祭、貴人、祠祭鬼或威德。即止住地上或空中，以威勢惱害人類或守護正法之鬼類。據《長阿含經》卷十二〈大會經〉、《大毗婆沙論》卷一三三及《順正理論》卷三十一等書所載，夜叉爲北方毗沙門天之眷屬，守護忉利天等諸天，同受諸天種種富樂，並具威勢。

有關夜叉之種類，《大智度論》卷十二謂有地行、虛空及宮殿飛行等三種。地行夜叉，常得種種歡樂、音樂、飲食等；虛空夜叉，具有大力，所至如風；宮殿夜叉，有種種娛樂及便身之物。《注維摩詰經》卷一則舉羅什之說，謂夜叉有地行夜叉、虛空夜叉、天夜叉等三種。其中，地夜叉昔在因地但行財施，故不能飛行，而天夜叉則以布施車馬之因，故能飛行。

夜叉有惱害人之夜叉及守護正法之夜叉二種。有關惱害人之夜叉，《大吉義神呪經》卷三云（大正21·575b）：

「諸夜叉、羅剎鬼等作種種形，師子、象、虎、鹿、馬、牛、驢、駝、羊等形，或作大頭其身瘦小，或青赤形，或時腹赤，一頭兩面，或有三面，或時四面，麁毛堅髮，如師子毛，或復二頭，或復剪頭，或時一目鋸齒長出，麁脣下垂，或復㾭鼻，或復耽耳，或復促項，以

此異形，爲世作畏。或持矛戟並三岐戈，或時捉劍，或捉鐵椎，或捉刀杖，揚聲大叫，甚可怖懼（中略），能令見者生大驚懼，普皆怖畏，又復能使見者，錯亂迷醉失守，猖狂放逸，飲人精氣。」

至於守護正法之夜叉，《藥師如來本願經》揭舉宮毗羅、跋折羅等十二神將，誓願衛護《藥師經》之受持者；《陀羅尼集經》卷三舉達哩底囉瑟吒等十六大藥叉將（即十六善神），誓願擁護念般若波羅蜜之名者。此外，胎藏界外金剛部院南方有夜叉持明衆，《祕藏記》謂此夜叉赤肉色，右手持利劍，左手握拳，爲毗盧勒叉（即增長天）之眷屬。

◉附：〈八大藥叉〉（摘譯自《密教大辭典》等）

㈠**指常住雪山，擁護行者的八大將**：依《出生無邊門經》載，八大藥叉爲：⑴戍囉（Cūra），⑵涅哩荼（Dṛiḍha），⑶鉢囉部（Prabhu），⑷那羅延末羅（Nārayana-bala），⑸左哩怛囉末底（Caritra-mati），⑹訥達沙（Durdharṣa），⑺迦拏囉（Kaḍara），⑻蘇摩呼（Subahu）。又，此經有諸多異譯，其中或將第二稱爲照明十方，第三稱爲多所饒益神，第四稱爲龍王大力，第五稱爲實行或法用，第六稱爲曲齒或長牙鋒出。

㈡**毗沙門天的眷屬**：又稱八大藥叉將、夜叉八大將、八大天王、毗沙門八兄弟或八大夜叉，爲八部衆之第三類。即⑴摩尼跋陀羅（Maṇibhadra），⑵布嚕那跋陀羅（Pūrṇabhadra），⑶半只迦（Pāñcika，舊譯爲散脂），⑷娑多祁哩（Sātāgiri），⑸醯摩縛多（Hemavata），居雪山。⑹毗灑迦（Viṣaka），⑺阿吒縛迦（Āṭavaka）即太元明王，亦稱曠野神、曠野夜叉。⑻半遮羅（Pācāla）即敎令使。

〔參考資料〕《大方等大集經》卷五十、卷五十六；《金光明最勝王經》卷六；《立世阿毗曇論》卷一、卷四；《玄應音義》卷十八、卷二十一；《慧琳音義》卷二十七。

夜摩天（梵、巴Yāma、Suyāma，藏Ḥthab-bral）

六欲天之一。音譯又作焰摩、炎摩、蘇夜摩、須焰摩、須炎摩、須燄、須炎，或作炎、燄、鹽、艷、豔；意譯爲善時分、善時、善分、時分、妙善、唱樂，或稱爲離諍天。據《立世阿毗曇論》卷六及《慧苑音義》卷上所述，此天界光明赫奕，無晝夜之別。居於其中之天人分分度時受不可思議之歡樂。

此天是空居天之一，距閻浮提十六萬由旬，距忉利天八萬由旬；縱廣有八萬由旬。又據《正法念處經》卷三十六所述，此天住於虛空，如虛空中所有雲聚，爲風所持。有「勢力地」、「林光明地」等三十二地。此三十二地，高五千由旬。其天王名曰牟修樓陀，身量五由旬。又此天界有高一萬由旬的四大山及種種異山，亦有無數天華以爲莊嚴，有種種河池，百千園林周匝圍繞。河池有勝妙蓮華，園林有天女喜笑歌舞，成就其他無量功德。天衆受種種快樂，其勝妙非忉利天所能及。壽二千歲，其一晝夜相當於人間二百歲。身長二由旬，衣長四由旬，廣二由旬，重三銖。有婚姻之事，男娶女嫁，男女相近或纔相抱，即形成性行爲。兒從男女膝上化生。其初生者如閻浮提三、四歲之童（一說七歲），生已身形速成滿，常食淨摶食。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十八、卷二十、卷二十一；《正法念處經》卷三十七～卷六十三；舊譯《華嚴經》卷十；《大毗婆沙論》卷一三四、卷一三六；《三法度論》卷下；《雜阿毗曇心論》卷二；《大智度論》卷九、卷五十四；《立世阿毗曇論》卷七；《瑜伽師地論》卷四、卷五；《俱舍論》卷十一；《順正理論》卷三十一。

夜柔吠陀（梵、巴Yajur-veda）

印度古代婆羅門教聖典「四吠陀」之一。又作冶受吠陀、耶樹薛陀、耶受毗陀、耶訓毗陀、夜殊韗陀。夜柔者，字基爲yaj，即祭祀之意。本書所集皆祭祀供犧時所用之詞，編纂於梨俱吠陀（Ṛg-veda）之後。所傳有二種：

⑴**黑夜柔吠陀**（Kṛṣṇa-yajur-veda）：「黑」者，謂其文紊雜無序，呪文與解說不分，即糅合吠陀本文（讚歌、祭祀、呪詞等）及梵書（吠陀之註書）而成，共計四卷（或說五卷、七卷、八卷）。

⑵**白夜柔吠陀**（Sukla-yajur-veda）：「白」者，謂其書不雜，即指該部吠陀呪文與解說分開，乃將黑夜柔雜糅之本文與《梵書》分離，各別整理而成。

夜船閑話

書名。一卷。日本・白隱慧鶴（1685～1768）著。寶曆七年（1757）刊行。收在《白隱和尚全集》中。全書爲白隱對治禪病的經驗談。

白隱壯年時，因坐禪參究用功過甚，導致心火逆上，精神倦怠，兩腋常汗，雙目流淚不止。雖曾遍訪名醫，而百藥無功。時，偶聞人言，京都白河村山中有名爲白幽仙人者，年逾二百歲。白隱遂訪仙人以詢問治病之道。當時該仙人教白隱坐禪時收心於丹田、足心。白隱依之修習而果收身心輕安之效。本書即敍述其治病方法，亦即中醫所謂五行（金木水火土）九竅（人體中的九穴）之說。

又，白隱在書中自序曾云，修此祕法如能將心氣充足於氣海丹田之間，則昔之五積六聚，氣虛勞役等諸症，皆可平癒。故本書在日本民間頗爲流行。

奇光如來

《阿含經》所載的現在佛名。又作光明王如來。《增一阿含經》卷二十九〈六重品〉云（大正2・709c）：

「是時目連禮世尊足，即於如來前沒不現。往詣東方七恆河沙佛土，有佛名奇光如來至眞等正覺，出現彼土。是時目連以凡常之服往詣彼土，在鉢盂緣上行。又彼土人民形體極大，是時諸比丘見目連已，自相謂言：汝等視此蟲，正似沙門。是時諸比丘復持示彼佛：唯然世尊，今有一蟲，正似沙門。爾時奇光如來告諸比丘曰：西方去此七恆河沙土，彼世界名忍，有佛名釋迦文如來至眞等正覺，出現於世，是彼弟子神足第一。爾時彼佛告目連曰：此諸比丘起輕慢意，現汝神足，使大衆見之。目連對曰：如是世尊。是時目連聞佛教已，以鉢盂絡盛彼五百比丘，至梵天上。是時目連以左脚登須彌山，以右脚著梵天上。」

在小乘經中，雖然說有過去、未來諸佛，但並不承認現在世除釋迦佛之外，另有其他佛。故《增一阿含經》所說之奇光如來，乃小乘經典中唯一提及的他方現在佛。針對於此，近代學者有種種解釋，一說奇光如來出現於東方，是過去尸棄佛之示現；或說尸棄佛與梵天之間有緊密的關係，故大乘之現在多佛出現說與梵天思想亦有所關連云云。

上述《增一阿含經》之所說，爲巴利《增支部》所缺。而《大寶積經》卷十〈密迹金剛力士會〉雖曾列舉同一說法，但是所說的如來出現於西方，且文中並未述及梵天之事。因此，若僅依《增一阿含經》所述來推斷奇光如來與過去尸棄佛的關係，其正確性仍有待商榷。

奉先寺

朝鮮三十一本山之一。位於京畿道楊州郡，山號注葉山。係高麗・光宗二十年（969，一說十一年）法印坦文所創建。初名雲岳寺。朝鮮世祖十三年（1468）九月，世祖崩，十一月葬於本山，其陵墓稱爲光陵。翌年（睿宗元年）六月，貞熹王后尹氏之命，於鄭顯祖等陵室之南建佛殿、僧寮。九月，爲世祖舉行法會，又建影殿於寺東，號崇恩殿，又鑄梵鐘，賜「奉先寺」額。燕山君元年（1495），仁粹太后崇信佛教，於本寺及津寬、正因兩寺爲成宗修水陸施餓鬼會。然而，仁粹太后歿後，王即斷然實行排佛政策，罷黜禪教兩宗僧試，並廢止興天、興德兩寺。但因本寺與奉恩寺共爲奉侍陵墓之寺刹，因此存置不廢。及至明宗時代，文定王后歸依虛應普雨，又大力尊崇佛

法。且於明宗五年（1550），以此寺爲教宗本寺，奉恩寺爲禪宗本寺。翌年，再興兩宗僧科，命守眞任「判教宗事都大師」，住持本寺。普雨任「判禪宗事都大禪師」，住持奉恩寺。七年四月，在本寺與奉恩寺舉行僧試，故本寺在當時爲教宗僧科試所首刹，甚爲繁榮。但至王后歿後，普雨失勢。本寺乃漸次衰微。

宣祖二十六年（1592）壬辰之役，本寺遭罹兵火。翌年，朗慧重建。仁祖十四年（1636），復遭淸太宗兵火焚毀。翌年，戒敏重興。其後，英祖二十五年（1749）、憲宗十四年（1848）由誠庵敬義與月城永喆等人先後重加修繕。今存大雄殿、御室閣、爐殿、山神閣、雲霞堂、影堂、鐘樓閣，並統轄興國寺、佛巖寺、檜巖寺等二十六寺。

〔參考資料〕《朝鮮佛教通史》卷上；《朝鮮金石總覽》卷下；《李朝佛教》；《朝鮮禪教史》。

奉法要

一卷。東晉·郗超撰。收在《大正藏》第五十二册《弘明集》卷十三。係自實踐倫理層面說明佛教信仰要義之文章。內容先就三自歸（即三皈戒）、五戒、十善等實踐德目，加以詳述；次明三界、五道、五陰、五蓋、六情、四非常、六度、四空等法相。最後說明因果報應之事。

作者郗超（336～377），字景興，別字嘉賓。祖父郗鑒是東晉的建國元勳。氏在少年之時，即善權謀術數，才氣出衆。後在桓溫幕下任職，及桓溫爲大司馬，氏則任參軍之職。寧康元年（373），桓溫逝世，秉權者爲謝安，郗超亦失去其參政地位。本文即其在經歷人生之權謀術數，並體驗因果報應、無常人生之後的著作。

全書所引用的佛典，有支謙譯的《太子瑞應本起經》、《維摩詰經》、《齋經》，康僧會譯的《六度集經》等多種經典。

〔參考資料〕鎌田茂雄《中國佛教通史》第二卷。

奉恩寺

位於韓國漢城市。大韓佛教曹溪宗第一教區。關於其創建，諸說紛紜。一說爲高句麗僧阿度所創，一說緣會於新羅．元聖王十年（794）所開基，或說高麗僧法鏡所肇建。未有定論。

李氏朝鮮仁粹太后崇信佛教，於燕山君元年（1495）再興（一說創建）此寺於廣州宣陵東麓，大營堂舍。太后歿後，燕山君大力排佛，停止高麗光宗以來所施行的禪教兩宗僧試，並令僧徒還俗。中宗三十三年（1538），成均館儒生更奏請廢除本寺與奉先寺，然以二寺爲奉侍陵墓的寺刹，故免於難。

明宗時代，文定王后篤信佛法，歸依虛應普雨，並於明宗五年（1550）以此寺爲禪宗本寺、奉先寺爲教宗本寺。翌年，恢復兩宗僧試，制定度僧給牒制，並以普雨爲「判禪宗事都大禪師」，住持此寺（另請守眞爲「判教宗事都大師」，住持奉先寺）。自此奉恩寺成爲禪宗僧科試所，位居首刹地位，寺門繁盛。其後，曹溪碧雲、淸虛休靜等相繼來住。

明宗十七年移建今址。後於宣祖二十六年（1592）及仁祖十四年（1636）兩度遭兵火之禍而毀壞，然屢有修建。西元1941年，泰旭再建。又，本寺原藏有泗溟大師惟政的烏銅香爐，現存於東國大博物館內。此外，寺境除有殿宇外，另有佛教博物館、圖書館等教化機構。

〔參考資料〕《朝鮮寺刹史料》卷上；《朝鮮佛教通史》；《李朝佛教》；《朝鮮禪教史》；《朝鮮寺刹三十一本山寫眞帖》。

奉國寺

遼代所建的古刹。位於遼寧省義縣城內。俗稱七佛寺或大佛寺。根據寺內元·大德七年（1303）的碑文所載，本寺初名咸熙寺，後改爲奉國寺。係開泰九年（1020）處士焦希贇所開創。然據《寰宇訪碑錄》中記載：「奉國寺石幢記，正書開泰二年在奉天義州。」可知此寺在開泰九年以前即已存在。

關於本寺的沿革，金・明昌三年（1192）的碑銘記載，遼・乾統七年（1107）清慧大師捷公在佛殿前面東西對立的兩廡鑿洞，內置百二十尊聖賢像，其彩色塗金，觀者無不驚歎。其後經三十餘年，金・天眷三年（1140），沙門義擢諮衆捐資，完成先前未成的四十二尊。又，據元碑之記載，至元二十七年（1290）因地震而受損，後得普顏可里美思公主與駙馬寧昌郡王的資助，於大德七年（1303）重修寺宇。此後，從明・成化二十三年（1487）開始，曾經十數次修建。

至於全寺的規模，據元・至正十五年（1355）〈大奉國寺莊田之記碑〉的碑陰所載：「義州大奉國寺，七佛殿九間，後法堂九間，正觀音閣，東三乘閣，西彌陀閣，四賢聖洞壹佰二十間，（中略）伽藍一座，（中略）萬佛堂一處。」由此可知北魏石窟的萬佛堂也附屬該寺。其中的七佛殿，在上述的明昌碑及大德碑上，稱爲寶殿或佛殿。此即現在的大雄寶殿。其建築乃遼代建築樣式之代表。面闊九間，進深五間。東西長四十八餘公尺，南北寬二十六餘公尺，高二十一公尺。爲我國現存最大的遼代單層木造建築。殿內有迦葉、拘留孫、尸棄、毗舍浮、拘那含牟尼及釋迦牟尼等七尊大佛及其脇侍。此外，除大雄寶殿外，其餘皆是清朝時代的建築。其配置結構已非草創時期的樣式。

〔參考資料〕 關野貞《支那の建築と藝術》；村田治郎《滿洲の史蹟》；竹島卓一《遼金時代の建築と其佛像》。

奈塘寺（藏sNar thaṅ dgon pa）

位於西藏中部。係西元1153年所創建，爲西藏佛教教義的研習中心之一。西藏佛教史家布頓嘗居此校刻西藏大藏經。該版木迄今仍貯藏於此寺，爲世界上罕見的、且甚完備的西藏大藏經版木。全寺寺僧分爲顯密二院，名爲勒謝林（Leg-Shad-Ling）及雀噶卜（Cho-Ga Bug）。住持堪布由札什倫布寺派任。

奈良大佛

指日本奈良東大寺金堂（大殿）之毗盧遮那大佛像。又稱東大寺大佛。日本・天平十五年（743），聖武天皇發願建立盧舍那佛，天平十七年起鑄。天平勝寶元年（749）完成，四年舉行開眼供養儀式。鑄造工程由國中連公麻呂負責，其下有五十餘萬役夫參與工事。同時，獲得三十七萬人的捐贈。其後，數度遭兵亂波及而燬損，經過修繕後，大部分皆維持舊觀。佛像高十四點八五公尺，爲日本國寶。其中，蓮華座係根據《華嚴》經意刻成，而呈蓮華藏世界圖。

〔參考資料〕 《續日本紀》卷十五～卷十九；《東大寺要錄》卷三；《東大寺大佛開眼供養記》；《日本建築史》。

奈良佛教

日本佛教史用語。如依嚴格定義，是指奈良時代（710～784）七十餘年間之佛教而言。寬泛地說，則亦包含六至八世紀初之飛鳥時代與白鳳時代之佛教。此等時代之佛教，可說是日本佛教史之第一階段。其代表性宗派，即爲「南都六宗」。此中之「南都」，即指奈良而言。

關於佛教傳入日本的確定年代，並無定說。一說是538年，或說是552年。若依《元興寺伽藍流記資財帳》、《上宮聖德法王帝說》等資料來推測，應以前者爲確。總之，蘇我氏於飛鳥地方（今之奈良縣高市郡）擴張勢力時，即已接受佛教，而與排佛派的物部氏、中臣氏等展開戰爭。用明天皇二年（587），排佛派的物部守屋滅亡。進入推古朝（593～628），攝政聖德太子積極採用佛教思想，佛教始見興隆。

聖德太子以佛教思想爲基礎，制定「十七條憲法」，派遣「遣隋使」前往中國。又從高句麗僧慧慈學佛典教理，著《法華經》、《維摩經》、《勝鬘經》之註釋書（即「三經義疏」）。另一方面，又建四天王寺，救濟病人或

貧民。此外，相傳又創建法隆寺、中宮尼寺、橘尼寺、蜂岡寺（廣隆寺）等寺。推古天皇十三年（605），太子從飛鳥遷至斑鳥（斑鳩宮），故斑鳥與飛鳥並爲當時日本佛教的中心地區。此時代的佛教，因屬氏族的信仰，故國家佛教的意味甚濃。至白鳳時代，寺院遍佈於北九州到關東一帶。據說有五百二十多座之多。在此飛鳥、白鳳兩時代文化興隆的基礎上，遂發展出「南都六宗」的佛教宗派。

如前所述，奈良佛教的嚴格定義是指奈良時代的佛教。此一時代之肇始，即爲遷都平城（奈良）。在遷都之前，朝廷曾營建藤原京（持統天皇八年，694），且以大官大寺、川原寺、藥師寺、元興寺等四寺合稱爲四大寺，並以之爲護祐國家的主要寺院。在此時期，相傳全國有五四五寺。隨著僧尼人數的增加，於大寶元年（701）倣唐朝制度頒「僧尼令」，設僧綱（僧官制度），確立寺院的自治組織，並將之納入國家的統治體系之中。

遷都平城之後，盛行以官寺爲中心之護祐國家的祈禱。另一方面，留學生將唐朝重視佛教義學的學派佛教傳入日本。此即法相宗、俱舍宗、成實宗、三論宗、華嚴宗、律宗等六個佛教學派，號稱「南都六宗」。時人研究此六宗教義的風氣甚盛。當時研究佛學的方法，是先學《成唯識論》，以知人心的狀態，再瞭解心與心作用的關係。其次研究揭示善與惡之關係的《阿毗達磨俱舍論》。接著爲理解佛與人心之關係而讀《大乘起信論》。最後研究大乘佛教的中心華嚴學，以《大方廣佛華嚴經》六十卷及新譯的八十卷本爲其根本教典。

當時佛教界稱學習各派教理的團體爲「學衆」，置「學頭」職爲指導者。並以大安寺、元興寺、興福寺、東大寺、西大寺、法隆寺、藥師寺等七大寺爲據點，致力於振興不偏向任何一宗一派的學問。

關於六宗傳到日本的情形，大體如下：(1)法相宗：道昭（629～700）、玄昉（？～746）先後入唐。回國後分別於元興寺、興福寺弘傳法相宗。直到現在，其法系仍爲法隆寺所傳承。(2)俱舍宗：在日本是附屬於法相宗。(3)成實宗：爲智藏所傳。是三論宗的附屬宗派。(4)三論宗：高麗僧慧灌從唐・吉藏學三論，於推古朝（593～628）時代傳入日本。其後智藏、道慈、智光以之爲大乘佛教的基本教學而加以推廣。(5)華嚴宗：道璿（702～760）初傳，後有新羅之審祥從唐・法藏研學而傳至日本。聖武天皇依此華嚴思想而力圖國家統一，乃造東大寺毗盧遮那佛，以之統制全國之國分寺。(6)律宗：道璿初傳，其後鑑眞到日本（753），於東大寺設立戒壇，並以唐招提寺爲根本道場弘揚律學。

〔參考資料〕 菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開（日本）〉；〈日本の佛教〉（《講座・佛教》⑤）。

姉崎正治（1873～1949）

日本宗教學創始者。京都人，號嘲風。明治二十九年（1896）畢業於東京帝國大學哲學科，後重返母校任教。三十三年負笈留學英、德。三十六年返國，途中嘗寄居印度。三十八年，於東京大學創設宗教學講座，擔任主任。直至昭和九年（1934）始退職。在任期間，從事宗教學、印度宗教史、初期佛教、大乘佛教，及基督教之研究。並曾至美國哈佛大學、加州大學、法國法蘭西學院擔任交換教授。講授日本藝術、宗教、思想等課程。大正十二年（1923）關東大地震後，擔任東京大學圖書館館長，致力於復興該館。此外，又出任帝國學術院幹事，極力推動學術的發展。

氏反對歐美幾近於神學的宗教學，而主張從事科學方法的批判式研究。著有《漢譯四阿含とパーリ聖典》（英文）、《印度宗教史》、《佛教聖典史》、《宗教學概論》、《現身佛と法身佛》、《日本宗教史》（英文）、《根本佛教》、《法華經の行者日蓮》、《切支丹宗門の迫害と潛伏》等書。

始覺

《大乘起信論》描述衆生在修行過程中之覺悟現象的用語。此詞與「本覺」、「不覺」二詞在義理上是相關連的。「本覺」是指衆生本來具有的覺性。自無始以來，此覺性即爲無明妄想所障覆，猶如能照物之鏡，爲塵垢所覆蓋而使鏡面之照物功能暫失，此謂之「不覺」。若經過不斷的修持，祛除無始以來之迷昧無知，將覺性陸續顯露，此猶如將障覆鏡面之塵垢陸續清除，則能逐漸顯出其照物之功能。此即爲「始覺」。

◉**附：《大乘起信論》**（摘錄）

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨麤分別執著相故，名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。如菩薩地盡，滿足方便，一念相應覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。

〔參考資料〕《大乘起信論義記》卷中；《起信論疏筆削記》卷三；《釋摩訶衍論》卷三；高崎直道(等)《如來藏思想》。

始興宗

高麗佛教「五教兩宗」之一。其教史不詳，教旨接近天台宗，提倡讀誦《妙法蓮華經》。教祖雲默（浮屠長老）曾入元（天曆元年，1328）。從白蓮社第四世眞靜國師研學，故亦受淨土教影響而行念佛法門。李朝時代，太宗將十宗併合爲七宗時，始興宗仍然存在。至世宗排佛時，五教統合在「教宗」之內，「五教兩宗」遂僅存「禪教兩宗」。

朝鮮佛教史家李能和（1869～1943）認爲本宗是接近天台宗的一宗，而另一學者朴泰華則認爲是接近涅槃宗的一宗。依金包光《禪宗九山來歷》的說法，五教指華嚴（圓融）、法相、法性、戒律、涅槃等五宗，後來改稱爲華嚴、中道、慈恩、南山、始興等五宗。此中，華嚴乃依經名而立，中道依教理而立，慈恩依寺名而立，南山與始興二宗乃依山號立名。

孟加拉佛教

孟加拉（Bangladesh）位於印度半島的最東部分，南瀕孟加拉灣，國界除東南境與緬甸接壤外，其餘皆與印度毗隣。境內多河川，全國面積約十五萬平方公里。在西元1971年成立「孟加拉人民共和國」之前，是「巴基斯坦共和國」的東巴基斯坦。1947年，當英國從印度撤退時，印度被劃分爲由印度教徒支配的「印度共和國」及由回教徒支配的「巴基斯坦共和國」。巴基斯坦共和國由於地理因素而分爲東、西巴基斯坦。東巴基斯坦又因其種族、地理環境、生活習慣與西巴基斯坦有相當大的差異。當時，印、巴爆發全面但短暫的十三天戰爭，巴基斯坦戰敗，東巴基斯坦即在此時宣告獨立，而成爲孟加拉人民共和國。

雖然孟加拉是一回教國家，但境內有一稱爲沙馬達達的佛教故地，是釋尊教化區的最東部，存有許多遺蹟羣。十三世紀初葉，印度佛教被回教徒摧毀後，避難的密教僧侶遂改著日常服裝，過著家庭生活。在有信徒需要做宗教儀式時則改換僧服接受供養。佛教就此苟延殘喘地延續下來。

1856年緬甸阿拉干地方的沙拉美達僧王抵達此地。密教僧人乃轉而信奉上座佛教。後來又分爲長老派與僧王派。至今，比丘已接受純粹的黃衣出家生活。佛教徒共約五十萬人，大約有九成以上住在齊達貢及其丘陵地帶，居民爲自十五世紀從緬甸阿拉干地方移居此地而使用緬甸語的民族，以及原住在孟加拉的印度系

民族。但是，在齊達貢附近從事稻作等農業、以巴爾阿爲姓的孟加拉佛教徒，則來自佛教發祥地的中印度。又，在齊達貢丘陵地帶另住有齊庫瑪人及馬魯瑪人（緬甸系）的佛教徒。

長老派的中心寺院爲位於首都達卡的卡馬拉普的達瑪齊卡寺。該寺是達卡的唯一寺院，信徒少數爲達卡人，大多數是齊達貢人。1972年，寺院內設立孤兒院。長老派雖被細分爲齊單、達斯亞、阿巴亞等三集團，但統轄於一位領導人之下。僧王派的中心寺院是齊達貢寺，1887年設立孟加拉佛教會，在社會上相當活躍。佛教寺院在村落生活中，是少數民族社會的統合中心。在孟加拉第三大都市科彌拉周圍大約有八千辛哈拉人信仰佛教，形成了二十五個村落。寺院有三十二座，比丘、沙彌約二十五位（這是1978年的統計數據）。科彌拉市內有卡那卡塔精舍。佛教徒組織三菩提協會、科彌拉佛教會，積極參與社會性的活動。在齊達貢丘陵地帶有朗卡瑪提王的皇家寺院，曾經是國師的駐錫地。相傳附近湖中島上住有一位被尊爲活羅漢的長老比丘，頗受居民尊崇。

〔參考資料〕《Contemporary Buddhism in Bangladesh》（1982，Calcatta）；乾仁志《バングラデシュの佛教遺跡と遺品》（《中外日報》，1992年5月14日）。

季羨林（1911～　　）

山東省臨淸市人。係國際知名的佛教梵語學者。1934年畢業於淸華大學西洋文學系，1935年赴德國哥廷根（Göttingen）大學從瓦爾德施米特（Waldschmidt）教授學習梵文、巴利文、吐火羅文。並以有關印度古代俗語語法變化的研究主題，撰寫博士論文。1941年獲得該大學的博士學位。回國後，歷任北京大學東方語文學系教授及副校長、中國社會科學院南亞研究所所長及北京大學南亞東南亞研究所所長等職。氏在佛教混合梵語、中印文化關係史、吐火羅文獻，及《大唐西域記》等研究領域內，都有可觀的成績。此外，又自梵文譯出《羅摩衍那》、《五卷書》等印度古典名著。著有《印度古代語言論集》、《原始佛教的語言問題》等書。1991年有《季羨林學術論著自選集》行世。

〔參考資料〕《季羨林學術論著自選集》附錄〈作者自傳〉及〈主要譯著目錄〉。

宗

(一)（梵siddhānta，藏grub-paḥi mthaḥ）意爲所尊所主。指各教所尊崇主張的義理、旨趣。《大乘法苑義林章》卷一（本）云（大正45·249c）：「夫論宗者，崇、尊、主義，聖教所崇、所尊、所主名爲宗故。且如外道、內道、小乘、大乘，崇、尊、主法各各有異，說爲宗別。」也有指各經論所說之核心旨趣爲宗，而與宗要、宗旨等用語同義。如《華嚴》、《法華》、《無量義》等以三昧爲宗，《大品般若經》以空慧爲宗，《維摩經》以不思議解脫爲宗。

此外，有就諸家所取經論之義趣而立宗名者，如《大乘法苑義林章》卷一（本）認爲，外道中有「因中有果」等十六宗，《華嚴五教章》卷一將大乘分爲一切皆空、眞德不空、相想俱絕、圓明具德等四宗。《法華經玄贊》卷一則將小乘二十部歸納爲我法俱有、有法無我、法無去來、現通假實、俗妄眞實、諸法但名等六宗，這是就其主張所作的分類。

在宗派名稱方面，也常見有直取經論名爲宗名者，如以《阿毗曇論》爲所依而稱毗曇宗，以三論爲所依故稱三論宗，以《十地經論》爲所依而號地論宗等。因此，宗又指尊信同一教義的團體，而爲區別各團體，又有宗門或宗派等稱。除上述依經名而立者外，尚有依所倡導之主旨立宗名者，如法相宗、淨土宗等。又有就開祖之名或所住地名而立其宗名者，如天台宗、臨濟宗、日本之日蓮宗等。

(二)（梵pakṣa，藏phyogs）因明學用語。指自己所主張的義旨。「宗」是所尊、所崇、所主、所立的意思，在因明上爲立敵兩方諍論

的標的。其構造與邏輯上的所謂命題相同，概由前後兩端及綴合前後兩端的連繫辭而成。其兩端中，有一端是指稱事物的語詞，另一端是對於所指稱的事物而有所說述的語詞。例如說「聲是無常」，「聲」之一詞，就是指事物的語詞，「無常」就是對於這事物「聲」而有所說述的語詞。指事物的一端名叫前陳，另外一端名叫後陳，而連繫前後兩端的「是」、「不是」等連繫辭，在邏輯上稱爲「綴繫」（copula），在因明上並無專名。前陳和後陳，是用以組成宗的材料憑依，故當它們各各分離、不相結合時，各可稱爲宗依，又名別宗。然而若用「是」、「不是」等極成語，將前陳和後陳兩相綴合而成爲宗，就成爲立者所尊崇而同時又是敵者所破毀的對象，所以就可稱爲宗體，亦稱總宗。

古因明家以前陳、後陳係依總宗而成立，總別相對，因而以宗爲能立。新因明家則主張宗係依共許之因喻而成，宗中的自性與差別僅是宗所具，宗因相對，因而以宗爲所立。（陳望道）

◉附一：藤堂恭俊、鹽入良道合著《中國佛教史》第七章第二節（摘錄）

「宗」的觀念之成立

宗的意義：若站在佛教史的角度來看隋、唐時期的佛教，相承說與初祖的成立，實乃當時的佛教特色；若以教理言之，則「宗」的觀念才是中國佛教形成期的共通意識。在印度，佛教教團則以saṁgha「僧」與gaṇa「聚」的名稱來代表。其佛教分派的最初形態如nikāya（同分），與有宗的意味之samaya（三昧）或有關大乘佛教成立之yāna（野那）等的用語，已成爲探究其教團宗派含意的一種根據。但是在中國佛教界來說，這類語詞所蘊涵的意義，只能暫時將之列爲研究的對象之一。因爲，在中國佛教史上，早期佛教的傳入，可以說是毫無秩序可言的，翻譯而來的經典也不曾留意到印度佛教的發展與分派問題。簡言之，在探討中國佛教宗派成立的問題時，實在沒有研究「宗字是何種梵語的漢譯」之必要，即使耗時研究，也沒有多大的意義。不過我們也不可全盤忽視印度佛教的宗的意義。代表印度大乘諸師思想的「宗」（siddhānta），其意義本來是用——vada的名稱表示，後來siddhānta的主體意識漸漸超越了前者，乃成爲所謂的「宗」。龍樹大師在《大智度論》中揭示了「世界」、「爲人」、「對治」、「第一義」的四悉檀說，認爲佛教中所存在的各種分歧學說，是因爲佛教教化立場互異之故，其本質還是互不矛盾的。龍樹並從此一觀點推論：佛是爲了讓衆生歸入正道，而設了前三悉檀說，究結其最後的眞義，還是第一義悉檀。天台智顗將此一思想與三觀、四教看得同樣重要，並以此組織其教義。雖然「宗」是翻譯的，但我們却不能忽視由此明瞭「宗」的意義之功用。

佛教諸思想之傳來中國，實隱含著歷史的必然性，且在同等地位的立場下傳來的，因此也產生了教判問題。而中國佛教中所謂「何謂佛教本來思想」的疑問，也被歸結到「宗」的意識上，成爲中國佛教的特色。此後，羅什門下的道生乃意圖以宗極與理宗的用語，做爲探討經典根本思想的線索。光宅寺的法雲法師則將因、果、因果分別解釋爲勝鬘、涅槃、法華等三宗。隋代淨影寺慧遠還承繼了此一思想；認爲《溫室經》以「施」爲宗，《無量義經》以「三昧」爲宗，《般若經》以「慧」爲宗、《維摩經》以「解脫」爲宗、《金光明經》以「法身」爲宗、《勝鬘經》以「一乘」爲宗、《涅槃經》以「佛圓寂妙果」爲宗，使各教典皆能發揮其宗教旨趣及特色。

然而，上述之「宗」的觀念，並不能完全解決代表自己所信奉的佛教教義問題。第一個把「宗」套在自己所信奉的經典與教義上的中國佛教家，是天台智顗。他解釋經典最著名的理論是：釋名、顯體、明宗、論用、教判的五重玄義說。「宗」字可以說是表現經之體在實踐上之必然樞要。舉個譬喻來說，一座房子，

體是指包圍整座屋宇的空間，如果一棟房子沒有空間存在，則不能被人居住，也沒有辦法擺設傢俱，然而構成此屋宇的空間者，却是樑、柱等實體的存在，而這些樑柱就是前述之「宗」。由此可知，智顗所謂的五重玄義說，即是構成其「宗」的主要組織與架構，而此「宗」的第一正依觀念，則可上推至智顗所推崇的《法華經》。故從宗教意識言之，天台派的「宗」的意義就是五重玄義說。

宗的定義化：「宗」的觀念到了唐代以後，越來越趨於精密嚴謹，終於走向定義化之途。慧遠大師即視「宗」爲宗趣；吉藏則稱之爲宗旨；華嚴宗第二祖智儼又進一步在經所表現的宗中稱之爲趣，他認爲「宗之所歸者趣也」；信奉唯識學之慈恩窺基，亦視「宗」爲宗旨與宗趣，以宗爲崇、尊、主之義。由他們的論點，我們可以發現，「宗」所代表的意義，乃其所屬教派的獨一無二性，除此之外的其他派別皆應歸入本宗教學，本宗教學亦可含攝一切宗派。小乘諸派也是根據其教義的內容特徵，定出我法空有宗、有法無我宗、無法去來宗等名稱，最後以華嚴、法華、唯識中道爲應理圓實宗，並依價值層次將之排列爲八宗。由小乘諸派亦可窺見「宗」的意義於一斑。此外，此八宗判教的理論，還被華嚴教學之集大成者法藏大師所繼承，成爲華嚴宗的「五教十判」說。（中略）簡單地說，「宗」的意義，就是在由淺入深、由低到高的階段統攝組織中，把自己的教學提昇到最優越的地位，唐代佛教就是以崇、尊、主的觀念互相標示，而成其表裏的。除了上述的宗之意義外，我們還要注意一點，此即當時尚有許多信奉同一教義之教團組織存在，故有「宗」的觀念的問題，這點亦不能隨便予以忽視。

在佛教史上，並非全部的教派都有意圖結攝其他教派的觀念，新傳入的密教，即與已傳來的教派完全相反，這也是密教最大的特色。一行法師曾說「祕密就是如來奧祕，非同於顯露常行」，視一切舊有的佛教爲顯露常教，而以己之密教爲與他教性質迥異之祕密乘。日本雖然出現過空海所傳之「十住心教判」，但顯密二教判却儼然存在。

這點在淨土教上更爲鮮明。曇鸞即根據《十住毗婆沙論》的難行、易行二道，而立其學說，到了道綽時，又開了聖道、淨土二門，認爲在末法的五濁惡世中，唯淨土一門，才可直悟佛法之道，其對教法的看法，也由佛轉移到末世的凡夫。這一教派實爲中國佛教史上極特異的宗教，並與三階教有相同的立場。淨土派雖然承認第一與第二階佛教有較優越的法，但末法既已降臨，現時的根機已完全頹落，教法的實效也完全喪失，淨土教在教法上雖處較低的地位，在第三階佛法的教法上，其效果反而更爲優越。

這種意識尚可見於根據《楞伽經》中的「說通、心通」與「教通、宗通」的分類，而使教禪二門意識明確之禪家。在《六祖壇經》中說過「唯見性之法傳出世破邪宗」，並以宗乘、宗門的稱呼，自負的貫穿自家佛教的中核與本質。又藉《楞伽經》的「佛語心爲宗，無門爲法門」之文，主張佛心宗。因此，教門諸派別中，禪門並非靠其本身的發展，而是站在完全不同的立足點上，成其爲後世所期望的「直指人心，見性成佛」之獨異於衆的教團。

隋唐佛教在宗的觀念上顯示著互相對立的兩種傾向（譯者註：一爲統攝性，一爲與衆不同性），且兩者皆顯示出佛教史上所未有的特色，因此，具有同一信仰、同一教義的僧衆們，乃在同一道場修道，使佛教界出現了另一種新的形態。

◉附二：湯用彤〈論中國佛教無十宗〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉛）

中國佛教史料中，有所謂「十宗」、「十三宗」，本出於傳聞，並非眞相。本文主旨在指出其虛妄，討論其由致。（中略）

㈠略述佛教「宗」之形成

本文所說的「宗」，僅與中國及日本佛教

宗派有關。「宗」字之意義甚多，基本上有尊崇的意思，所謂信仰之主義，所主張之學說，可謂之宗（故在因明中，推理之結論亦稱爲「宗」）。印度佛教在西漢末傳入中國，而在東漢末至晉，般若空宗的經典陸續譯出，因此大乘佛學與玄學相合而大爲流行。但是印度佛教所談的「空」，中國知識分子則有各種不同的理解，因而有各種不同的學說（主義），遂有所謂「六家七宗」。所說的「家」就是「宗」，像「儒家」、「道家」之「家」。因此所謂的「本無宗」就是「本無家」，「心無宗」就是「心無家」。在當時淸談的時代，這些理論都是通過談論表達出來的，有時也用筆寫，因此「本無宗」可稱爲「本無之談」或「論」，「心無宗」可稱爲「心無之義」，因爲這些意見是各自所主張的，所以名爲「宗」。從佛教的眼光說，這些意見應該是不違背般若經典。東晉・僧叡在〈喩疑論〉中讚美他的老師道安曰：「附文求旨，義不遠宗，言不乖實，起之於亡師。」此處所說的「文」，是般若之文，「宗」就是「空宗」（或「虛宗」），就是玄學家所尊崇的根本的學說。六家七宗是在淸談中產生，有時也發生較激烈的爭論，如東晉時本無家竺法汰駁斥道恆之心無義是也。但究竟乃個人間之爭辯，非宗派間之攻擊也。

中國佛教之宗派，應說是大起於隋唐，是經過南北朝經論講習之風而後形成的。（中略）

綜上所說，「宗」本謂宗旨、宗義，因此，一人所主張的學說，一部經論的理論系統，均可稱曰「宗」。從晉代之所謂「六家七宗」至齊梁・周顒之「三宗」，都是講的宗教學說上的派別，這是「宗」的第一意義。

「宗」的第二個意義就是敎派，它是有創始，有傳授，有信徒，有敎義，有敎規的一個宗教集團。

兩晉以來盛行的學派的「宗」和到隋唐時敎派競起的「宗」，兩者的區分，尙待研究。它們有相同之點，也有相異之點，主要的分別，似可說學派之「宗」是就義理而言，敎派之「宗」是就人衆而言，它們是一個歷史的發展。在南北朝初期佛教勢力已經擴大，佛經講習盛行，陳至唐初，敎派乃漸漸萌芽。（中略）

如上所言，經論研求旣久，諸師意見可生分歧，理論可有發展。隋唐諸宗的學說不僅非確守經說，且有創新，如天台宗之十如是，華嚴宗之十玄門，並非印度的原說。

齊梁佛學固亦重師承，隋唐敎派則更重道統，自謂得正法，受眞傳，而著重傳授之歷史。禪宗本來起於東山法門或大鑒慧能，而必追述至達摩、迦葉；天台敎義智顗所創，而必上溯至慧文、慧思，遂大搞「定祖」爭道統之事。禪宗的西方二十八祖、中土六祖，爭執甚烈；天台九祖，至宋初還須由帝王確認。而在祖傳以後，仍分支派，所謂「衣鉢」、「血脈」、「傳燈」、「法嗣」，皆因重道統觀念也。因各宗特重道統，故一則各宗互相攻擊，如窺基的《法華玄贊》竟否定天台的十如是。天台之《法華五百問》，評法相之《法華玄贊》，而法相又作《慧日論》申自宗（種姓義）。二則在一宗內也有衣鉢眞傳之爭，如禪宗之北宗南宗，天台之山家山外，法相亦有基測二家之不同。

隋唐以後，宗派勢力旣盛，僧人係屬於各宗，有時壁壘森嚴，澄觀曾受學於天台湛然，後華嚴人推爲四祖，天台人憤激，至詈之爲「叛出」（見《釋門正統》），寺廟財產亦有所屬。隋唐的時候，有所謂三階院以及中儲財物之「無盡藏」，皆屬於三階教，江浙一帶的寺院多屬於天台宗，而且因智顗的關係，天台山是屬於天台宗派，因澄觀的關係，五台山是爲華嚴宗之聖地。抗戰時期，我在雲南看見佛寺內很多和尙的神主上題「臨濟宗第幾十幾代某某之神位」云云，可見該寺久已自稱屬於禪宗矣。（中略）

隋唐之際，宗派蔚起，佛教已從印度經論講說之風行，進入中國敎派之建立，此時之「宗」與過去所謂「宗」是兩樣不同的事。

㈡有那些宗——史料中之疑問

印度佛教來華以後，經典譯出漸多，中國信徒對這些經論（主要的是般若）有不同的了解，提出各種主張，這就叫「宗」。其後經論的研究日趨發達，因此有「涅槃經師」、「成實論師」以及其他經師、論師。這些經論的理論，有時也稱為「宗」。及至陳隋，經論講習既久，遂生變化，不但有新創的理論，且有新起的團體，於是以後的佛教就有各種教派，也稱為「宗」。

現在我們討論中國佛教的歷史中那些是宗？有幾宗？首先必須指出，既然說有學派的「宗」，有教派的「宗」，但前者屬佛學史，後者屬於佛教史，兩方互有關聯，而且隨時代變遷。因此如不區別其性質，劃分其時代，而問「中國佛教有幾宗」，實是一個不能草率答覆的問題。此段僅陳述主要有關漢文的史料，指出其中的疑問討論一下。（中略）

中唐至北宋，中國佛教宗派缺乏明確綜合的記載。但首先可提一下判教，當時判教者極多，各宗各據主見，對印度的經論，評其大小權實。雖列許多宗名，但不反映中國情況，因可不重視，但現在述其一種，以供參考。1958年日本出版《敦煌佛教資料》二二〇頁載有無題失名殘卷二十二行，文首略曰：「世間宗見有三種：一者外道宗，二者小乘宗，三者大乘宗」，次略述外道、小乘宗及大乘三宗義。按其所說外道即「十六異論」。小乘原有二十部，但「畢竟皆同一見，執一切法有實體性」，此顯主要指毗曇有宗。大乘三宗者，按其文「一勝義皆空宗」，似指三論或天台，「二應理圓實宗」是法相唯識，「三法性圓融宗」當指華嚴也。據本書作者的考證，此文與八世紀之法成、曇曠所言有些相同，可能是九世紀初作品，此雖亦是一種判教，但開首既說「世間宗見」，則可說是八世紀以前中國有上述各宗義，而可注意者則是無成實、俱舍、涅槃等義也。

南宋僧人始撰中國佛教通史，宗鑒著《釋門正統》八卷，志磐繼之，作《佛祖統紀》五十四卷。二人均以天台宗為正統，並述及餘宗。其概略如下：

宗鑒之書係紀傳體，列有本紀世家，載佛教教主及印度、中國的天台祖師的事蹟。立有八志，有順俗志敍民間淨土的崇拜，在弟子志中，除天台「正統」以外，並及其他五宗。另仿《晉書》為「僭僞」（即其他五宗）立載記，所謂禪宗相涉載記、賢首相涉載記、慈恩相涉載記、律宗相關載記、密教思復載記。

志磐之書自謂撰寫十年，五謄成稿，亦係紀傳體，其中有〈法運通塞志〉十五卷，是中國佛教的編年通史。另有〈淨土立教志〉三卷、〈諸宗立教志〉一卷，此二志則係述淨土教及達磨（禪宗）、賢首（華嚴）、慈恩（法相）、灌頂（眞言）、南山（律）五宗的史實。

宗鑒之書自序作於嘉熙元年（1237）、志磐之書自序成於咸淳五年（1269），二者均比上述凝然所著為早。及至明朝天啓元年（1621）釋廣眞（吹萬老人）《釋教三字經》只述七宗，實沿志磐所說，即天台、淨土二教及達磨等五宗也（吾未見此書，但此係據黎錦熙先生編《十宗概要》）。

及至清朝末葉，海禁大開，國人往東洋者甚多，發現日本存有大量中國已佚的佛書，佛教學者一時視為奇珍。日人關於中國宗派的記載，亦從此流傳。戊戌以後，梁啓超在日本刊行《新民叢報》，憶其中有文列中國佛教十三宗。約在同時，石埭楊文會（仁山）因凝然所著《八宗綱要》重作《十宗略說》，從此凝然所說大為流行。《辭源》〈十宗〉條載有十宗，《辭海》〈佛教〉條有十三宗。最近岑仲勉《隋唐史》亦稱有十宗，但是「成實」在唐初已極衰微，而舊說本非言隋唐有十宗也。

觀上所述，日本、中國的記載差別很大。主要的問題，是日本記載說中國佛教有三論宗、成實宗、毗曇宗、俱舍宗、涅槃宗、地論宗、攝論宗等，但是在中國記載中，這些名稱甚為罕見（而常見者則為成論師、攝論師等）。即偶有之，亦僅指經論的宗義，或研究這些經

論的經師、論師。其中只有三論可說已形成教派，而且假使我們稱經論或經論師爲宗的話，則中國流行之經論亦不只此數。（中略）

關於中國佛教之宗派，我們認爲，主要應根據宗鑒、志磐之說，除天台宗外有禪宗、華嚴、法相、眞言、律宗等五宗。至於三論宗，雖已形成教派，但傳世甚短。三階教隋唐盛行於民間，應可認爲教派。至於淨土，則只有志磐謂其「立教」，但中國各宗均有淨土之說，而且彌陀彌勒崇拜實有不同，亦無統一之理論。又慧遠結白蓮社，只是唐以後之誤傳，日本僧人且有認淨土初祖是曇鸞，並非慧遠，而所謂淨土七祖歷史乃南宋四明石芝宗曉所撰，並無根據（見《佛祖統紀》卷二十六）。因此，淨土是否爲一教派實有問題，可見中國各種教派情形互異。我們欲窺其全豹，必須廣搜史料，從各代筆記小說、寺院碑文、僧人墓志、地方志書等，就各宗的經濟情況、社會基礎與政權之關係、在政治上的作用、規章制度、教理歷史等加以切實研究。

〔參考資料〕 (一)《法華經玄義》卷一（上）、卷九（下）；《三論玄義》卷上；《法華玄論》卷二；《維摩經疏》卷一。

宗本（1020～1099）

(一)北宋禪僧：常州（江蘇）無錫人，俗姓管。字無喆。十九歲從蘇州承天寺永安道昇出家，爲巾侍十年始剃髮受具。三年後，辭師雲遊四方，至池陽拜謁天衣義懷而有所得。

後受漕使李復圭之請，於瑞光寺開法，法席日盛。杭州太守陳襄請師就承天、興教二寺擇一而居。其後移居淨慈寺。元豐五年（1082），神宗勅建相國寺慧林禪刹，以宗本爲第一祖。開法次日，神宗於延和殿召見，就其問道，稱師爲眞正之福慧僧。帝曾召師至福寧殿說法，並賜號圓照禪師。後師以老乞歸，獲許。

師晚年住平江靈光寺，閉門修禪，專力淨業。哲宗元符二年（1099）示寂，壽八十，僧臘五十二。塔葬於靈巖山。師所舉揚爲華嚴禪，付法弟子有善本大通、金山善寧、守一法眞、修顒眞悟、辯艮佛慈、延泳正覺等人。著有《歸元直指集》二卷、《別錄》一卷。

(二)明代天台宗僧：生卒年不詳。號一元，又號天衣。浙江省四明人，俗姓陳。十五歲在茶亭遇一僧，受其付囑十法界之法。明·嘉靖三十二年（1553）在四明延慶講寺著作《歸元直指集》四卷，主張禪與念佛合一。

〔參考資料〕 (一)《禪林僧寶傳》卷十四；《芝園集》卷下；《聯燈會要》卷二十八；《嘉泰普燈錄》卷三；《佛祖統紀》卷二十七；《五燈會元》卷十六；忽滑谷快天《禪學思想史》。

宗印

(一)（1148～1213）南宋天台宗僧：杭州鹽官（浙江海寧）人，俗姓陳。字元實，號北峯。十五歲出家，初事慧力德鄰，後謁竹庵可觀，修習天台止觀，誦讀諸祖格言。其後，住正覺寺、上天竺寺，講天台止觀。並歷住超果、圓通、北禪諸寺。又繼海空英之後，住持靈山，五百學徒咸服其德。寧宗聞師名號，召入選德殿，賜號「慧行法師」。慶元五年（1199），日僧俊芿入宋，留於超果寺八年，從師研習教觀。嘉定六年，師示寂於松江，世壽六十六，葬於慈雲塔旁。

師之門人甚多，有古雲元粹、佛光法照、梅峯梵奎、石溪思壽、石鏡清杲、南峯忠誠等人。關於師之著作，有《金剛經新解》、《楞嚴經釋題》、《北峯教義》等書。

(二)宋代臨濟宗大慧派僧：生卒年不詳。號空叟，西蜀（四川省）人，爲育王德光之嗣法弟子。初住湖山（浙江省）崇光保壽院，後居慶元府（浙江省）育王山。其語錄《空叟印禪師語要》收錄在嘉熙二年（1238）師明所編之《續古尊宿語要》五卷中。

〔參考資料〕 (一)《釋門正統》卷七；《佛祖統紀》卷十六；《佛祖歷代通載》卷二十一；《釋氏稽古略》卷四。(二)《增集續傳燈錄》卷二；《續燈存稾》卷一；《五燈嚴統》卷二十。

宗仰（1865～1921）

清末民初僧。江蘇常熟人，俗姓黃。字中央，法名印楞，別號烏目山僧，又號楞伽小隱。幼年從學於翁同龢，二十歲依常熟三峯寺藥龕出家，受戒於鎮江金山寺。精研三藏，兼通英、日文，善書畫詩詞。光緒十八年（1892）應請至滬上弘法，而與當時名流相往來。

清末，師曾與章太炎、蔡元培、吳敬恆、蔣維喬等組織中國教育會，並被推舉爲會長。後遭清廷通緝，乃避居日本。光緒三十四年返滬後，主持編印《頻伽精舍大藏經》，數年始成。民國成立後，隱居山林，後出遊匡廬、九華、天台、雁蕩諸山。民國八年，應請爲棲霞寺住持。圓寂後，章太炎爲撰《印楞禪師塔銘》。

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》第五章。

宗利（1055～1144）

北宋淨土宗僧。俗姓高，會稽人。七歲，受業於天華山。受具足戒後，往蘇州依歸南屏山神悟處謙，入普賢懺室拜懺三載。某日亡母入夢，謂已仗師拜懺之功德，往生善處云云。懺畢，赴西湖靈芝寺謁元照，增受戒法。嘗於定中遊淨土，見寶池、寶林。未久，至新城碧沼寺，專修念佛三昧十年。復遊天台、雁蕩、天封等地，皆於該地建淨土道場。

晚年重歸天華山，造無量壽佛閣。建炎末年，入道味山築屋而居，室名「一相庵」。南宋高宗紹興十四年（1144）正月，示寂前三日謂弟子曰：「吾見白蓮華徧滿空中。」是日復云：「佛來矣！」即書偈曰：「吾年九十頭雪白，世上應無百年客，一相道人歸去來，金臺坐斷乾坤窄。」遂端坐而逝。

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷二十七；《淨土聖賢錄》卷四。

宗依

因明學用語。在因明的三支作法或五支作法中，成爲立敵兩方諍論標的的「宗」，其構造與邏輯上的命題相同，概由前後兩端及綴合前後兩端的連繫詞所成。其兩端中，有一端是指稱事物的語詞，其他一端是對於所指稱的事物有所述說的語詞。指事物的一端名叫前陳，另外一端名叫後陳。前陳和後陳是用以組成宗的材料憑依，故當它們各各分離、不相結合的時候，各可稱爲宗依，又名別宗。通常，所立的宗依必須爲立敵兩方所共許，否則無從建立其「宗」。

又，宗依的前陳和後陳有三重關係。如以「聲是無常」爲宗，聲和無常的關係就有三重。第一，前陳爲自性，後陳爲差別；第二，前陳爲有法，後陳爲法；第三，前陳爲所別，後陳爲能別。今列表於下：

前陳		後陳
(1)自性	-----------	差別
(2)有法	-----------	法
(3)所別	-----------	能別

第一重關係是前陳爲自性，後陳爲差別。所謂自性，是如所謂「聲是無常」宗中，前陳「聲」，不過指稱事物（聲）的自身，並不另外顯示什麼義理，也不涉及其他事物。而所謂後陳的差別，則於顯示前陳的分別之外，也還貫通到別的事物。例如「聲是無常」一例中，所謂聲的前陳，雖只局限在聲自體，不曾涉及其他，而所謂無常的後陳，却不是專屬於聲，而是通到別的事物。《因明入正理論疏》所謂「局體名自性，通他名差別」，便是這個意思。因爲可以通他，也許竟有千差萬別的情狀，所以就名差別。

第二重關係是前陳爲有法，後陳爲法。就是：後陳對於前陳爲「法」，即屬性。而前陳對於後陳爲「有法」，即有屬性的。例如說「聲是無常」時，無常就是聲的屬性，而聲就是含有無常屬性的事物。

第三重關係是前陳爲所別，後陳爲能別。前陳和後陳本來有互相分別的功能。例如說「聲是無常」，此所謂「無常」固能分別聲，使和恒常等等有分別；而所謂「聲」其實也未嘗不可以說它能夠分別無常，而表明那時所說的

無常不是別的什麼東西如味、香等。但從立敵諍論的主旨上看，立敵所諍論的究竟不是「是聲不是聲」的分別，而是「是無常不是無常」的分別。所以因明上就名前陳為所別，即受分別的；而名後陳為能別，即施分別的。

宗依的前陳和後陳，共有這樣三重關係。而前陳實是立敵諍論的主體，後陳實是立敵所諍關於主體的義理。所以因明上也稱前陳為體，後陳為義。以體和義相對望，就有如上所說前為自性，後為差別（或共相）；前為有法，後為法；前為所別，後為能別等三重關係。自性、有法和所別三者，就是所謂「體三名」；差別、法和能別三種，就是所謂「義三名」。（陳望道）

宗性（1202～？）

日本華嚴宗僧。藤原隆兼之子。出家後入東大寺尊勝院，從道性、光曉習華嚴學，傍及俱舍、因明、唯識之學，復從辨曉窮究華嚴宗奧義。承久元年（1219），於維摩會上任竪義之職，駐錫尊勝院。翌年移住於大安寺。嘉祿二年（1226），參與法勝寺之法華八講，安貞二年（1228），於東大寺之《華嚴探玄記》三十講會上與良忠有所討論。延應元年（1239），任維摩會講師，翌年任御齋會講師。寬元四年（1246），任維摩會的「精義」。

建長元年（1249），著《日本高僧傳要文鈔》和《日本高僧傳指示鈔》等書。文應元年（1260），任東大寺別當，弘長二年（1262），辭別當一職，慕貞慶之風而隱遁於海住山寺。文永三年（1266），奉後嵯峨上皇之召，赴宮中講說華嚴教理，深獲歎賞。晚年，多駐錫於笠置寺般若院專修念佛，此後，事蹟及卒年俱不詳。著作頗多，門下弟子有凝然、公曉等。

〔參考資料〕《圓照上人行狀》卷上、卷中；《內典塵露章》；《東大寺別當次第》；《東大寺要錄》卷五。

宗杲（1089～1163）

宋代臨濟宗楊岐派僧。看話禪之倡導者。字曇晦，號妙喜。宣州（安徽）寧國人。俗姓奚。十二歲時隨侍惠雲院慧齊。十七歲剃髮、受具。初依曹洞諸老，後謁湛堂文準。準示寂後，參天寧圜悟克勤，得到印可。克勤付以《臨濟正宗記》，俾掌記室，未久令分座。叢林歸重，名振京師。右丞相呂公舜奏請賜紫衣，後隱居雲居山，提撕弟子，既入閩，結茅於福州長樂洋嶼，從學而得法者達十三人。


宗　杲

紹興七年奉詔住持徑山，道法之盛冠於一時。十一年四月，因與張九成議及朝政，五月被褫奪衣牒，流放衡州（湖南衡陽）。乃輯先德機語，間與拈提，名為《正法眼藏》。二十年更被貶至梅州，五年後獲赦，復僧衣。不久駐錫育王山。二十八年奉勅再度住持徑山寺，三十二年受賜號「大慧禪師」，養老於明月堂。隆興元年八月九日書遺偈云：「生也祇麼，死也祇麼，有偈無偈，是甚麼熱。」投筆而寂，年七十五，臘五十八，謚號「普覺」。後人集其著述講說，彙編為《大慧普覺禪師語錄》三十卷、《大慧普覺禪師普說》五卷、《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷、《大慧普覺禪師書》二卷，以及《法語》三卷等。

◉附一：明．如惺《明高僧傳》卷五〈臨安府徑山沙門釋宗杲傳〉

釋宗杲，號大慧，因居妙喜庵，又稱妙喜。出宣州奚氏，即雲峯悅之後身也。靈根夙具，慧性生知。年方十二即投慧雲齊公。十七薙染。

初遊洞宗之門，洞宗耆宿因師詞鋒之銳，乃燃臂香授其心印，師不自肯，棄去。依湛堂準。久之不契。湛堂因卧室，俾見圜悟。悟居蜀昭覺，師踟躕未進。

一日，聞詔遷悟住汴天寧，喜曰：「天賜此老與我也。」遂先日至天寧迎悟，且自計曰：「當終九夏。若同諸方妄以我爲是者，我著《無禪論》去也。」值悟開堂，學僧問雲門：「如何是諸佛出身處？」門曰：「東山水上行。」悟曰：「天寧即不然，只向他道，薰風自南來，殿閣生微涼。」師聞，忽前後際斷。悟曰：「也不易，爾到這田地。但可惜死了不能活，不疑言句是爲大病。豈不見道，懸崖撒手，自肯承當，絕後再甦，欺君不得，須要信有這些道理。」於是令居擇木堂，爲不釐務侍者，日同仕夫，不時入室。

一日，悟與客飯次，師不覺舉筯飯皆不入口，悟笑曰：「這漢參黃楊木禪到縮了也。」師曰：「如狗舐熱油鐺。」後聞悟室中問僧有句無句，如藤倚樹話，師遂問曰：「聞和尚當時在五祖曾問此話，不知五祖道甚麼？」悟笑而不答。師曰：「和尚當時既對衆問，今說何妨？」悟不得已，曰：「我問五祖有句無句，如藤倚樹，意旨如何？祖曰：『描也描不成，畫也畫不就。』又問：『樹倒藤枯時如何？』祖曰：『相隨來也。』」師當下釋然大悟曰：「我會也。」悟歷舉數段因緣詰之，皆酧對無滯。悟喜謂之曰：「始知吾不汝欺也。」乃著《臨濟正宗記》付之，俾掌記室。未幾圜悟返蜀，師因韜晦結菴以居。後度夏虎丘，閱《華嚴》至第七地菩薩得無生法忍處，忽洞明湛堂所示殃崛摩羅持鉢救產婦因緣。

宋・紹興七年詔住雙徑。一日圜悟訃音至，師自撰文致祭。即晚小參，學僧問長沙：「南泉遷化向甚處去？」沙曰：「東村作驢，西村作馬。」僧曰：「意旨如何？」沙曰：「要騎便騎，要下便下。若是徑山，即不然。若有僧問：圜悟先師遷化向甚處去？向他道：墮大阿鼻地獄。」「意旨如何？」曰：「飢餐洋銅，渴飲鐵汁。」「還有人救得也無？」曰：「無人救得。」曰：「如何救不得？」曰：「是此老尋常茶飯。」

十一年五月秦檜以師爲張九成黨，毀其衣牒，竄衡州。二十六年十月詔移梅陽。不久，復其形服，放還。十一月詔住阿育王。二十八年降旨令師再住徑山，大弘圜悟宗旨。

辛巳春退居明月堂，一夕衆見一星殞於寺西，流光赫然。尋示微疾。八月九日謂衆曰：「吾翌日始行。」是夕五鼓，手書遺表，併囑後事。有僧了賢請偈，師乃大書曰：「生也祇麼，死也祇麼，有偈無偈，是甚麼熱。」委然而逝。世壽七十有五，坐五十八夏，諡曰普覺，塔名寶光。

◉附二：大慧禪師語錄選（摘錄自《大慧普覺禪師語錄》卷十九～卷二十一）

㈠欲空萬法，先淨自心，自心清淨，諸緣息矣。諸緣既息，體用皆如，體即自心，清淨之本源，用即自心，變化之妙用。入淨入穢，無所染著。若大海之無風，如太虛之雲散，得到如是田地，方可謂之學佛人。未得如是，請快著精彩。

㈡學道人，十二時中心意識常要寂靜。無事亦須靜坐，令心不放逸，身不動搖，久久習熟，自然身心寧怗，於道有趣向分。寂靜波羅蜜，定衆生散亂妄覺耳。若執寂靜處便爲究竟，則被默照邪禪之所攝持矣。

㈢生從何處來，死向何處去，知得來去處，方名學佛人。知生死底是阿誰？受生死底復是阿誰？不知來去處底又是阿誰？忽然知得來去處底又是阿誰？看此話眼眨眨地理會不得，肚裏七上八下，方寸中如頓却一團火相似底又是阿誰？若要識，但向理會不得處識取。若便識得，方知生死決定不相干涉。

㈣趙州狗子無佛性話，喜怒靜鬧處，亦須提撕。第一不得用意等悟，若用意等悟，則自謂我即今迷，執迷待悟，縱經塵劫，亦不能得悟。但舉話頭時，略抖擻精神看，是箇甚麼道

理。

(五)近世叢林，邪法橫生，瞎衆生眼者，不可勝數。若不以古人公案舉覺提撕，便如盲人放却手中杖子，一步也行不得。將古德入道因緣，各分門類云：這幾則是道眼因緣，這幾則是透聲色因緣，這幾則是亡情因緣。從頭依次第逐，則摶量卜度，下語商量。縱有識得此病者，將謂佛法禪道，不在文字語言上，即一切撥置。喫却現成粥飯了，堆堆地坐在黑山下鬼窟裏，喚作默而常照，又喚作如大死底人，又喚作父母未生時事，又喚作空劫已前事，又喚作威音那畔消息。坐來坐去，坐得骨臀生胝，都不敢轉動，喚作工夫相次純熟。却將許多閑言長語，從頭作道理商量，傳授一遍，謂之宗旨。方寸中依舊黑漫漫地。本要除人我，人我愈高，本要滅無明，無明愈大。殊不知，此事唯親證親悟，始是究竟，纔有一言半句作奇特解、玄妙解、祕密解，可傳可授，便不是正法。正法無傳無授，唯我證爾證。眼眼相對，以心傳心。令佛祖慧命相續不斷，然後推己之餘，爲物作則。

在當人日用二六時中，如水銀落地，大底大圓，小底小圓。不用安排，不假造作，自然活潑潑地，常露現前。正當恁麼時，方始契得一宿覺所謂：「不見一法即如來，方得名爲觀自在。」苟未能如是，且暫將這作聰明說道理底，置在一邊。却向沒撈摸處，沒滋味處，試撈摸咬嚼看，撈摸來撈摸去，咬嚼來咬嚼去，忽然向沒滋味處咬著舌頭，沒撈摸處打失鼻孔，方知趙州老人道：「未出家時被菩提使，出家後使得菩提。有時拈一莖草作丈六金身，有時將丈六金身却作一莖草用。」建立亦在我，掃蕩亦在我，說道理亦在我，不說道理亦在我，我爲法王，於法自在，說即有若干，不說即無若干，得如是自在了，何適而不自得。

(六)近世士大夫多欲學此道，而心不純一者，病在雜毒入心。雜毒既入其心，則觸途成滯，觸途成滯，則我見增長，我見增長，則滿眼滿耳只見他人過失。殊不能退步略自檢察看，逐日下得床來，有甚利他利己之事？能如是檢察者，謂之有智慧人。趙州云：「老僧逐日除二時粥飯是雜用心，餘外更無雜用心處。」且道，這老漢在甚處著到？若於這裏識得他面目，始可說「行亦禪、坐亦禪，語默動靜體安然。」未能如是，當時時退步向自己脚跟下子細推窮，我能知他人好惡長短底，是凡是聖？是有是無？推窮來推窮去，到無可推窮處，如老鼠入牛角，驀地偷心絕，則便是當人四楞塌地，歸家穩坐處。

(七)常以生不知來處死不知去處二事，貼在鼻孔尖上。茶裏飯裏靜處鬧處，念念孜孜常似欠却人萬百貫錢債無所從出。心胸煩悶回避無門，求生不得求死不得。當恁麼時，善惡路頭相次絕也，覺得如此時，正好著力。只就這裏看箇話頭，僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」看時不用摶量、不用註解、不用要得分曉、不用向開口處承當、不用向舉起處作道理、不用墮在空寂處、不用將心等悟、不用向宗師說處領略、不用掉在無事甲裏。但行住坐臥，時時提撕：「狗子還有佛性也無？」「無」提撕得熟，口議心思不及，方寸裏七上八下，如咬生鐵橛，沒滋味時，切莫退志，得如此時，却是箇好底消息。不見古德有言：「佛說一切法，爲度一切心，我無一切心，何用一切法。」

〔參考資料〕《大慧普覺禪師年譜》；《嘉泰普燈錄》卷十五；《佛祖統紀》卷四十七；《五燈會元》卷十九；鄧克銘《大慧宗杲之禪法》；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷；阿部肇一《中國禪宗史の研究》第十二章。

宗泐（1318～1391）

明初臨濟宗僧。字季潭，號全室。台州（浙江臨海）人，俗姓周。八歲從笑隱大訢學法，十四歲剃度，二十歲受具足戒。後隨侍笑隱大訢任龍翔寺開山，旋拜謁元叟於徑山寺，掌記室之職。初主水西寺，繼住中竺、雙徑等寺。

洪武五年（1372）點檢藏經，製作讚佛樂章；十年奉詔，與如玘共同箋釋《般若心經》、《金剛經》、《楞伽經》。後往西域，越五年攜《莊嚴寶王經》、《文殊經》等經歸國。奉勅住天界寺。洪武二十四年九月十四日，於江甫石佛寺示寂，壽七十四。師善於詞章，著作除上列者外，尚有《全室外集》二卷（或一卷）、《全室稾》一卷。

〔參考資料〕《增集續傳燈錄》卷五；《釋鑑稽古略續集》卷二；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

宗門

禪宗之自稱。爲「教門」的對稱。宗者，流派（佛教諸派）之本源；門者，諸派所歸趣之要門。唐宋時代，主張教外別傳的禪宗，認爲禪是佛法的總府淵源、佛道的正門，且依《楞伽經》所言「佛語心爲宗，無門爲法門」義而自稱爲「宗門」，並以天台、華嚴、法相等教家立場的宗派爲「教門」或「教下」。《祖庭事苑》卷八（卍續113・234上）：

「宗門，謂三學者莫不宗於此門，故謂之宗門。正宗記略云：古者謂禪門爲宗門，亦龍木祖師之意爾，亦謂吾宗門乃釋迦文一佛教之大宗正趣矣！（中略）欲世世三學之者資之以爲其入道之印驗標正，乃知古者命吾禪門謂之宗門，而尊於教迹之外殊是也。」

因此，禪僧之所著書常冠以宗門二字，以標示其有異於教門。如大慧宗杲的《宗門武庫》、法眼文益的《宗門十規論》、宗永的《宗門統要》等。

此外，據日僧玄智《考信錄》卷四所述，宗門又稱宗乘，或單稱「宗」，然此等用法並未僅限於禪宗，故與我國用法不同。

宗炳（375～443）

劉宋時隱士。廬山十八賢之一。字少文。南陽涅陽（河南南陽）人。擅長書、琴、繪畫，尤通玄理。曾入廬山，從慧遠修習淨土法門。劉宋王朝多次召其出仕，均辭而不受。氏性好山水，往必忘歸。西陟荊巫，南登衡岳，所到之處則結宇山中，以遣尚平之志。因疾歸江陵，靜觀道以養老。宋・元嘉二十四年歿，壽六十九。

氏嘗著〈明佛論〉，盛讚佛教，鼓吹精神不滅，深得宋文帝劉義隆之推崇。嘗撰〈難白黑論〉，以非難慧琳之〈白黑論〉。氏曾與當時著名天文學家何承天就有無佛的問題，展開過激烈的辯論。此等論述皆收錄在《弘明集》中。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十六；《宋書》卷九十三；《南史》卷七十五；常盤大定《支那に於ける佛教と儒教道教》；木村英一編《慧遠研究》〈研究篇〉。

宗密（780～841）

唐代名僧。爲佛教史上重要的佛教思想家。俗姓何，果州西充（今四川省西充縣）人。少時，通儒書。憲宗元和二年（807）二十八歲，將參加貢舉考試，偶然造謁荷澤神會系下的遂州大雲寺道圓，言下相契，便從他出家，當年從拯律師受具足戒。有一天隨衆僧赴齋，受得《圓覺經》，讀罷有悟，回去向道圓陳述。道圓即印可他當大弘圓頓之教，於是授與《華嚴法界觀門》。元和五年（810），遊方到襄漢，在恢覺寺遇澄觀弟子靈峯，授與澄觀所撰《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》，晝夜披尋，認爲此疏辭源流暢，幽賾煥然。於是作書寄疏主澄觀遙敍弟子之禮，並述所領解，遣弟子玄珪、智輝送往。澄觀答書稱讚，希望見一面印證所解。他就親自到長安禮覲。這時宗密三十二歲，澄觀已七十四歲。自後二年間，晝夜隨侍。元和十一年（816）春，在終南山智炬寺，遍閱藏經三年，撰《圓覺經科文》、《圓覺經纂要》各一卷。後來入長安，住興禪寺。穆宗長慶元年（821）正月，遊清涼山，回到鄠縣（屬陝西省，在長安縣西南），住終南山草堂寺，起草《圓覺經疏》。後到豐德寺，撰述《華嚴經綸貫》五卷，闡明《華嚴經》

的關節次第。入草堂寺南的圭峯蘭若，誦經修禪。太和年中，文宗邀入內殿，問佛法大意。賜紫方袍，敕號大德。以後又累次詔入內殿問法。朝臣及士庶歸崇的也很多，特別是宰相裴休常受他的教旨，深入堂奧。武宗會昌元年（841）正月，在興福塔院圓寂，年六十二歲。宣宗即位（847），追諡「定慧禪師」，世稱圭峯禪師，尊爲華嚴五祖。他的著述現存的有《華嚴經行願品疏鈔》六卷、《華嚴經行願品疏科》一卷、《注華嚴法界觀門》一卷、《注華嚴法界觀科文》一卷、《原人論》一卷、《華嚴心要法門注》一卷、《圓覺經大疏》十二卷、《圓覺經大疏釋義鈔》十三卷、《圓覺經大疏鈔科》中下二卷、《圓覺經略疏》四卷、《圓覺經略疏科》一卷、《圓覺經略疏之鈔》十二卷、《圓覺經道場修證儀》十八卷、《金剛經疏論纂要》二卷（會入《金剛經疏記科會》）、《佛說盂蘭盆經疏》二卷、《起信論疏注》四卷（會入《起信論疏筆削記會閱》）、《禪源諸詮集都序》四卷、《中華傳心地禪門師資承襲圖》一卷（裴休問，宗密答）。



宗　密

宗密的弟子甚多，據《景德傳燈錄》卷十三所載，著名的有圭峯溫、慈恩寺太恭、興善寺太錫、萬乘寺宗、瑞聖寺覺、化度寺仁瑜等六人，此外還有見於〈遙稟清涼國師書〉的玄珪、智輝等，事蹟不詳。

宗密的思想體系，如裴休在〈大方廣圓覺經疏序〉中所說：「禪師既佩南宗密印，受圓覺懸記；於是閱大藏經律，通唯識、起信等論；然後頓轡於華嚴法界，冥坐於圓覺妙場；究一雨之所沾，窮五教之殊致。」宗密起初傳承荷澤宗的禪法，精研《圓覺經》，後來又從澄觀學《華嚴》，從而融會教禪，盛倡教禪一致。他早年曾治儒學，所以也主張佛、儒一源。

宗密的主要思想是繼承智儼以後的性起說。他在《華嚴經行願品疏鈔》卷一中，根據《起信論》一心二門的學說，認爲一眞法界有性起、緣起二門。性起是說一眞法界的體性，全體起爲迷悟、染淨、情非情一切諸法。一眞法界的體性，湛然靈明，全體即用；所以法爾常爲萬法，法爾常自寂然。寂然是全萬法的寂然，這和虛空、斷空不同。萬法是全寂然的萬法，這也不同於遍計倒見定相的物體。既然世間出世間一切諸法全是性起，法性之外更無別法。所以諸佛和衆生交徹，淨土和穢土融通。法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界。相即相入，重重無盡。至於緣起，有染緣起、淨緣起。染緣起又有無始根本、展轉枝末。無始根本是說獨頭無明，有迷眞和執妄。展轉枝末也有惑、業、苦分別。淨緣起有分淨、圓淨。分淨又有聲聞、緣覺、權教六度菩薩。圓淨也有頓悟和漸修。頓悟是說圓機聽聞圓教，了知一切衆生皆如來藏，煩惱生死即是菩提涅槃。漸修是說已經頓悟，更爲斷盡多劫顚倒妄執的習氣而修行。這又有離過（即離惑、業、苦）成德（稱性修行），和顯發性上塵沙功德妙用，即是與展轉枝末的三障相對的。總之，淨緣起門對治染緣起門以和性起門相合。

宗密思想的另一特點，是教禪一致論。他把各家所述詮表禪門根源道理的文字偈句集錄成書，稱爲《禪源諸詮集》（又稱《禪那理行諸詮集》，也略稱《禪源詮》），全書已佚。並且作了一篇〈都序〉（現存），來建立禪教一致的理論。他說，佛說頓教、漸教，禪開頓門、漸門，二教、二門各相符契。又說，一部大藏經論只有三種教，禪門言教也只有三宗；而這三教三宗也是相應符合的。禪的三宗是：

⑴**息妄修心宗**：說衆生雖然本來有佛性，但是無始無明把它覆蔽，不知不見，所以必須依

師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺悟，無所不知。如南詵（智詵）、北秀（神秀）、保唐（益州保唐寺無住）、宣什（南山的念佛禪門）等的門下，都屬這一類。

⑵**泯絕無寄宗**：說一切凡聖等法，如同夢幻一般，都無所有，本來空寂，非今始無，無法可執，無佛可作，凡有所作，皆是虛妄。如此了達本來無事，心無所寄，才免於顛倒，稱爲解脫。從石頭（希遷）、牛頭（法融）到徑山（道欽）都提示此理。

⑶**直顯心性宗**：說一切諸法都只是眞性，無相無爲，其體非凡聖、因果、善惡等法，而即體之用，能造作凡聖、色相等法。這是指洪州、荷澤等宗。

教的三種是：

⑴密意依性說相教，說佛見三界六道衆生只是迷眞性而起，無別自體；但根鈍者很難卒然開悟，所以姑且隨他們所見的境相，說法漸度。這又有三類：其一是人天因果教，說善惡業報，令知因果不差；其二是說斷惑滅苦教，說三界皆苦，令斷集、修道、證滅；其三是將識破境教，說前面所說的境相，只是衆生無始以來法爾具有的藏識等八種所變現。此教了知外境皆空，所以只息我法之妄，修唯識之心，和禪三宗的息妄修心宗相合。

⑵密意破相顯性教，說所變之境，能變之識，皆是虛妄，和禪三宗中泯絕無寄宗相合。

⑶顯示眞心即性教，說一切衆生皆有空寂眞心，無始本來性自清淨，靈知不昧，和禪三宗中直顯心性宗相合。如此，宗密以三教配對三宗，最後他作了一個結論說：「三教三宗是一味法，故須先約三種佛教證三種禪心，然後禪教雙忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，無一念而非佛心；雙忘即句句皆禪，無一句而非禪教。」

宗密在所著《原人論》中，說究人的本源，先在第一「破迷執」中破斥習儒、道者的迷執，次在第二「斥偏淺」中破斥習佛不了義教者的偏淺，其中先將佛教分爲人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教五等，後略述人天等四教的教義而一一加以批判。在第三「直顯眞源」中，以一乘顯性教「頓指一眞心體」爲佛了義實教。最後在第四「會通本末」中，將以前所破斥諸教會歸一眞靈性一源，以明華嚴一乘的教旨。但在宗密的種種議論裏，都見得他推崇靈知之心以爲本源，其受荷澤禪法（主知爲衆妙之門）影響之深，可不待言。（黃懺華）

◉附：《宋高僧傳》卷六〈宗密傳〉

釋宗密，姓何氏，果州西充人也。家本豪盛，少通儒書，欲干世以活生靈，負俊才而隨計吏。元和二年，偶謁遂州圓禪師，圓未與語，密欣然而慕之，乃從其削染受教。此年，進具於拯律師，尋謁荊南張，張曰：「汝傳教人也，當宜導於帝都。」復見洛陽照禪師，照曰：「菩薩人也，誰能識之。」末見上都華嚴觀，觀曰：「毗盧華藏能隨我遊者，其唯汝乎！」

初在蜀，因齋次受經，得《圓覺》十二章，深達義趣，誓傳是經。在漢上，因病僧付《華嚴句義》，未嘗隸習，即爾講之，由是乃著《圓覺》、《華嚴》，及《涅槃》、《金剛》、《起信》、《唯識》、《盂蘭盆》、《法界觀》、《行願經》等疏鈔，及《法義類例》、《禮懺修證圖傳纂略》，又集諸宗禪言爲禪藏，總而序之，並酬答書偈議論等。又，《四分律疏》五卷、《鈔懸談》二卷。凡二百許卷，圖六面，皆本一心而貫諸法，顯眞體而融事理，超羣有於對待，冥物我而獨運矣。

密累入內殿，問其法要。大和二年慶成節，徵賜紫方袍，爲大德。尋請歸山。會昌元年正月六日坐滅於興福塔院，儼若平日，容貌益悅。七日遷於函，其自證之力可知矣。其月二十二日，道俗等奉全身於圭峯，二月十三日荼毗得舍利數十粒，明白而潤大。後門人泣而求諸煨中，必得而歸，悉斂藏於石室，其無緣之慈可知矣。俗齡六十二，僧臘三十四。遺誡令舁屍施鳥獸，焚其骨而散之，勿塔，勿得悲慕

以亂禪觀，每清明上山，必講道七日而後去，其餘住持儀則，當合律科，違者非吾弟子。

初，密道既芬馨，名惟烜赫，內衆慕羶既如彼，朝貴答響又如此。當長慶、元和已來，中官立功執政者孔熾，內外猜疑，人主危殆。時宰臣李訓，酷重於密。及開成中，僞甘露發，中官率禁兵五百人出閤，所遇者一皆屠戮。時王涯、賈餗、舒元輿方在中書會食，聞難作，奔入終南投密。唯李訓欲求翦髮匿之，從者止之，訓改圖趨鳳翔。時仇士良知之，遣人捕密入左軍，面數其不告之罪，將害之。密怡然曰：「貧道識訓年深，亦知其反叛，然本師教法，遇苦即救，不愛身命，死固甘心。」中尉魚恒志嘉之，奏釋其罪，朝士聞之，扼腕出涕焉。

或曰：密師爲禪耶？律耶？經論耶？則對曰：夫密者，四戰之國也，人無得而名焉，都可謂大智圓明，自證利他大菩薩也。是故裴休論譔云：

「議者以師不守禪行，而廣講經論，遊名邑大都以興建爲務，乃爲多聞之所役乎，豈聲利之所未忘乎？嘻！議者焉知大道之所趣哉！

夫一心者，萬法之總也，分而爲戒定慧，開而爲六度，散而爲萬行。萬行未嘗非一心，一心未嘗違萬行。禪者六度之一耳，何能總諸法哉！且如來以法眼付迦葉，不以法行，故自心而證者爲法，隨願而起者爲行，未必常同也。然則一心者，萬法之所生，而不屬於萬法。得之者，則於法自在矣；見之者，則於教無礙矣。本非法不可以法說，本非教不可以教傳，豈可以軌跡而尋哉！

自迦葉至富那奢，凡十祖，皆羅漢，所度亦羅漢。馬鳴、龍樹、提婆、天親始開摩訶衍，著論釋經，摧滅外道，爲菩薩唱首。而尊者闍夜，獨以戒力爲威神，尊者摩羅，獨以苦行爲道跡。其他諸祖，或廣行法教，或專心禪寂，或蟬蛻而去，或火化而滅，或攀樹以示終，或受害而償債。是乃法必同而行不必同也，且循轍跡者非善行，守規墨者非善巧，不迅疾無以爲大牛，不超過無以爲大士。

故師之道也，以知見爲妙門，寂靜爲正味，慈忍爲甲盾，慧斷爲劍矛。破內魔之高壘，陷外賊之堅陣，鎭撫邪雜，解釋縲籠。遇窮子則叱而使歸其家，見貧女則呵而使照其室。窮子不歸，貧女不富，吾師恥之。三乘不興，四分不振，吾師恥之。忠孝不並化，荷擔不勝任，吾師恥之。避名滯相，匿我增慢，吾師恥之。故遑遑於濟拔，汲汲於開誘，不以一行自高，不以一德自聳，人有依歸者，不俟請則往矣，有求益者，不俟憤則啓矣。雖童幼不簡於應接，雖驁佷不怠於叩勵。其以闡教度生，助國家之化也如此。

故親師之法者，貧則施，暴則斂，剛則隨，戾則順，昏則開，墮則奮。自榮者慊，自堅者化，徇私者公，溺情者義。凡士俗有捨其家，與妻子同入其法，分寺而居者；有變活業，絕血食，持戒法，起家爲近住者；有出而修政理以救疾苦爲道者，有退而奉父母以豐供養爲行者。其餘憧憧而來，欣欣而去，揚袂而至，實腹而歸，所在甚衆，不可以紀。眞如來付囑之菩薩，衆生不請之良友。其四依之人乎？其十地之人乎？吾不識其境界、庭宇之廣狹深淺矣！議者又焉知大道之所趣哉？」

其爲識達大人之所知心爲若此也。密知心者多矣，無如昇平相國之深者，蓋同氣相求耳。宣宗再闡眞乘，萬善咸秩，追謚曰「定慧禪師」，塔號青蓮，持服執弟子禮，四衆數千百人矣。

系曰：河東相國之論譔，所謂極其筆矣。然非夫人之爲極筆，於他人豈極其筆乎！觀夫影響相隨，未始有異也。影待形起，響隨聲來，有宗密公，公則有裴相國，非相國曷能知密公？相續如環，未嘗告盡，其二公之道如然。則知諦觀法王法，則密公之行甚圓；應以宰官身，則裴相之言可度。今禪宗有不達，而譏密不宜講諸教典者，則吾對曰：達摩可不云乎？吾法合了義教，而寡學少知，自既不能，且與煩惑相應，可不嫉之乎？或有誚密不宜接公卿

而屢謁君王者，則吾對曰：教法委在王臣，苟與王臣不接，還能興顯宗教以不？佛言力輪王臣是歟！今之人情，見近王臣者則非之，曾不知近王臣人之心，苟合利名，則謝君之誚也，或止爲宗教親近，豈不爲大乎！寧免小嫌，嫌之者，亦嫉之耳。若了如是義，無可無不可。吁哉！

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷十三；《釋門正統》卷八；《佛祖統紀》卷二十九、卷四十二；《隆興佛教編年通論》卷二十五；冉雲華《宗密》；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》。

宗教

㈠指宗與教。宗者，教中之根本旨趣；教者，佛陀爲適應教化對象而施設的言教。《華嚴五教章》卷一云（大正45・481b）：「分教開宗者，於中有二：初就法分教，教類有五；後以理開宗，宗乃有十。」一般以宗爲主觀的、個人的主義信念，教則有客觀教說的意思。或指一宗之教爲宗教，如《佛祖統紀》卷二十九有「賢首宗教、慈恩宗教」之說。

㈡西方學術思想東傳之後，古來佛教所習用之「宗教」一詞，被用以作爲英、德、法等西語religion的譯語。religion係由拉丁語religio而來，其語源有各種異說。或謂由ligare（結）之動詞而來，具有神、人結合之意；或說由legare（整理）之動詞變化而來，具有嚴肅的儀禮之意。religio一語，最原始的意義是指面對超自然事物時，所產生之畏怖、不安等感情，其後則成爲含有感情對象的超自然事物及感情外在表現的儀禮之意，進而更指團體性、組織性的信仰、教義、儀禮的體系。

成立宗教之種類甚多，其型態也有種種不同，有現存者，也有已衰微甚至不存者。若從宗教發達史分類，可概分爲原始宗教、國民宗教、世界宗教。其中，原始宗教，指太古時代的宗教或未開化民族的宗教。國民宗教，指以一國國民之傳統爲基礎，由多數國民所奉行的宗教。如日本之神道信仰，並無特定教祖，以原始宗教爲基礎，隨國家組織之發展而組織化。又如中國道教，有特定教祖，然因其教格適合特殊的國民傳統，故難以傳入他國。世界性宗教，指由特定的開祖所創倡，以開祖的行蹟及教說爲中心，形成該教的教理與經典。此類教團，多能持超越民族性的立場，其教法具有立足於人類全體（佛教則以衆生全體）的世界性或普遍性的性格，同時具有以個人救濟爲基礎的探索心靈內面與側重個人實踐修行的特性。例如佛教、基督教、回教等即屬世界宗教。

〔參考資料〕印順《我之宗教觀》。

宗彭（1573～1645）

日本臨濟宗僧。但馬（兵庫縣）出石人，俗姓平。字澤庵，號東海暮翁、冥子。初從勝福寺希先西堂出家，後師事宗鏡寺董甫宗仲、大德寺春屋宗園等，復參和泉陽春庵一凍紹滴，並嗣其法。慶長十二年（1607），任大德寺第一座。其後，歷住德禪寺、南宗寺等。寬永六年（1629），因紫衣事件而得罪幕府，遂被流放至出羽（山形縣）。寬永九年獲赦，後返回大德寺，並於堺創建祥雲寺。寬永十五年，應將軍德川家光之請，任品川東海寺開山。後水尾上皇、德川家光、柳生宗矩、小出吉英等皆嘗歸依於師。正保二年示寂，世壽七十三。著有《明暗雙雙集》十卷、《玲瓏隨筆》一卷、《不動智神妙錄》等。

師善書畫俳諧，並精通茶道，嘗從五山文學僧文西洞仁習學，又與貴紳、武士多有往來。相傳日本人常吃的醬菜黃蘿蔔係師所發明，故借師名呼之而稱爲「澤庵」（たくあん）。此外，師之皈依弟子柳生宗矩即日本武術史上赫赫有名的柳生流劍道名家。而在近代日本小說家吉川英治的名著《宮本武藏》書中，澤庵宗彭也是對宮本武藏的人生方向有過重大啓迪的名師。

〔參考資料〕《澤庵大和尚行狀》；《澤庵和尚紀年錄》；《本朝高僧傳》卷四十四。

宗範

禪宗入門書。二卷。清・錢伊庵編。道光十年（1830）十月起稿，十三年十二月完成，十五年付梓刊行。收在《卍續藏》第一一四册、《禪宗全書》第三十五册。

本書是就禪門的立場，將宗教的規範、修道的正軌，分十章加以詳述，强調「教禪融合、禪淨雙修」，若依此修習則可爲現世人師、來世佛祖，故名「宗範」。所分十章，依次爲禪源、徹參、調習、入聖、利人、顯喩、機用、綱宗、示辯、貫教。卷首有清・光緒十二年（1886）李宗鄴〈重刻宗範序〉、道光十五年門人諾庵序文，以及凡例。

宗曉（1151～1214）

宋代僧。四明（浙江省）人。字達先，號石芝。俗姓王。十八歲受具，先從具菴强公，次謁雲菴洪公，不久掌四明昌國翠蘿寺，學者雲集。越二年，退隱西山，日誦《法華經》。後遊浙西諸刹，三年始還。時，大府丞汪公命主參秀，力辭不就。後居延慶寺第一座。嘗鑿義井於城南櫟社，名爲法華泉，設亭其上，以施湯茗，又建屋宇，接待道俗。弘傳教觀四十餘年，晚益韜晦。嘉定七年八月二十日示寂，世壽六十四，法臘四十七。遺偈曰：「清淨本來不動，六根四大紛飛。掃却雲霞霧露，一輪秋月光輝。」

師所編纂之書有：《金光明經照解》二卷、《樂邦文類》五卷、《四明尊者教行錄》七卷、《樂邦遺稿》二卷。並爲《儒釋孝紀》、《明良崇釋志》、《明教編》等書箋註要旨。此外，尚有《法華經顯應錄》二卷、《三經出興頌註》、《寶雲振祖集》、《施食通覽》等。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷十八；《淨土依憑經論章疏目錄》。

宗璘（1123～1179）

高麗前期華嚴宗僧。俗姓王。爲高麗宗室子弟。十三歲時，因仁宗苦於無人繼承華嚴宗大覺國師之餘風，遂奉王命從圓明國師澄嚴（肅宗第四王子）出家，受戒於佛日寺。毅宗（1147～1170在位）時，擔任首座，駐錫歸法寺、浮石寺等，大揚宗風，深受敬重。後任僧統，入宮內爲毅宗之弟沖曦剃度。明宗即位（1171）後，受賜滿繡袈裟及「佐世」之號。明宗九年入寂，享年五十七。贈謚「玄悟國師」。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》；《高麗史》。

宗賾

宋代禪淨雙修之名僧。生卒年不詳。湖北襄陽人，一說洛州（河北省）永年人。俗姓孫。謚號「慈覺大師」。後人多稱之爲長蘆宗賾。幼年喪父，受母鞠養。夙修儒業，博通世典。二十九歲，就眞州長蘆寺圓通法秀落髮受具，不久，往謁廣照應夫，參叩禪旨。一日登階，忽有所悟，乃作頌云：「舉足上甎階，分明這箇法，黃楊木畔笑呵呵，萬里青天一輪月。」獲應夫印可。元祐年間（1086～1093）住長蘆寺，迎母於方丈之東室，勸母剪髮，持念阿彌陀佛。居住七年，母逝，自謂報親心盡，於是製勸孝文一二〇篇，述說世出世間之孝道。

元祐四年十月，仿廬山白蓮社之遺風，建蓮華勝會，普勸道俗念佛號，日記其數，迴向發願，期生淨土。據說時感普賢、普慧二大菩薩參與其會。後應待制楊畏之請，於眞定府（河北省）洪濟禪院弘法。崇寧二年（1103）編述《禪苑清規》十卷。其著述另有《葦江集》、《坐禪箴》、《念佛參禪求宗旨說》、《蓮華勝會錄文》、《念佛迴向發願文》、《念佛防退方便文》、《觀無量壽佛經序》、《勸念佛頌》、《西方淨土頌》等書。《樂邦文類》卷三稱他爲蓮社繼祖五大法師之一。

◉附：長蘆宗賾〈坐禪儀〉。

夫學般若菩薩，先當起大悲心，發宏誓願

，精修三昧，誓度衆生，不爲一身，獨求解脫。爾乃放捨諸像，休息萬事，身心一如，動靜無間。

量其飲食，不多不少。調其睡眠，不節不恣。

欲坐禪時，於閑靜處，厚敷坐物，寬舒衣帶。

令威儀齊整，然後結跏趺坐。先以右足安左膍上，左足安右膍上。或半跏趺坐亦可，但以左足壓右足而已。

次以右手安左足上，左掌安右掌上，以兩手大拇指相拄。

徐徐擧身前欠，左右搖振，乃正身端坐。不得左傾右側、前躬後仰。令腰脊頭項骨節相拄，狀如浮屠。又不得聳身太過，令人氣急不安。

要令耳與肩對，鼻與臍對，舌拄上腭，唇齒相著。

目須微開，免致昏睡。若得禪定，其力最勝。古有習定高僧，坐常開目。向法雲圓通禪師，亦訶人閉目坐禪，以謂「黑山鬼窟」，蓋有深旨，達者知也。

身相既定，氣息既調，然後寬放臍服。

一切善惡都莫思量，念起即覺，覺之即失，久久忘緣，自成一片。此坐禪之要術也。

竊謂坐禪乃安樂法門，而人多致疾者，蓋不善用心故也。若善得此意，則自然四大輕安，精神爽利，正念分明，法味資神，寂然清樂。若已有發明者，可謂如龍得水，似虎靠山。若未有發明者，亦乃因風吹火，用力不多，但辨肯心，必不相賺。

然而道高魔盛，逆順萬端，但能正念現前，一切不能留礙。如《楞嚴經》、《天台止觀》、圭峯《修證儀》，具明魔事，預備不虞者，不可不知也。

若欲出定，徐徐動身，安詳而起，不得卒暴。

出定之後，一切時中，常作方便，護持定力，如護嬰兒，則定力易成矣。

夫禪定一門，最爲急務。若不安禪，靜慮到這裏，總須茫然。所以探珠宜靜浪，動水取應難。定水澄清，心珠自現。故《圓覺經》云：「無礙清淨慧，皆依禪定生。」《法華經》云：「在於閑處，修攝其心。安住不動，如須彌山。」

是知超凡越聖，必假靜緣，坐脫立亡，須憑定力。一生取辦，尚恐蹉跎，況乃遷延，將何敵業？故古人云：「若無定力，甘伏死門。掩目空歸，宛然流浪。」幸諸禪友，三復斯文，自利利他，同成正覺。

〔參考資料〕《龍舒淨土文》卷六、附錄二；《樂邦文類》卷二、卷五；《樂邦遺稿》卷下；《佛祖統紀》卷二十七；《廬山蓮宗寶鑑》卷三、卷四；《續傳燈錄》卷十二。

宗寶

元代僧。生平不詳。嘗住韶州（廣東省）風旛報恩光孝寺。至元二十八年（1291）校讎《壇經》三種異本，正訛詳略，新增弟子請益機緣，並於卷首附至元二十七年德異所撰之〈序〉、宋・契嵩所撰之〈贊〉，卷末附法海等所集之〈六祖大師緣記外記〉、〈歷朝崇奉事蹟〉、柳宗元撰之〈賜謚大鑑禪師碑〉、劉禹錫撰之〈大鑑禪師碑〉及〈佛衣銘〉、編者宗寶所撰之〈跋〉，而付梓刊行，名《六祖大師法寶壇經》。

宗體

因明學用語。在因明上，用「是」、「不是」等極成語將前陳和後陳兩相綴合起來所成的「宗」，是立者所尊崇同時又是敵者所破毀的對象，所以稱爲宗體，亦稱總宗。也就是宗體是以連繫辭將那分離獨立的前陳和後陳結合起來的稱謂。其特色爲違他順自。假使宗體並不違他順自，那就不必用什麼因和喻來證明它能成立。那時不但宗不成其爲宗，不成其爲所立，就是因喻二支也是完全無用。

此由宗依而成的宗體，原是立敵所不共許

的斷案。但普通都從立者這一方面想，將它稱爲「悉檀多」，直譯爲「極成說」，意譯爲「宗義」。宗義的建立方法，共有四種：

⑴**遍所許宗**：如其名所示，這是一種任何人都知道、都認許的主張。這類主張，人人都知，固然無可反駁，也是不必多說。用它作宗，可說沒有意義。

⑵**先業稟宗**：這是繼承宗派裏面先代所傳的宗義。在他派並不容許，在同一派中毫無疑義，所以沒有做宗義的價值。

⑶**傍憑義宗**：立者不將所要樹立的宗義明白說出，只用別的事來暗示它也可以同時成立的主張。這一類宗義，不循言語的正軌明白說出，因此也不能算是眞正完全的宗。

⑷**不顧論宗**：這是不顧別人的意思如何，也不顧本派的先輩已否說及，所謂「隨自意立」的主張。在因明上，這才是眞正完全的宗。

此中，遍所許宗、先業稟宗缺少違他順自的特性，所以不可用，傍憑義宗的論體違反言語的正軌，唯有不顧論宗正確而無過失。

宗同品

因明學用語。指與宗法同類的事物，又稱同品。天主《因明入正理論》云（大正32・11b）：「謂所立法均等義品，說名同品。如立無常，瓶等無常，是名同品。」其中所說的「所立法」，即宗中之法，即能別。「均等義品」即同類事物，以宗法無常來說，由於瓶盆碗罐等事物都具有無常的屬性，因此都是無常的同品。但必須指出，同品只是指兩個事物在某些屬性上的相同，而不是要求所有的屬性都相同。如聲與瓶，只是在「無常」與「所作」上相同，在其它方面則有很大的不同。正因爲如此，我們才能在一事物之外找出另一事物來作同品；如果要求兩事物的屬性全部相同的話，那就找不出同品來了。因此《因明入正理論疏》卷上云（大正44・103c）：「若全同有法上所有一切義者，便無同品，亦無異品。」

〔參考資料〕《因明正理門論本》；《因明入正理論》。

宗門改

日本佛教用語。又稱宗門穿鑿。日本德川時代爲禁止切支丹宗（天主教）傳佈，遂設置「切支丹奉行」，以檢查人民所屬宗門，令信之者改信佛教。此制度謂之「宗門改」。天文十八年（1549），舊教耶穌會教士初抵日本開始傳播耶穌教義以來，信奉者日增。當時織田信長聽許該教自由傳教，更於永祿十二年（1569）授予京都四條的土地供建教堂，名「永祿寺」（後改爲南蠻寺），其教勢頓增。到豐臣秀吉時代，初亦優遇傳教士，及至該教教徒在九州屢次燒毀神社、寺院，始下令驅逐各地傳教士。至德川家康成立江戶幕府後的慶長十六年（1611），更嚴禁其傳教，並設置「切支丹奉行」專門處置該教教徒改宗佛教之事，違者處死，或處以殘酷刑罰。後來又製作「寺請狀」、「宗旨人別改帳」等，規定一切宗派皆屬於佛教的組織，寺院中須依此登錄所屬信徒的身分、年齡、名字、出生之時地等資料。其後之檀家制度即由此「宗門改」演變而成的。

〔參考資料〕《長崎志》卷七；《教令類纂初集》卷一五〇；《契利斯督記》；村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》。

宗異品

因明學用語。指與「宗」不同意義的品類，爲異喩必備條件之一。例如：

聲是無常　（宗）

所作性故　（因）

若是其常，見非所作，如空等　（喩）

此中，喩支中的「若是其常」就是宗異品，以其與「宗」（無常）意義不相類之故。

〔參考資料〕《因明正理門論本》；《因明入正理論》；《因明論疏瑞源記》。

宗喀巴（藏Tsoṅ-kha-pa；1357～1419）

西藏佛教格魯派的創建者。他的原名叫善

慧稱吉祥，這是受沙彌戒時的名稱。宗喀巴是後來人對他的一個尊稱。「宗喀」是距離青海西寧五十里的一個地名，「巴」是藏語的語尾之一。「宗喀巴」原義即是宗喀地方的人。

元順帝至正十七年（1357），他生於宗喀的一個佛教家庭。父親名叫達爾喀且魯崩格，母親名叫馨茂阿却，兩個人都是很虔誠的佛教徒。

他三歲時，正值法王迦瑪巴遊戲金剛，授給他近事戒，賜號慶喜藏。

這一年，附近有位名喇嘛敦珠仁欽，施捨給他父親好多馬羊等財物，請求把這小孩送給他，得到應允。從此直至入藏以前，他依止敦珠仁欽，學了很多經論，並且受了密教的灌頂，他的密號叫不空金剛。七歲時，依敦珠仁欽受沙彌戒。

爲了進一步深造，十六歲時（1372）他辭別敦珠仁欽前往西藏。十七歲到達拉薩東面的止公山林，在止公寺向阿仁波且座前聽受大乘發心儀軌、大印五法、拏熱六法等教法。以後又到拉薩西面的極樂寺，從吉祥獅子和善滿聽聞經論。又奉功德海和烏錦巴爲正副阿闍黎學習《現觀莊嚴論》。又依曼殊寶聽受《大乘莊嚴論》等及彌勒菩薩所造諸論。這樣幾年之內學習了好多顯密經論。十九歲在那塘時，學習《現觀莊嚴論》；由於論中多引《俱舍》原文，比較難懂，因此又發心學《俱舍》。在那裏他又從義賢譯師聽受意樂賢的《俱舍釋》。第二年夏天他又到澤欽請慶喜祥講《現觀莊嚴論》。慶喜祥又介紹他到仁達哇那裏聽聞《俱舍》和《入中論》。仁達哇的學問修持都極好，因此成爲宗喀巴一生中最重要的師長。那年秋季，又從大譯師菩提頂受學《集論》。冬天從慧明律師聽受《毗奈耶根本經》及其《釋論》。二十二歲時仁達哇爲他講《集論》、《入中論》。那年秋後閉關專修，兼閱經論，對於法稱的理論，生起了無限的信心。二十四歲那年的春天，他到那塘，聽受高僧義賢講受所著《釋量論》的註釋。夏季，他在那塘立《釋量》、《集論》、《俱舍》、戒律四部之宗，同時受學許多密法。秋間在藹寺從空賢學詩詞，同時從那塘住持慶喜幢受得中觀宗重要經論的傳承。當時西藏中觀宗諸論傳承的人很少，由於宗喀巴得到傳承，加以宣揚，後來受到中觀宗諸論傳承的人就很多了。以上僅僅是把他所學的經論略舉幾個例子，實際所學決不限於這些。大概藏中所有經論，他沒有不聽到講授或受到傳承或接觸過的。

他學習圓滿，即改戴黃帽，以後他的弟子們也就隨著戴黃帽，因此形成黃帽派。黃帽原是持律者所戴，據土官《宗派源流》說「貢巴饒塞（朗達瑪滅法後復興佛法的大律師）送盧梅到西藏去的時候，把自己戴著的一頂黃帽子送給盧梅，說戴上這個就想起我來了。因此，過去一些大持律者都戴黃帽子。宗喀巴想振興戒律，因而也就戴上了與過去的持律者們同樣的黃色的帽子」（德格版一〇一至一〇二頁）。據此，黃帽並不自宗喀巴始，宗喀巴採用黃帽，用意是復興戒律，並沒有改革宗教的含意。

三十歲時他在雅壟地方恭請錯欽薄寺住持戒寶爲親教師，錯巴吉津寺住持慧依爲羯磨阿闍黎，錯巴吉津的維那福德金剛爲屛教阿闍黎，還有兩個寺院的持律比丘爲證戒僧衆，受比丘戒。

他受比丘戒後，曾從名稱菩提請問法義，印證所學，並聽受有關道果的傳授、拏熱六法、帕摩主巴與世間依怙的著述。

以後他到聞道場，講《現觀莊嚴》、《因明》、《中觀》諸論，並到前藏，住在剎寺閱讀大藏。他三十一歲那年造《現觀莊嚴論獅子賢釋廣疏》，取名《善說金鬘》。此後一兩年中，除了自己修習以外，並在各地講大小乘經論。如在貢迦的五明道場，爲貢迦法王和七十多位三藏法師講《現觀莊嚴論》、《因明》、《集論》、《俱舍》、《比丘戒》、《入中論》等。住在門喀札喜棟寺時，曾以十五部論，同日開講。每天從早到晚講十五座，沒有間

缺。歷時三月，共講了《因明疏》、《現觀莊嚴論》等十七部論。後來他又在一法會中，同時開講二十一部大論。又在專修時，曾合講二十九部大論。一切緇素，嘆爲稀有。

他三十四歲時，打算學金剛乘講授、灌頂、密傳、事相等法。於是到了後藏，住在努却從錯寺住持稱友受五種次第密乘法類。會見精進獅子喇嘛，詳談法義。這一期間，他了知中觀月稱、淸辯的差別，而肯定月稱是解釋龍樹論的正宗。

宗喀巴以前所學偏重顯敎經論，此後打算專攻密法，於是到仰垛的德欽寺，從布頓的上首弟子法祥學習《時輪疏釋》、修行事相、六加行法等。以後又從瑜伽壽自在學習各種瑜伽事相。學畢，仍舊回到法祥座前，聽受《金剛心釋》、《金剛手讚釋》等時輪的各種註解，並布頓所造全部二派集密的各種釋疏。後又聽受了布頓所造的《金剛出生大疏》、《瑜伽部根本經》等重要經續和註釋。

三十六歲時赴拉薩朝禮釋迦佛像。此後一、二年內閉關專修。三十八歲培修精基地方的慈氏菩薩殿。四十歲時從法依聽聞《菩提道燈論釋》、《集密五種次第法》等。這一年中，曾往嚷地的金沙奔巴行廣大供養，在那裏講比丘戒，安立無量衆生住戒律儀。在若種安居時，大弟子達瑪仁欽阿闍黎開始來謁見。達瑪仁欽最初看不起宗喀巴，但聽了他講經之後，肅然起敬，並願作他的隨身弟子。後來宗喀巴圓寂，即由達瑪仁欽繼承法位。

以後從嚷回到俄喀，住拉頂阿蘭若一年，自修敎他，並造稱讚緣起性空的《緣起讚》。

四十四歲那年的春天到迦瓦棟，講說《菩薩戒品》、《事師五十頌》和密宗十四根本戒等。以後與仁達巴共赴若珍，冬季在若珍廣演《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》等諸大乘法。次年夏與仁達巴、勝依法王在囊則敦寺安居時，抉擇正法，廣弘戒律。四十六歲時造《菩提道次第廣論》，這部著作，總依慈氏《現觀莊嚴論》，別依阿底峽《菩提道燈論》，開演三士道次第。後半別明止觀，更是他的精心之作。以後又造《菩薩戒品》廣釋《密宗根本罪釋》、《事師五十頌釋》等。四十七歲宣講《現觀莊嚴論》講授完畢，令弟子達瑪仁欽依照所講要義造成釋論，即現在西藏講《現觀莊嚴論》的根本依。四十八歲時，移錫雷撲寺，廣演法稱的《因明廣釋》，達瑪仁欽加以記錄造論。以後又到俄喀住慈氏洲講經，因勝依法王等的勸請，造《密宗道次第》，總明四部密宗的全部。這部論與《菩提道次第》，一明密乘，一明顯敎，是宗喀巴生平兩部主要著作。

五十一歲時，赴前藏，在塞若却頂安居，大弟子克主傑初次參謁，爲授大威德灌頂。這一年造《中觀論廣釋》。

五十二歲時，造《辨了不了義論》。這一年（永樂六年，1408）六月，明成祖派大臣四人，隨員數百人，到西藏迎請宗喀巴來漢地，他婉然辭謝。大臣們轉請派一上首弟子代表前往，他便令大弟子釋迦智到京，謁見了永樂帝以後，被封爲大慈法王。同年《中觀論廣釋》造訖，在有六百多位三藏法師的聚會中，廣爲宣講。此外還講了《中論》、《密宗道次第》等。又應徒衆之請，興建根本道場格登寺。第二年來到格登寺，講述《菩提道次第》、《集密月稱釋》等。

五十八歲時，藏王名稱幢迎請他赴聞地的札西朵喀安居，爲三藏法王數百人宣講《中觀》、《因明》、《菩提道次第》等。大弟子根敦主初次參謁。以後回到格登寺。五十九歲時，另造《菩提道次第略論》。六十二歲在格登寺《入中論廣釋》造訖。歲末，令刻《集密根本經》，第二年刻成。六十三歲時（1419）宣講《勝樂輪根本經》等顯密諸法，《勝樂輪根本經釋》也在這一年作成。同年十月二十五日圓寂。

宗喀巴的平生，在學問修持各方面都具有很高的造詣。對於敎理，他總結大小乘、顯密一切敎誡理論，而自成一家之言。他一方面有囊括大典、網羅衆家的氣度，一方面又以深刻



宗喀巴

謹嚴的態度抉擇佛教各宗的見地，以中觀爲正宗，以月稱爲依止。他對於戒律，能矯正舊派佛教的流弊。他所創的格魯派至今爲我國藏地第一大教派。藏語系統的佛教徒，大多崇奉他爲教主。

宗喀巴的弟子很多，最著名的有：

⑴**賈曹傑**（1364～1432）：名叫達瑪仁欽。最初在薩迦派出家，親近仁達哇等，以十部大論在各寺立宗。後來，作宗喀巴的弟子，十二年中受學一切顯密教授。宗喀巴圓寂以後，他繼承法位，爲格登寺的第一代坐床者。以後依據宗喀巴的成規，以戒律爲本，宣揚顯密教法。在位十三年（1419～1431）中，宗喀巴的弟子把他當作宗喀巴一樣侍奉。

⑵**克主傑**（1385～1438）：名叫格雷貝桑。最初也在薩迦派出家，親近仁達哇和達瑪仁欽，也立過十部大論宗。後來因仁達巴的介紹而爲宗喀巴的弟子。宗喀巴歿後，他到後藏弘揚顯密教法。以後被達瑪仁欽迎回格登寺，繼承法位凡八年。他的學說完全祖述宗喀巴的主張。

⑶**妙音法王**（1379～1448）：名叫札喜倍丹。在宗喀巴弟子中稱爲聞持第一，受持顯密經論一〇八部。永樂十二年（1414）受宗喀巴的囑咐，於次年建立哲蚌寺。講授《中觀》、《因明》等，一切依宗喀巴爲依止，攝受弟子極多。

⑷**大慈法王**（1354～1435）：釋迦智。曾經代表宗喀巴到京謁見明成祖，回藏後創建色拉寺。以後又晉京作永樂、宣德兩代的國師，把宗喀巴的教法傳布到蒙古和漢地，爲向內地弘法的最有力者。

⑸**根敦主巴**（1391～1475）：最初依止慧獅子，其後歸依宗喀巴門下，後隨慧獅子到後藏弘法，在那裏創建札什倫布寺，住持三十八年。這是後藏第一大寺，歷代班禪在該寺主持。

⑹**上慧賢**：阿里人。學成後回阿里莽域建立達莫寺，弘布宗喀巴的教法。

⑺**下慧賢**：西康人。起初在色拉寺求學，後回西康，在昌都建立寺院，從此黃教即盛行於西康。

宗喀巴的著述極多。他的全集拉薩版共十八帙，凡一百六十多種。此外，還有一些比較重要的著作如：《密宗戒注釋成就穗》、《囊則敦寺所說比丘學處》、《金剛持道次第祕密樞要解》、《一切怛特羅吉祥集密廣釋明燈論貫注》、《安立次第解說集密要義明釋》、《怛特羅王吉祥集密優波提舍五次第明燈論》等。（張建木）

◉附一：法王周加蒼著．郭和卿譯《至尊宗喀巴大師傳》第二章第三節（摘錄）

在《宗喀巴傳嘉言集》等書中說：「至尊宗喀巴大師的修持次序是：從剛過午夜起，大師修密集自入廣法後，繼修五次第很長時間。又從天明起直至太陽出時，修能怖金剛二次第廣修法。又從太陽出後起直至上午進食之間，念誦任隨一種顯密經典約三十頁，以及作以五大陀羅尼爲首的事部、行部的許多朵瑪供後，即具足飲食瑜伽（密宗進食的修法）而用餐時，對諸格西和求學諸人，解決著述和教義中的疑難，之後，背誦甚深三經而作迴向等，繼造小泥塔十座、無量壽佛、藥師佛、文殊、救度

母等像各七尊。至正午時，從《甘珠爾》和《丹珠爾》任何一種中作適當的一次談論，以及在著作之餘，從日初偏西時起直至黃昏之間，修紅、黑閻摩、能怖三尊，及六面天等之護摩法，又修大輪金剛、四臂怙主、六臂怙主等現觀供養朵瑪，迴向等法，又修古貢護法，獅相佛母、枳姑護法和烟黑母之朵瑪、迴向廣法，以及魯哼巴傳規的勝樂自入法，及勝樂五次第等法都是依決定的次第而修的。此外，一日中還要念誦啥肯札惹萬遍，勝樂七字眞言三千遍，阿惹巴札納七千遍。即使在閉關中，也為衆人講授顯密教法兩三座，在說法中，也觀朵瑪而作迴向，或觀修本尊。由於大師住於圓滿次第三摩地中，不共的法行，是無量無邊的。因此，在一般共通的境界看來，也是只見大師利那利那中，都在不斷地作出利他的偉大事業。這是所有大地之上的聖賢大士們的天性本質，而不是一般凡俗諸人所能創造的。」以此之故，克珠瑪微尼瑪作頌說：「我師怙主口中息，亦能成熟衆有情，福慧行圓他無論，（福慧已圓滿，其他更不待說了）衆生之親前啓請。」

又關於大師所見淨相和所有懸記諸情節，在洛追勒桑所著《宗喀巴傳》中說：「如過去多次所說的身、語的現見諸相中、分根識性能眞實現見與修悟和夢中的意識所現見之相二者。第一種：是未獲得天眼和天耳的神通，根識性是不能見本尊佛等的身、語眞相的。第二種：意識所現見中復有二者：㈠自己的心境所現見，㈡依外境作用而有的現相。依外境作用而有之中，又分依不順方（異品）之境相，及依順方（同品）之境相二者。依順方（同品類）之境相又有二：㈠出世間者所依，㈡世間者所依。出世間者所依中，又分特殊相和一般相二者。」應知一切智宗喀巴大師出現的諸現相和懸記，都是具天眼和天耳的神通之境，以及是無垢的慧觀，完全是清淨的行境。

◉附二：法王周加蒼著・郭和卿譯《至尊宗喀巴大師傳》第二章第三節（摘錄）

大師的著述，現在普遍傳稱已刻板印行的諸論著，經第悉・桑杰嘉措合編為十八大卷帙。按照其目錄，列擧如下：

第一卷中：有開顯遍主金剛持密宗道次第所有要義上集十章品上三部灌頂及後加支分等。

第二卷中：續第一卷帙未完部分的第十一品，開示結合二次第，當精修菩提，及密集修法清淨瑜伽次第、深明灌頂之義、圓滿次第五次第圓滿座之直觀導修法、往生合修之教授祕訣、五次第攝要、釋續金剛鬘之記錄等。

第三卷帙中：有顯明密集之要義、金剛念誦、現證菩提、自我加持、無上密意筆錄、二十種儀軌之根源、道中學習法、開示難義要扼頌、智慧金剛集廣解、釋續聯貫法等。

第四卷帙中：有明燈論之釋註等。

第五卷帙中：有辨析大寶苗、解說攝義、闡明眞實性合解、二十一小註及零散篇、依照基本儀軌舞蹈鬘的密意，及密集第一品釋論的筆錄、文殊金剛曼荼羅儀軌、成就法文殊密意顯明論等。

第六卷帙中：有密集教授五次第明燈論，二次第修法之語教筆錄等。

第七卷帙中：有密集生起次第、四五〇門類、修法句義略錄、提出了不了義的咒語及加持儀軌等之筆錄、密集金剛薩埵念誦次第、難義扼要筆錄、由大力明王法門求雨法、由馬頭金剛法門散雲法（即求晴法）、十大忿怒明王之筆錄、能怖金剛勝伏魔軍、十三尊修法、四十九尊修法、內外改正、黑敵修法、閻曼德迦儀軌寶鬘、能怖金剛護魔法悉地海、由文殊和威法門守護災障和延壽等教授、四字守護法、四字之教授祕訣、左右中三脈與閻摩合修法、大成就者伯眞的眞實性四解、內脈輪與閻摩合修法、大輪現證法、曼荼羅儀軌等。

第八卷帙中：有勝樂略續解說隱義普隱論、五次第解說隱義開眼論、曼荼羅儀軌及圓滿次第大瑜伽導釋次第略論、魯哼巴傳規曼荼羅儀軌，及此傳規的修法大樂顯明論等。

第九卷帙中：有圓滿次第悉地穗、外供儀軌筆錄、供養鬘、枳師傳規之修法、念誦儀軌次第、身曼荼羅、儀軌寶庫、五次第指導、金剛空行解說筆錄、初十日供養法、教授花穗類及無畏釋論等之筆錄。

第十卷帙中：有那若六法導釋修行略法、圓滿次第、呼金剛續及無我母曼荼羅修法、第二品等之筆錄、紅色空行母之修法、唯一本尊之義解說、和合八品之第三節、開啓往生之金門、六支瑜伽、六支之義解說、時輪無二續及現觀灌頂六支瑜伽所需諸事之筆錄、死日及超壽解說、六支瑜伽及修者四印之筆錄、圓滿次第略要指導、界歷算法、禪定後續、四種極密、八大成就者之住世情況筆錄等。

第十一卷帙中：有無垢光之難義扼要分類、時輪總義、時輪略釋、金剛界土地儀軌、金剛薩埵念修次第、金剛頂曼荼羅儀軌等之筆錄、行續義註解、曼荼羅儀軌續義顯明論，文殊修法、事、行二部總建立、光明佛母、葉衣母、妙音母、穢積金剛等之修法、三十五佛現觀法、北俱盧洲長壽修法、廣略開光法等。

第十二卷帙中：有事師五十頌註疏、密行悉地穗、上二部戒律還淨法、根本智論釋智理海、正見指導、莊嚴論之筆錄等。

第十三卷帙中：有入中論釋密意顯明論、莊嚴論備忘錄、六十理論、智慧品諸義筆錄、應成與自續兩派之差別、二諦、八種難義扼要筆錄等。

第十四卷帙中：有現觀莊嚴論釋金鬘論中第一品三種解說。

第十五卷帙中：有後五品的解說、菩提心戒解說菩提正道等。

第十六卷帙中：有菩提道次第廣論中，下、中兩士共通道次中菩薩行修學法及止觀中諸品等。

第十七卷帙中：有菩提道次第略論、上士之類別、辨了不了義嘉言心要、二十僧伽、心性普賢釋等。

第十八卷帙中：有集學論筆錄、因明備忘廣錄、現實歷算備忘錄、海戒略要、註釋、訓誨教言朗哲頂瑪詳略兩種、戒律類釋、圓、淨、事（即基）三種儀軌別解脫取捨略論，聞法錄片段、度量細觀明鏡、書函兩項、零散說集等。

〔參考資料〕 呂澂《西藏佛學原論》；王森〈宗喀巴傳論〉（《西藏佛教發展史略》附錄）；班班多傑《藏傳佛教思想史綱》；克主傑著．法尊節譯《宗喀巴大師傳》。

宗義書（藏grub mthaḥ）

西藏佛學用語。指稱論述印度某些宗派學說的典籍。又稱「學說綱要書」；是對印度佛教中各學派的基本學說，由淺入深所作的解說。印度亦有此類書，西藏則自九世紀之後盛行著述。通常宗義書的論述對象是：說一切有部、經量部、瑜伽行派、中觀派等四大學派，以及後二派的支派：形象眞實唯識派、形象虛僞唯識派、自立（論證）派（經量中觀派、瑜伽行中觀派）、歸謬論證派等各學派的教義與論師。在西藏佛學界，此類典籍的代表作爲嘉木樣協巴的《大學說》，而最古的宗義書，則係撰於九世紀初葉的《見差別》。

宗鏡錄

一百卷。五代吳越國延壽（904～975）集。延壽是法眼文益的嫡孫，法眼在《宗門十規論》裡鼓勵參禪的人研究教典，又有頌云：「今人看古教，不免心中鬧，欲免心中鬧，但知看古教。」都是針對當時的禪師們輕視義學落於空疏的流弊而發，延壽編集《宗鏡錄》的動機，當然淵源於此。《宗鏡錄》卷四十三云：「近代相承，不看古教，唯專己見，不合圓詮。」又卷六十一云：「今時學者，全寡見聞，恃我解而不近明師，執己見而罔披寶藏。故茲遍錄，以示後賢，莫踵前非，免有所悔。」延壽在這兩段文裡，發揮了法眼的觀點，把編集《宗鏡錄》的原因，說得非常明白。

據《景德傳燈錄》卷二十六及《淨慈寺志

》卷八所說，延壽得法於法眼的大弟子德韶之後，於後周太祖廣順二年（952）住持奉化雪竇寺，其時，「學侶臻湊」，從他參學的人很多，因此《雪竇寺志》上有在雪竇寺寫成《宗鏡錄》初稿的傳說。宋太祖建隆元年（960）吳越國忠懿王請延壽住持杭州北山的靈隱寺，明年，又請住持南山的永明寺（即淨慈寺），從他參學的人更多。宋・慧洪（1071～1128）《林間錄》卷下云：「予嘗遊東吳，寓於西湖淨慈寺，寺之寢堂東西廡建兩閣甚崇麗，寺有老衲爲予言，永明和尚以賢首、慈恩、天台三宗互相冰炭，不達大全，心館其徒之精法義者於兩閣，博閱義海，更相質難，和尚則以心宗之衡準平之。又集大乘經論六十部，西天此土賢聖之言三百家證成唯心之旨，爲書一百卷傳於世，名曰宗鏡錄。」考《淨慈寺志》，《林間錄》所說的「寢堂」，原名演法堂，建於顯德元年（954），凡五楹，因爲延壽在此堂內集成《宗鏡錄》的定稿，改名爲宗鏡堂。

《宗鏡錄》集成之後，據宋・元祐年間（1086～1093）楊傑《宗鏡錄》序說：「吳越忠懿王寶之，祕於教藏。」宋代曇秀的《人天寶鑒》上也說：「禪師既寂，叢林多不知（宗鏡錄）名，熙寧中（1060～1077）圓照禪師始出之，（中略）於是衲子爭傳誦之。」圓照的提倡，引起社會上的注意，元豐年間（1078～1085）皇弟魏端獻王乃鏤板分送當時有名的叢林。不過在其後的元祐年間（1086～1093），《宗鏡錄》經過法涌、永樂、法眞等人的「校讀」，並刻新板流布，面目可能和魏端獻王所刻的不同。明代的蕅益（1599～1655）在《靈峯宗論》卷七校定《宗鏡錄》跋裡說：「永明大師（中略）輯爲《宗鏡錄》百卷，（中略）未百年，法涌諸公擅加增益，於是支離雜說，刺人眼目，致袁中郎輩反疑永明道眼未明，亦可悲矣。（中略）予閱此錄已經三遍，竊有未安，知過在法涌，決不在永明也。癸巳新秋，刪其蕪穢，存厥珍寶，卷仍有百，問答仍有三百四十餘段，一一標其起盡，庶幾後賢覽者，不致望洋之嘆，泣歧之苦矣。」魏端獻王的原刻本，楊傑《宗鏡錄》序上說「四方學者罕遇其本」，可見早已絕版，而蕅益用以校定的《宗鏡錄》則是根據法涌的新本，那末現今流傳的《宗鏡錄》是法涌等人「擅加增益」的本子，而不是延壽的定本。不過法涌等人並沒有把《宗鏡錄》修改得面目全非，蕅益說：「雖被法涌雜糅，然具眼者觀之，金沙可立辨也。」

《宗鏡錄》全書約共八十餘萬字，分爲三章，第一卷前半爲標宗章，自第一卷後半至第九十三卷爲問答章，第九十四卷至第一百卷爲引證章。標宗章「立正宗明爲歸趣」，問答章「申問答用去疑情」，引證章「引眞詮成其圓信」。所謂正宗，即「舉一心爲宗」，此一心宗，「照萬法如鏡」，又編聯古制的深義，撮略寶藏的圓詮，故稱曰錄。《宗鏡錄》的名義如此，讀者就不難想見它的內容。

《宗鏡錄》全書在詮釋「一心」處，引用《華嚴經》及賢首宗的理論最多。賢首宗興起在天台宗和慈恩宗之後，法藏、澄觀極意談「圓」，圓融無礙的說教，和禪宗門下經常提舉的「佛語心爲宗，無門爲法門」互相呼應，有時禪家宗旨得到《華嚴》義理的引證而愈益顯豁，所以禪宗五家宗派最後一宗的開山祖師法眼重視華嚴，法眼的嫡孫延壽著《宗鏡錄》而廣引賢首宗義，乃是佛教發展史上必然會出現的現象。不過，《宗鏡錄》畢竟是藉教明宗而不是混宗於教的著作，因此在九十九卷的問答章裏，雖然羅列了天台、賢首、慈恩的教義，而只是一味會通，藉以證明心宗的深妙，並沒有料簡異同，解決教理上的問題，這是《宗鏡錄》的一大特點。

據蕅益的研究，本錄問答章分爲三百四十多段，每一段又包含若干問題，大約在第四十六卷以前，所有回答，多明法性，第四十七卷以後，多明法相。不過也並非嚴格區分，因爲在第四十六卷以前，也有談到法相的問題，第四十七卷以後，也有談到法性的問題的。此外，前後問題以及所闡釋引證的，重複的地方很

多，卷第一百云：「今聞宗鏡卷卷之中，文文之內，重重唱道，一一標宗，長菩提根，成於法樂。（中略）請不生怠，厭於頻聞。」從這裏更加可以知道，延壽編集《宗鏡錄》祇是藉教明宗，成其對於宗的「圓信」，而並非有意於解決教乘的紛爭。

引證章引證了大乘經一二〇種，諸祖語一二〇種，賢聖集六十種，共三百種。其中保存了一些寶貴的文獻。例如南嶽懷讓和青原行思的兩段法語，都未見於《景德傳燈錄》、《古尊宿語錄》等書，此外在問答章裏所引用的《中論玄樞》、《唯識義鏡》等書，現在皆已失傳，幸賴《宗鏡錄》保存了一點資料，還能從而想見原書的大概。

《宗鏡錄》在禪師們輕視義學的流弊發展到相當嚴重的時候編集成書，在當時對於佛教界的教育意義很大。所以宋代元祐年間寶覺禪師說：「吾恨見此書晚。平生所未見之文，功力所不及之義，備聚其中。」（《人天寶鑒》）他非但手不釋卷，孜孜研究，還撮錄玄要，成爲《冥樞會要》三卷，刻板流通。後來又有祖心增輯爲《宗鏡廣樞》十卷（《淨慈寺志》）。不過《宗鏡錄》的卷帙太多，對於一般佛教徒的參考來說，是有所不便的。所以清世宗（雍正）在《宗鏡錄》後序裏說：「此書歷宋、元、明以迄於今，宗門古德，不乏具眼，而從未見有稱道讚揚，標爲第一希有者，亦可異矣。」說《宗鏡錄》成書以後，從未有人稱道讚揚是不合事實的，但閱讀它的人不多則是實在情形。即如雍正用「上諭」推重《宗鏡錄》說：「朕謂達摩西來以後，宗門中述佛妙心，續紹佛命，廣濟含生，利益無盡者，未有若禪師此書者也。」又「錄其綱骨，刊十存二」，編爲《宗鏡大綱》一書，以政治力量，廣爲傳布，也並沒有達到「凡有心者，皆入此宗」的目的。推究它的原因，一是禪宗發展到清初，已成强弩之末，提不起來了。另一還是《宗鏡錄》本身不便於一般佛教徒的參考之故。

《佛祖歷代通載》卷十八云：「高麗國王覽師（延壽）言教，遣使齎書敍弟子禮，奉金縷袈裟紫晶數珠金澡罐等。彼國僧三十六人，親承印記，歸國各化一方。」這是《宗鏡錄》的影響遠及於朝鮮佛教界的記載。（巨贊）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

當時一般禪師通行的風氣是把「玄學（禪）正格」看成是「一切無著，放曠任緣」，認爲以此態度，由「無作無修」而達到「自然會通」。延壽出自法眼一系，不滿於這種一般的看法，以爲這樣就會流於空疏。如果對教漠不關心，只憑己見，即有成績也不能超出「守愚」「暗證」的範圍，見聞淺陋，未免「貽誤後學」。由於延壽當時居於新寺，又得吳越王的信任，有相當的聲望，所以他就召集了慈恩、賢首、天台這三家佛教的人，「分居博覽，互相質疑」，最後由他的禪家的說法作爲評判的標準加以評定：「以心宗之衡準平之」，把諸家之說統一起來。這樣，他不僅統一了各家對教不同的說法，而且統一了禪與教，由此所得的結論，構成了《宗鏡錄》一百卷。

這裏所說作爲「準衡」的「心宗」，亦即是禪法，這是統一的中心。當時所說的禪，除禪宗之禪而外，還有其他各派所講的止觀也包括在內，但延壽是以達摩禪爲準。又所說的教，當時雖有三家，但他也尊賢首爲首，這是法眼宗的門風：「禪尊達摩，教尊賢首。」這也就是延壽的禪教統一。這些都沒有超出宗密所說的範圍，宗密就是把教定於《華嚴》，禪定於禪宗的。在宗密的〈都序〉中，講到《禪源諸詮集》的編纂方法時，說此集有各家的種種異說，總計也有百卷，可見內容與規模都和《宗鏡錄》差不多。

關於《宗鏡錄》的體裁，根據他的自序來看：「今詳祖佛大意，經論正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申問答，廣引證之。」那就是三個步驟：先搞通宗旨之所在，次假設問答把道理說透，最後廣泛引據證成。爲什麼叫做《宗

鏡錄》呢？「舉一心為宗，照萬物如鏡」，心即是宗，能照為鏡，二者聯繫起來叫做「宗鏡」。以此作為整個線索，「遍聯古制之深義，攝略寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之曰錄」。這就是把經論的主要思想貫穿起來，掌握圓滿的解釋，加以宣揚。此書的份量是「分為百卷，大約三章，先立正宗（標宗），以為歸趣；次申問答，用去疑情；後引眞詮（引證），成其圓信」。這就是《宗鏡錄》結構三章的內容。

由延壽的〈自序〉可見，他寫作的目的就在於使禪敎統一。他所說的「一心為宗」的心就是自性清淨心，並由編纂經論語錄予以證明。

從他所搜集的資料看，有關問答、辨別，共分三四〇段——本來祖佛所說都不出唯心的範圍，搜集這方面的材料並不困難。全書引證的資料，約有三百種，屬於經的一二〇部，屬於語錄的亦一二〇部，其它論著六十部，總起來數量不算太多，但在當時（五代末年）義學不甚發達的情況下，還能搜集到這樣多的典籍也就算很難得了。

《宗鏡錄》編成後，吳越王就收藏起來未予流通，直到延壽死後近百年，於宋仁宗元豐年間（1078～1085），才有木刻本流行。以後還出現新刻的改訂本，就不免蕪雜紊亂，後來還是收入到大藏經裏。到了明末刻「方冊藏」，智旭（蕅益）發現改訂不妥當，便加以刪訂，略為清晰，到清末還一再有節本出現。

就佛家義學方面來看，賢首、天台、慈恩等宗經過會昌破佛以後，即顯得十分微弱，只能抱殘守缺，到五代，就更為衰落，其中尤以天台為嚴重。（中略）因此，在延壽主持下，三家學者所商討到的不同議論，其水平是不夠理想的，不過在當時已是難能可貴的了。由此編成的《宗鏡錄》雖受到限制，仍能夠保存一些材料下來，特別是關於法相、唯識一方面的。因為慈恩宗一開始即未得著發展，幸而通過《宗鏡錄》的流傳，直到明末，義學見解已很淺陋了，但還能大談相宗，這就全靠《宗鏡錄》中保存的材料。此錄對後世的影響，於此也可見一斑。

宗門武庫

一卷。大慧宗杲（1089～1163）說，弟子道謙編。又稱《大慧普覺禪師宗門武庫》、《大慧宗門武庫》、《大慧武庫》、《雜毒海》。係禪宗古德言行錄的纂輯。收在《大正藏》第四十七冊、《禪宗全書》第三十二冊。就內容而言，本書是古代公案的選輯，收載洞山廣道、慈明楚圓、湛堂文準等禪門緇素數十人的機緣語，共一一四條。由於本書頗能顯示臨濟家風，故古來即為臨濟宗人所喜誦讀。

在有些刊本中，本書常與《雪堂行和尚拾遺錄》合刊。該書為雪堂道行（1089～1151）編撰的公案選輯。雪堂道行是佛眼清遠的法嗣，與大慧宗杲同為臨濟楊岐派下的大德。

關於此書之編輯過程，宋·曉瑩所撰之《雲臥紀譚》卷下（卍續148·46下）曾有詳細記載。茲錄其文如次：

「今略敍武庫之權輿，乃紹興十年春，信無言數輩在徑山，以前後聞老師（宗杲）語古道今，聚而成編。福清眞兄戲以晉書杜預傳中武庫二字為名。（中略）（次年五日，宗杲被秦檜定以訕謗朝政的罪名，流放衡陽）由是山頭識者莫不以武庫二字為憂，故千僧閣首座江州能兄揭牓子於閣門曰：近見兄弟錄得老師尋常說話，編成冊子，題名武庫，恐於老師有所不便，可改為雜錄則無害焉。其後又僞作李參政漢老跋，而以紹興辛酉上元日書於小溪草堂之上。其實老師則不知有武庫。及於紹興庚午在衡陽見一道者寫冊，取而讀，則曰：其間亦有是我說話，何得名為武庫？遂曰：今後得暇說百件，與叢林結緣，而易其名。未幾移梅陽。至癸酉夏，宏首座以前語伸請，於是閑坐間有說，則宏錄之。自大呂申公執政，至保寧勇禪師四明人，乃五十五段而罷興。時福州禮兄亦與編次。宏遂以老師洋嶼寮牓其門有兄弟參禪不得，多是雜毒入心之語，取稟而立為雜毒

海。宏之親錄，爲德侍者收；禮之親錄，在愚（曉瑩）處。」

〔參考資料〕 陳士強〈大慧普覺禪師宗門武庫燕語〉（《法音》雜誌第六十四期）。

宗門或問

書名。一卷。明・湛然圓澄著。全稱《雲門顯聖寺散木禪師宗門或問》。又稱《湛然禪師宗門或問》、《禪宗或問》。收於《卍續藏》第一二六冊〈湛然圓澄禪師語錄〉之附錄、《禪宗全書》第三十三冊。本書計收錄五十二項有關參禪法門及修行之要旨；係明・萬曆三十三年（1605）四月，湛然圓澄應參禪者之問所作的答語。卷末附錄參禪釋難、或問、補遺、答明鼎子問、達觀和尙招殃傳。此中，〈達觀和尙招殃傳〉是圓澄依陶石簣之發問，針對萬曆三十一年（1603）紫柏達觀橫死獄中之事件所撰的感懷文字。

宗通・說通

禪宗稱已通達宗門旨要爲宗通，稱能爲他人自在說法爲說通。爲師者需兼具宗說二通。原出自《楞伽經》卷三所說（大正16・499b）：

「佛告大慧，一切聲聞緣覺菩薩有二種通相，謂宗通及說通。大慧，宗通者謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想。趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道衆魔，緣自覺趣光明暉發，是名宗通相。云何說通相，謂說九部種種教法，離異不異有無等相，以巧方便隨順衆生，如應說法令得度脫，是名說通相。」

唐・杜朏〈傳法寶紀序〉承此宗通之意，强調禪門傳燈相承的一心之法，能遠離文字言說的世界，謂（大正85・1291a）：「是眞極之地，非義說所入信矣。」《六祖壇經》（大正48・351b）：「說通及心通，如日處虛空，唯傳見性法，出世破邪宗。」並强調「說法不失本宗」，認爲應宗說俱通。

此外，永明延壽《宗鏡錄》卷二十九亦云（大正48・584a）：

「須宗說雙通方成師匠，所以經偈云：宗通自修行，說通示未悟。眞覺大師云：宗亦通，說亦通，定慧圓明不滯空，宗通是定，說通是慧，則宗說兼暢定慧雙明，二義相成，闕一不可。如法華經云：定慧力莊嚴，以此度衆生。又昔人頌云：說通宗不通，如日被雲朦；宗通說亦通，如日處虛空。」

即主張說通應以宗通爲根據，並闡明佛語應歸一於禪心的道理。如是，此一語詞在禪宗說明自行、化他的關係上具有重要意義。宋代公案禪中大慧一派即承繼這種主張。

〔參考資料〕 《諸經要抄》；《宗鏡錄》卷三、卷九、卷四十一；《圓悟佛果禪師語錄》卷十六；《從容錄》第十二則；《祖庭事苑》卷七；《緇門警訓》卷五。

宗統編年

書名。三十二卷。清・紀蔭撰。收在《卍續藏》第一四七冊、《禪宗全書》第二十三冊。

本書是一部禪宗編年史。作者紀蔭，淸・康熙時僧，住祥符寺。本書卷末有光緒年間陸鼎翰後序，略述其生平，並述其撰述此書之緣起及態度，其文云（卍續147・510下）：

「嘗以佛祖紀綱，宗師血脈，歷數千年來，紀述之家或體例未精，或徵采踳駁，未足爲千古正傳。（中略）因博采經史釋乘，一仿朱子綱目體例，斷以周昭王二十二年，我佛降生爲始。迄國朝康熙二十八年，曰佛紀、祖紀、五宗紀。其自明・萬曆四十三年以後，諸方之出處，附書年甲之下，曰略紀，以俟後之宗統定而詳系焉。上下二千六百四十年間，紹述宗風之次序，授受法印之機緣，備及朝政廢興之有關釋氏者。淹貫翔核，融儒釋爲一貫。正其謬、闕其疑，自爲註，以發明之。謹嚴一遵史法。（中略）當時以天童三峯二世，互相成褫，開悟來學，厥後子孫，各立門戶，分左右袒。（中略）蔭雖三峯的裔，而中立無所倚

毗。」

陸氏後序所述內容，大體本諸此書卷前之凡例所載。茲據紀蔭此書之凡例內容，另擇要摘錄數則於次並略加說明，以見此書之特徵。（引號內文字皆凡例原文）

⑴「大道之統，歸於正宗。正宗之傳，統乎大道。故曰宗統。」此所謂「宗統」，即宗門法統。以今語稱之，實即禪宗傳法系統。故此書可稱之爲禪宗法統編年史。

⑵「佛法宗旨，隨機設化，編年紀事，據實徵時，其間紀註正變，一本紫陽綱目。他如五經、孔子家語、諸子、通鑑（中略）。法門文字如釋迦譜（中略）皆詳考合訂，不敢一字私涉臆見。」此可見紀蔭其書所受朱熹《通鑑綱目》體例之影響。其「不敢一字私涉臆見」之語，顯現其確有陸氏後序所說「謹嚴一遵史法」之治史態度。

⑶「是編單紀宗統，凡正傳宗統者，大書其嗣統示寂之年。昭法化也。支流旁出者，皆不具書。（中略）諸方拈頌論議（中略）切要者書之，否則不書。」

⑷「講律並書，儒道兼攝，昭宗統無外也。國政時事，有關宗統，須參考者，亦附書之。」作者此等態度，頗能符今日治佛教史者之需要。由此亦可見此書與單述禪門機緣之書（如《五燈嚴統》）之不同。

⑸「文獻俱闕，地異時遠，無從稽定者曰闕文。文獻並徵，因時因事，不能無礙，未敢據定者，曰闕疑。自昔互有異同，至今確實考證者，曰考定。諸子百家別集中，參合可證者，曰別證。文闕獻徵，據實准定，以俟後稽者，曰存考。」紀蔭此段有關史學方法之語句，甚合史學方法原理。

⑹「迦文開宗垂統，爲佛紀。迦葉以至黃檗雲巖諸祖、紹統傳宗，爲祖紀。五宗而後，承宗繼統，爲宗紀。臨濟禹門、曹洞宗鏡，兩祖之下，諸方法化，正在繁衍，宗統未敢遂定。諸方之出處大略，隨年編至今康熙己巳，爲諸方略紀。以俟後來補定。」

全書內容大略如次：

⑴卷一至卷二：佛紀。單記釋迦牟尼佛事蹟。而未如《五燈會元》、《嚴統》等書之自七佛記起。此亦可見作者之別具史眼。

⑵卷三至卷十三：祖紀。其中卷三至卷七記迦葉以下之西天二十七祖弘法事蹟。卷八至卷十記達摩至慧能等東土六祖事蹟。卷十一至卷十三記南嶽、青原以迄洞山曹山，共十餘祖之弘化事蹟。

⑶卷十四至卷三十：五宗紀。記臨濟、曹洞、溈仰、雲門、法眼等五宗嫡傳諸祖之弘化事蹟。

⑷卷三十一至卷三十二：諸方略紀。記明．萬曆四十三年以後，迄康熙二十八年間之禪門史實。

此書雖然僅記禪宗正統諸師之事蹟，然以甚注意史法，故頗值矚目。其書訂正舊傳禪宗史書（如《景德傳燈錄》等）之誤者多處。且有考定、有別證、有發明。故姑不論其成果是否爲必定可信，然能持此等史學立場，已迥非一般史著所能及。至其體例之依循《紫陽綱目》一事，吾人亦可依此以見儒家史學對佛家史學之影響。

〔參考資料〕 陳士強〈宗統編年開題〉（《法音》雜誌第四十五期）。

宗旨人別帳

日本佛教用語。指日本江戶時代的戶籍名簿。又稱宗門人別帳、宗門改帳、宗旨人別改帳。原本是爲揭發當時日本政府所禁抑的基督教徒而作，其後隨著時代變遷，而有戶籍名簿之作用。最早的宗旨人別帳，爲寬永十一年（1634）所記肥前（長崎縣）平戶町的「人數改之帳」。至於依全國一定標準所作成者，則始於寬文五年（1665）。此宗旨人別帳，一直維繫「寺請制度」的施行。直到明治四年（1871）戶籍法制定後，始被廢止。

簿册所記載的內容，係每人的檀那寺名、宗派、出生地、本籍、年齡、姓名及與戶主的

關係等，卷末並記錄總計人數與男女性別、宗派及檀那寺名。記載的內容隨著時代而漸簡略。

宗門十規論

一卷。五代僧法眼文益撰。收在《卍續藏》第一一〇册、《禪宗全書》第三十二册。書中揭舉五代禪家的十項流弊，以矯時弊。所謂十弊，即：

(1)自己心地未明，妄爲人師：謂當時禪人多所慢易，怠於參求，不擇宗匠，急務住持，濫稱知識，唯貴虛名。

(2)黨護門風，不通議論：謂當時禪人各護德山、臨濟、溈仰、曹洞、雪峯、雲門，各黨其祖，不原眞際，矛盾相攻，不辨緇白。

(3)舉令提綱，不知血脈：謂舉唱宗乘，猥竊人言，不分眞僞，玷瀆古人，埋沒宗旨。

(4)對答不觀時節，兼無宗眼：謂當時宗師不辨邪正，不觀時節，濫施棒喝，誑謼羣小，欺昧聖賢。

(5)理事相違，不分觸淨：謂理事不相資，或有事無理、或有理無事、妄作談論不分觸淨，譊訛不辨。

(6)不經淘汰，臆斷古今言句：謂當時禪人結交知識朋友，不經淘汰，又妄臆斷古今，無異於不學劍而强舞太阿。

(7)記持露布，臨時不解妙用：謂以承言滯句，鼓吻搖唇爲妙解。

(8)不通教典，亂有引證：謂不明佛意，不識義理，專守門風妄加引證，故自取譏誚。

(9)不關聲律，不達理道，好作歌頌：謂當時宗匠以歌誦爲等閑，任情直吐，多類野歌。

(10)護己之短，好爭勝負：謂當時禪人多竊位任住持而以爲已得最上乘超世間法。於是護己短、毀人長，破佛禁戒，棄僧威儀，口談解脫因，心弄鬼神事。

◉附：法眼文益〈宗門十規論〉（摘錄自《禪宗全書》第三十二册）

宗門十規論自敍

文益幼脫繁籠，長聞法要，歷參知識垂三十年。而況祖派瀚漫，南方最盛，於焉達者，罕得其人。然雖理在頓明，事須漸證。門庭建化固有多方，接物利生其歸一揆。苟或未經教論，難破識情。驅正見於邪途，汩異端於大義，誤斯後進，枉入輪迴。文益中測頗深，力排匪逮，拒轍之心，徒壯蹶河之智。無堪於無言中，强顯其言；向無法中，强存其法。宗門指病，簡辯十條，用詮諸妄之言，以救一時之弊，謹敍。

第一　自己心地未明妄爲人師

論曰：心地法門者，參學之根本也。心地者何耶？如來大覺性也。由無始來，一念顚倒，認物爲己。貪欲熾盛，流浪生死。覺照昏蒙，無明蓋覆。業輪推轉，不得自由，一失人身，長劫難返。所以諸佛出世，方便門多。滯句尋言，還落斷常。祖師哀憫，心印單傳。俾不歷階級，頓超凡聖，只令自悟，永斷疑根。

近代之人，多所慢易。叢林雖入，懶慕參求。縱成留心，不擇宗匠。邪師過謬，同失指歸。未了根塵，輒有邪解，入他魔界，全喪正因！但知急務住持，濫稱知識。且貴虛名在世，寧論襲惡於身？不惟聾瞽後人，抑亦凋弊風教！登法王高廣之坐，寧臥鐵床受純陀最後之饈。乍飲銅汁，大須戰慄，無宜自安。謗大乘愆，非小罪報！

第二　黨護門風、不通議論

論曰：祖師西來，非爲有法可傳，以至于此。但直指人心，見性成佛，豈有門風可尚者哉！然後代宗師，建化有殊，遂相沿革。且如能、秀二師，元同一祖，見解差別故，世謂之南宗北宗。能既往矣，故有思、讓二師紹化。思出遷師，讓出馬祖；復有江西、石頭之號。從二枝下，各分派列，皆鎭一方，源流濫觴，不可殫紀。逮其德山、臨濟、溈仰、曹洞、雪峯、雲門等，各有門庭施設，高下品提。至於相繼子孫，護宗黨祖，不原眞際，竟出多岐，矛盾相攻，緇白不辨。

嗚呼！不知大道無方，法流同味。向虛空而布彩，於鐵石以投鍼。角爭鬥爲神通，騁唇舌作三昧。是非鋒起，人我山高。忿怒即是修羅，見解終成外道。倘不遇於良友，難可拔於迷津。雖是善因，而招惡果。

第三　舉令提綱、不知血脈

論曰：夫欲舉唱宗乘、提綱法要，若不知於血脈，皆是妄稱異端。其間有先唱後提、抑揚教法、頓挫機鋒、祖令當施、生殺在手；或壁立千仞、水洩不通；或暫許放行、隨波逐浪。如王按劍，貴得自由。作用在於臨時，縱奪猶於管帶。波騰嶽立，電轉風馳；大象王遊，眞師子吼。多見不量己力，剽竊人言，但知放而不知收，雖有生而且無殺。奴郎不辨，眞僞不分。玷瀆古人，埋沒宗旨。人人向意根下卜度，個個於陰界裏推求。旣懵於觸目菩提，祇成得相似般若。於無住本建立法幢，代佛宣揚豈同容易！不見雲門大師道：盡大唐國內覓一個舉話人也難得。又不見黃檗和尚道：馬大師出八十餘員善知識，問著個個阿碌碌地，惟有廬山和尚較些子。是知當此位次，若會舉令提綱，便是十成宗匠。何以知之？不見古人道：從苗辨地，因話識人。直饒瞬目揚眉，早是一時驗了，況爲模範，得不愼歟？

第四　對答不觀時節、兼無宗眼

論曰：凡爲宗師，先辨邪正。邪正旣辨，更要時節分明，又須語帶宗眼，機鋒酬對，各不相辜。然雖句裏無私，亦假言中辨的。曹洞則敲唱爲用，臨濟則互換爲機，韶陽則函蓋截流，潙仰則方圓默契。如谷應韻，似關合符；雖差別於規儀，且無礙於融會。

近代宗師失據，學者無稽。用人我以爭鋒，取生滅爲所得。接物之心安在，破邪之智蔑聞。棒喝亂施，自云曾參德山臨濟；圓相互出，惟言深達潙山仰山。對答旣不辨綱宗作用，又焉知要眼？誑謼羣小，欺昧聖賢，誠取笑於旁觀，兼招尤於現報！所以一宿覺云：欲得不招無間業，莫謗如來正法輪。似此之輩，不可殫論。但脫師承，都乏己見，無本可據，業識茫茫，惟可哀憐，難以爲報。

第五　理事相違、不分觸淨

論曰：大凡祖佛之宗，具理具事，事依理立，理假事明，理事相資，還同目足。若有事而無理，則滯泥不通；若有理而無事，則汗漫無歸。欲其不二，貴在圓融。且如曹洞家風，則有偏有正、有明有暗；臨濟有主有賓、有體有用，然建化之不類，且血脈而相通，無一不該，舉動皆集。又如法界觀，具談理事，斷自色空。海性無邊，攝在一毫之上；須彌至大，藏歸一芥之中。故非聖量使然，眞猷合爾。又非神通變現，誕生推稱。不著他求，盡由心造。佛即衆生，具平等故。苟或不知其旨，妄有談論，致令觸淨不分，譊訛不辨。偏正滯於迴互，體用混於自然，謂之一法不明，纖塵翳目。自病未能剿絕，他疾安可醫治？大須審詳，固非小事。

第六　不經淘汰、臆斷古今言句

論曰：夫爲參學之人，旣入叢林，須擇善知識，次親朋友。知識要其指路，朋友貴其切磋。只欲自了其身，則何以啓進後學？振揚宗教、接物利生，其意安在？看他先德，梯航山海，不避死生；爲一兩轉之因緣，有纖瑕之疑事，須憑抉擇，貴要分明。作親僞之箴規，爲人天之眼目，然後高提宗印，大播眞風；徵引先代是非，鞭撻未了公案。如不經淘汰，臆斷古今，則何異未學劍而強舞太阿，不習坎而妄憑深涉，得無傷手陷足之患耶？

夫善取者，如鵝王擇乳；不善取者，若靈龜矯蹤。況其間有逆順之機，回互之語；出其生而卻就死地，將其生而翻寄偏門。非可肆其狂心，輒使測他聖意！況一字法門之要，有萬端建化之方，得不愼諸，以防來者。

第七　記持露布、臨時不解妙用

論曰：學般若人，不無師法。旣得師法，要在大用現前，方有少分親切。若但專守師門，記持露布，皆非穎悟，盡屬見知。所以古人道：見與師齊，減師半德；見超於師，方揚師教。六祖又謂明上座云：吾與汝言，皆非密事

，密在汝邊！又岩頭謂雪峯云：一一從自己胸中流出。是知言語棒喝，非假師承；妙用縱橫，豈求他合？貶之則珠金喪彩，賞之則瓦礫增輝。可行即行，理事俱脩；當用即用，毫釐不差。眞丈夫材，非兒女事。切忌承言滯句，便當宗風；鼓吻搖唇，以爲妙解。況此不假筌蹄，得入思慮能知。智出於廣漠之鄉，神會於不測之境。龍象蹴踏，非驢所堪。

第八　不通教典、亂有引證

論曰：凡欲舉揚宗乘，援引教法，須是先明佛意，次契祖心，然後可舉而行，較量疏密。倘或不識義理，只當專守門風，如輒妄有引證，自取譏誚。且如修多祕藏，盡是指蹤；圓頓上乘，悉同標目。假使解得百千三昧、沙數法門，只益自勞，非干他事！況復會權歸實，攝裔還源，於其淨界中，不受一塵。況佛事門中，不捨一法！不免據情結款，就體解紛，與我祖宗全無交涉。

頗有橫經大士，博古眞流，誇舌辯如利鋒，騁學富如困積。到此須教寂默，語路難伸。從來記憶言辭，盡是數他珍寶。始信此門奇特，乃是教外別傳。後進之徒，莫自埋沒，遭他哂笑，有辱宗風。勿謂不假熏修，便乃得少爲足，末既不曉，本何明哉？

第九　不關聲律、不達理道、好作歌頌

論曰：宗門歌頌，格式多般，或短或長，或今或古。假聲色而顯用，或托事以伸機，或順理以談眞，或逆事而矯俗。雖則趨向有異，其奈發興有殊。總揚一大事之因緣，共讚諸佛之三昧。激昂後學，諷刺先賢，皆主意在文，焉可妄述？

稍覩諸方宗匠，參學上流，以歌頌爲等閑，將製作爲末事。任情直吐，多類於野談；率意便成，絕肖於俗語。自謂不拘粗獷，匪擇穢孱；擬他出俗之辭，標歸第一之義。識者覽之嗤笑，愚者信之流傳。使名理而寖消，累教門之愈薄。不見華嚴萬偈、祖頌千篇，俱爛漫而有文，悉精純而靡雜，豈同猥俗，兼糅戲諧！在後世以作經，在叢口而爲實，亦須稽古，乃要合宜。苟或乏於天資，當自甘於木訥，胡必強攀英俊，希慕賢明；呈醜拙以亂風，織弊訛而貽戚？無惑妄誕，以滋後羞！

第十　護己之短、好爭勝負

論曰：且如天下叢林至盛，禪社極多，聚衆不下半千，無法況無一二！其間或有抱道之士，潔行之人，肯暫徇於衆情，勉力紹於祖席。會十方之兄弟，建一處之道場。朝請暮參，匪憚勞苦。且欲續佛慧命，引道初機，非爲治激聲名，貪婪利養。如鐘待扣，遇病與醫。澍法雨則大小無偏，振法雷則遠近咸應。其榮枯自異，動蟄差乖。固非選擇之情，行取捨之法。蓋有望風承嗣，竊位住持，便爲我已得最上乘超世間法，護己之短，毀人之長；誑惑於鄽竪，咀嚼於屠販。聲張事勢，矜託辯才。以訐露爲慈悲，以佚濫爲德行。破佛禁戒，棄僧威儀；返凌鑠於二乘，倒排斥於三學。況不撿於大節，自許是其達人？

然當像季之時，魔強法弱，假如來之法服，盜國王之恩威。口談解脫之因，心弄鬼神之事。既無愧恥，寧避罪愆？今乃歷敍此徒，須警來者。遇般若之緣非小，擇師資之道尤難。能自保任，終成大器。強施瞑眩，甘受謗嫌。同道之人，幸宜助發。

宗門千字文

一卷。元・梵僊竺仙撰。收在《禪宗全書》第三十三冊。日本・曆應二年（1339），我國東渡僧竺仙和尚依鍾繇所編〈千字文〉之體裁，以四言古詩，詠述佛教教義。全文計二五〇句、一千字。其後著者又應衆請，爲本文每句加註，並作〈釋問〉附於卷末而成本書。

宗門玄鑑圖

一卷。明代曹洞宗僧虛一方覺編，神宗萬曆三十五年（1607）刊行。收在《卍續藏》第一一二冊、《禪宗全書》第三十四冊。書中列舉禪宗五家之宗風與綱要，將祖師教化的特色分類爲十二門，以及三玄、四大式、八棒、五

句、八大勢等五論與諸種五位圖頌等。其中之十二門爲：(1)普賢門，(2)文殊門，(3)觀音門，(4)以理因向門，(5)順實依伍門，(6)法體自然門，(7)密應藏鋒門，(8)事理理對門，(9)寄事標玄門，(10)理絕詮事門，(11)順正歸實門，(12)全機盡法門。

宗門拈古彙集

四十五卷。清·白巖淨符編。康熙三年（1664）刊行，收在《卍續藏》第一一五册、《禪宗全書》第九十册。書中蒐集佛陀以降至南嶽下三十三世、青原下三十六世諸師之拈提、機緣。全書自《宗門統要續集》中輯錄宋元以前諸師的拈提語，並補其機緣，至於《宗門統要續集》所未載之宋元以後諸師，則次第續列。計收一千七百則，堪稱古則公案之集大成者。

宗門統要續集

二十二卷。宋·宗永集，元·清茂續集。又稱《續集宗門統要》。收於《卍正藏》第五十九册、《禪宗全書》第八十八册。

本書係依傳燈諸錄所集錄之禪門諸祖教化之機緣（根機、因緣）。第一卷收釋迦文佛，第二卷收載西竺應化聖賢、西竺二十八祖、東震六祖，第三卷收四祖下旁出八世、五祖下旁出三世、六祖下旁出二世及應化聖賢、未詳嗣法、亡名古宿，第四卷至第十一卷收錄南嶽下十一世二四八人及五五三則機緣，第十二卷至第二十卷收錄青原下十世二六四人及五五四則機緣，末二卷收錄南嶽下十二世至十八世二八六人、機緣二十二則及青原下十一世至十四世一二〇人、機緣四十七則。

此外，卷首附有南宋·紹興三年（1133）二月耿延禧的〈重開宗門統要序〉、元·延祐七年（1320）徑山興聖萬壽禪寺希陵的〈宗門統要續集序〉，及馮子振的〈續集宗門統要序〉等三篇序。

關於本書的卷數，根據《增集續傳燈錄》卷五〈古林清茂傳〉及《禪籍志》卷上〈宗門統要〉條的敍述，可知《統要》原爲十卷，清茂開之爲二十卷，加上其所增補的二卷，遂成二十二卷。至於《禪籍志》卷上〈續宗門統要〉條所說「十卷統要由清茂加十二卷而成二十二卷」之說，可能有誤。

又清茂《續集宗門統要》問世之後，人皆以爲便，宗永之作遂不行於世。

宗教律諸家演派

一卷。清·守一空成重編。又稱《諸家宗派》。收在《卍續藏》第一五〇册。係以偈頌略示中國佛教諸宗派之宗旨大要及其傳承之作。內容可大別爲臨濟、溈仰、曹洞、雲門、法眼、聖壽、天台、華嚴、南山律等九宗，與附錄十條。演派的偈頌單記宗旨之大要，兼略示其宗派之傳承體系。如智者下傳二十六世高明寺百松眞覺大師演派六十四字是（卍續150·537上）：

「眞傳正受，靈嶽心宗，一乘顧觀，印定古今，念起寂然，修性朗照，如是智德，體本玄妙，因緣生法，理事即空，等名爲有，中道圓融，淸淨普偏，感通應常，果慧大用，實相永芳。」

此六十四字的前十九字，與百松眞覺——無盡傳燈——蕅益智旭——蒼輝受晟——警修靈銘——履源嶽宏——素蓮心珠——道來宗乘——宏海一輔——智德乘勳——禪遠頓永——觀竺觀義——所澄印鑑——迹端定融——諦閑古虛的相承一致。所以此六十四字，被認爲在明示百松眞覺一派的宗要，且兼述該派的傳承體系，蔣維喬的《中國佛教史》卷四，稱此六十四字爲傳授法脈偈。

〔參考資料〕《金陵古蹟圖考》；《佛學書目表》。

官寺

指由政府敕設，或接受政府封賜食祿等經濟上的援助，且由國家管理、監督的寺院。爲

「私寺」之對稱。如中國宋代所設的禪宗五山十剎，以及日本的勅願寺、國分寺、定額寺、御願寺、御祈願寺等，均屬官寺。

我國歷史上的官寺，隨帝王的奉佛程度而有差異，並未成爲定制。以隋代爲例，隋文帝在長安所設置的大興善寺，爲當時全國佛教的中心。當時奉敕入住該寺的名僧即有五十餘位。此外，文帝又在國內四十五州敕置大興國寺。這類官寺，往往由政府附賜田莊，以爲寺產。而帝王在舉辦全國性的佛教法會時，這類官寺則必須加以配合。此外，宋代的五山十剎也是一種官寺。其寺領田莊，也多由統治者所賜予。

日本官寺之設置，最早是舒明天皇十一年（639）七月敕定的百濟大寺，其次是天武天皇九年（680）四月敕定的二、三所國大寺，以及大寶二年（702）十二月的四大寺，天平勝寶八年（756）五月的七大寺，寶龜二年（771）八月的十二大寺，平安時代的十五大寺等等。在管理、監督上，中央方面是由僧綱擔任，地方方面是由國司、國師（後來改稱講師）擔任。中世以後，凡是受到幕府保護的寺院，皆稱之爲官寺。

〔參考資料〕 道端良秀《唐代佛教史の研究》。

定

三學（戒、定、慧）之一。爲梵語sumādhi（三昧、三摩地）或dhyāna（禪那）的意譯。可分爲二：

(1)心所之一：即令心專注於一對象而不散亂的精神作用，俱舍宗以之爲十大地法之一，唯識宗以之爲五別境之一。

(2)指由修行或由業報而得的定：俱舍宗將此大別爲「有心定」、「無心定」兩種。「無心定」又分爲無想定及滅盡定。無想定，指凡夫及外道誤認無想狀態爲眞涅槃而修習之定；滅盡定，指聖者將定之境地作爲無餘涅槃界之靜，而修習之定。

「有心定」則有四靜慮及四無色定等八定；各有生、定二種。「定」是因，「生」是果。定之四靜慮、四無色是在欲界散地等次第斷下地煩惱而修得的定心，因之生色界四靜慮天、四無色天者，名爲生靜慮。各定靜慮有其前方便的近分定，即近定的準備階段。相對於此，四靜慮、四無色定稱爲根本定。近分定中，初靜慮的近分稱爲未至定，故近分定有七。此外，初靜慮與第二靜慮的近分定中間之階段，稱中間靜慮或中間定；修習此定得生於大梵天。

以上八根本、七近分、未至、中間諸定，總爲定之體。依其與尋（粗分別，即尋求推度，爲粗雜的精神作用）、伺（細分別，即伺察思惟，爲深細的精神作用）之相應情形而區分爲三：(1)未至定與初靜慮之有尋有伺三摩地，(2)中間定之無尋唯伺三摩地，(3)第二靜慮以上之無尋無伺三摩地。

由其性質，可分爲味定、淨定、無漏定等三定。味定，與貪煩惱相應而起，愛著於定。淨定，與有漏的善心相應而起。無漏定，聖者依之而得無漏智。又味定無近分定、未至定，淨定有八根本、七近分、未至、中間諸定，無漏定有未至定、中間定、四本靜慮定、三無色定。

定之名稱種類極多，《俱舍論光記》卷六舉三摩地、三摩鉢底、三摩呬多等三名；《唯識了義燈》卷五（本）出七名：(1)三摩呬多（samāhita），譯爲等引。(2)三摩地、三昧（samādhi），譯爲等持。(3)三摩鉢底（samāpatti），譯爲等至。(4)馱那演那、禪那、禪（dhyāna），譯爲靜慮。(5)質多翳迦阿羯羅多（cittaikāgratā），譯爲心一境性。(6)奢摩他（śamatha），譯爲止。(7)現法樂住（dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra）。

《法界次第》卷下載，禪有世間禪（有漏定）、出世間禪（無漏定）。世間禪，凡夫所行之禪，即根本四禪、四無量心、四無色定。出世間禪復有二種：

(1)出世間禪：又名二乘共禪，指六妙門、十

六特勝、通明、九想、十想、八背捨、八勝處、十一切處、練禪、十四變化、願智、頂禪、無諍三昧、三三昧、師子奮迅、超越三昧、三明、六通等。

⑵出世間上上禪：又名不共禪；如自性等九種大禪，首楞嚴等百八三昧，諸佛、不動等百二十三昧等。

其他如佛陀說法之前，先行入定觀機觀法，此則爲化他說法所入之定。至於禪宗的禪坐、天台宗的四種三昧、密宗之瑜伽觀行等，此均爲爲自己出離而修的定。又《瑜伽師地論》的九種五百靜慮，《清淨道論》的六十七種三摩跋提等亦皆屬於定。

關於修定，《瑜伽師地論》卷三十一載，入定之加行有九種：⑴相應加行，⑵串習加行，⑶不緩加行，⑷無倒加行，⑸應時加行，⑹解了加行，⑺無厭足加行，⑻不捨軛加行，⑼正加行。修習九種加行，能令心速疾得定。若次第修習了相作意、勝解作意、加行究竟果作意等七種作意，得證入初靜慮地。在將證入前，身體可能會產生八種生理現象，即動、癢、輕、重、冷、暖、澀、滑等八觸，修行者不須驚恐。又修定者宜遠離⑴怯弱，⑵蓋覆，⑶尋思，⑷自舉等四種障。

◉附一：水野弘元《佛教要語的基礎知識》第七章(摘錄)

㈠定的語義與種類：如果依戒來調整身心，接著就會產生統一心的定。爲了得到定，而要調身、調息、調心，也就是調整身體、呼吸與精神，這可說是廣義的戒。

〔四禪定〕 原始經典中對定的定義說明，以及三學中的定學、八正道中的正定等內容，全部都是在說四禪定。因爲它是定中最基本的部分。關於四禪定，自原始佛教以來，有一種定型的說明，現依巴利文表示如下：

「（初禪）離諸欲，離諸不善法，有尋，有伺，離生喜樂，具足初禪。（第二禪）尋與伺皆止息，內心淨，心統一，無尋無伺，定生喜樂，具足二禪。（第三禪）捨離喜心，依捨而住，有念有正知，受身之樂，『有捨有念而樂往』具足第三禪。（第四禪）斷盡苦樂，已滅喜憂，故不苦不樂。依捨而念乃清淨，具足第四禪。」

〔種種定〕 所謂定是指精神的安靜統一，但心靜的方法有種種程度之不同，普通人日常心靜的欲界定，並不是眞正的精神統一；眞的精神統一稱爲根本定，是屬於色界定及無色界定。四禪定是色界定的根本定；色界定若進而安靜、接近無念無想的狀態，則稱無色界定。（中略）

〔四無色定〕 總之，色界、無色界是指禪定中之心的狀態，就如色界被區別爲四禪，無色界也被區別空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四階段，這是表示漸漸安靜的狀態。

〔表示禪定的用語〕 表示禪定的用語有如下種種：

samādhi　定、定意、三昧、三摩地、等持、正受

dhyāna, jhāna　禪、禪那、靜慮、思惟修

samāpatti　定、三摩鉢底、等至

śamatha, samatha　止、奢摩他

cittaikāgratā, cittekaggatā　心一境性

yoga　瑜伽

其中，samādhi是指一般最廣義的定，包含有漏世間定、無漏出世間定、有心定、無心定、三界諸定全部。dhyāna則只包含色界四禪定，不包含欲界、無色界的定，兼含有漏、無漏。samāpatti只包含根本定的色界、無色界定，不包含欲界定，兼含有漏、無漏。四禪四無色定（八定）及加上滅盡定的九次第定，都是samāpatti（等至）。

śamatha常與vipaśyanā, vipassanā（觀、毗鉢舍那）並用，常被稱爲止觀。「止」是內心止寂的狀態，常含於無色界定；「觀」是指觀察的智慧，常見於欲界、色界。色界第四禪稱止觀均等，是指止與觀平均適度存在，並

可得到悟、神通等智慧，爲最理想的禪定。

cittaikāgratā是指心集中於一點，意指精神統一（concentration）。

yoga是佛教以前婆羅門教所說的精神統一，與佛教的禪定相同。原始佛教以來，此字即被視爲禪定之意，後來使用更爲頻繁，如稱瑜伽行、瑜伽師等。

除此之外，意指禪定的用語，尚有samāhita（三摩呬多、等引、入定）、samāpanna（三摩半那、根本定）、現法樂住（dṛṣṭadharma-sukhavihāra, diṭṭhadhamma-sukhavihāra）等。

〔禪宗的禪〕 中國和日本禪宗的禪與印度的dhyāna（禪那）不同，它不只是三學中的定學及波羅蜜中的禪波羅蜜，而是意指三學全體及六波羅蜜全體統合的內容。因爲禪不只是指心的統一靜寂，而是會有開悟的智慧。禪的目的在於見性、心地開明，這也就表示禪是追求悟的智慧。禪宗的禪不是dhyāna。（中略）

㈡禪定修行的方法：依據以上所說，可知禪與定，有種種不同的說法。關於禪定的修習法，原始經典中即有種種紀錄，到了部派佛教，整理得更爲詳細。

〔四十業處〕 據巴利佛教所說，禪定時修習觀法的對象稱業處（kammaṭṭhāna），共有四十種業處。其中有很多都是原始經典所不提的，重點在順應禪定者的性格，選擇最適宜精神統一的對象，或依照禪定的進展而改變對象。總之，依此四十業處，則可以獲得四禪與四無色定。四十業處略如下列：

十遍處（十一切入）：地、水、火、風、青、黃、赤、白、光明、虛空。

十不淨想：膨脹、青瘀、膿爛、斷壞、食殘、散亂、斬斫離散、血塗、蟲臭、骸骨。

十隨念：佛、法、僧、戒、捨（施）、天、死、身、安般（出入息）、寂止。

四梵住（四無量心）：慈、悲、喜、捨。

四無色：空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。

食厭想、界差別。

〔業處與性格的關係〕 性格有(1)貪行(2)瞋行(3)癡行(4)尋行（散亂的）(5)信行(6)覺行（理性的）等六種區別。

貪行者……十不淨想、身念

瞋行者……四梵住、四色遍處（青、黃、赤、白）

癡行者、尋行者……安般念（數息觀）

信行者……最初之六隨念（佛、法、僧、戒、施、天）

覺行者……死念、寂止念、食厭想、界差別

一切性格者……六遍處、四無色

原始經典中亦提及業處與界地的關係，但此處暫不贅述。

〔五停心觀與五門禪〕 其次，說一切有部整理禪定觀法的對象，依照每一個人的性格，提出五停心觀及五門禪的修行法。五停心觀略如下列：

(1)不淨觀（十不淨觀）…………………貪行者
(2)慈悲觀（慈悲喜捨）…………………瞋行者
(3)因緣觀（十二緣起觀）………………癡行者
(4)界差別觀（肉體構成四大觀）……我見者
(5)數息觀（出入息觀）………………散亂心者

〔五門禪〕 是以念佛觀代替上列(4)界差別觀。所謂念佛觀，適合一切性格者，可使其心清淨。

〔二十五方便〕 在天台教學裏，依據止觀而提出二十五方便，爲禪定修習的預備手段。二十五方便，即具五緣（具備持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、近善知識等五緣）、訶五欲（訶斥色、聲、香、味、觸五欲）、棄五蓋（捨棄妨礙禪定的貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉悔、疑五蓋）、調五事（調節食、睡眠、身、息、心五事）、行五法（實踐欲、精進、念、巧慧、一心等五法）。

㈢禪定修習的目的：爲什麼要修習禪定呢？佛教以爲是要使心統一，並能以明鏡止水般的心，觀察諸法實相，獲得正確的智慧；使

心空明，俾得採取適切的判斷及迅速確實的處置。總之，禪定的目的在依定得慧，並且對「慧」加以活用。

關於定的功德，巴利佛教提出如下五種：

⑴**得現法樂住**：有助於身心的樂住健康。此即禪被視爲安樂法門、健康法之原由。

⑵**得觀（毗鉢舍那）**：即得到悟的智慧（漏盡智）。

⑶**得神通**：即得天耳通、他心通、宿命通、天眼通（有情死生通）等五神通。

⑷**生於勝有（殊勝幸福的色與無色界）**：此爲外教之想法。

⑸**得滅盡定（nirodha-samāpatti）**：這是唯有聖者才可得的清淨無心定，在非想非非想處定之上。其他還有種種功德，在此不贅述。較特別的有，《阿含經》中所提的慈悲觀功德。

〔慈悲觀的十一種功德〕 ⑴臥安，⑵覺安，⑶不見惡夢，⑷爲人所愛，⑸爲非人（鬼神畜類等）所愛，⑹衆神守護，⑺不爲火、毒、刀所害，⑻迅速入定，⑼臉色明朗，⑽臨終不昏迷，⑾即使不開悟，至少可生於梵天界。

㈣由定入慧的修道法：爲了能由定入慧，《阿含經》中曾提到這兩方面的修道法，即五蘊觀、四諦觀、三三昧（空、無相、無願，亦稱三解脫門）、八解脫（八背捨）、八勝處（八除入）等。

◉附二：印順《佛法概論》第十八章第二節

〔離欲與定〕 依戒生定，是在三業清淨的基礎，修得清淨的禪定（三昧、瑜伽等大同小異），爲內心體驗必要的修養法。印度從奧義書以來，已極其流行。釋尊參學時，也曾學過。佛雖不滿於一般的禪，但從引發眞慧來說，不能不說是方便；所以在佛法的德行中，還是有此一著。習定的方法，儘可不同，但大抵調身、調息、調心，使精神集中而歸於平靜。這有一重要事實，即修習禪定，必以離欲爲先。如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。換言之，非鄙視——輕視現實生活，而傾向於內心——身心的理想生活不可。厭人間，欣天國；厭此間，慕他方，都可以得定的。禪定的本質，不外乎厭此欣彼，厭塵欲而欣心樂。由於禪定的離欲，所以初下手時，先「呵五欲」——對於微妙的色、聲、香、味、觸，認識他的過患而厭棄他，尤其是男女欲。三界中的欲界，側重於五欲及性欲，非離這物欲與性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是沒有這些欲的。所以如不能依定發慧，那末厭離物欲，厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是這樣的。佛法的出家生活，也即適應這一類根性。

禪定必須離欲，欲到底是什麼呢？微妙的五欲，不過是誘發情欲的因緣。內心一向受著環境的誘惑，所以呵責五欲。欲是習以成性，隨境染著的貪欲。所以說：「欲我知汝本，意以思想生，若我不思汝，而汝則不生」（《法句經》）。《雜含經》（卷四十八·一二八六經）說：「非世間衆事，是則之爲欲。心法馳覺想，是名士夫欲。」佛法的修定離欲，重於內心煩惱的調伏，並非拒絕世間一切。否則，守護根門，遠離五欲，會同於外道波羅奢那的堵塞聰明了（《雜含》卷十一·二八二經）。人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況，合於身心需要而受用這些，不爲環境的愛著而牽轉。所以《雜含》（卷二十一·五六四經）說「三斷」，有「以食斷食」；《中含》〈漏盡經〉說「七斷」，有「從用（資生具）斷」。特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四衆共住。佛雖如此，還是被稱爲少欲、知足、無事、寂靜（《中含》〈箭毛經〉）。這可見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那末隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡

食，也算不得少欲，離欲（參《雜含》卷十三・三〇九經）。同樣的，如說女人爲男人的戒垢——男人爲女人的戒垢，而戒垢實是內心的情欲。所以犯淫戒，也不像理學者那樣重視肉體的貞操。有比丘因淫欲心重，將生殖器割去。佛呵責他：當斷的——貪欲不斷，不該斷的倒斷了！然而，人類生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家衆，爲什麼要嚴格禁絕，不像對於衣食資生的相對節制呢？這可以說：衣食是無情的，雖與社會有關，但比較容易的自由控制。男女的牽制，繫縛力特別强；在男女相互佔有的社會結構中，苦痛是無法避免的，實是障道的因緣。在當時的社會中，適應當時的出家制，所以徹底戒絕男女的淫欲。如人間爲北俱羅洲式的，依此而向出世，男女問題也許會像衣食一樣的解決了。大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家衆，即是這社會理想的實現！

一般的禪定，也有觀慧，如厭此欣彼的「六行觀」；又如四無色的「唯心觀」；「不淨觀」與「九想觀」等，都可從定中去修習，也可修此來得定，但這不一定能解脫。佛法常說依定發慧，所依的定不必是極深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相應「電光喩定」的，都可以引發勝義慧，離煩惱而得解脫。如「慧解脫阿羅漢」，不得禪定，但對於生死的解脫，已切實做到。否則，定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」的一難。佛法修定而不重定，是毫無疑問的。偏於禪定的，必厭離塵境而陶醉于內心。久而久之，生活必流於忽略世間的現實生活，思想必落於神我型的唯心論。佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善，唯心者的境界。後期佛法的唯心論，與禪師瑜伽師結不解緣，這是有他發展的必然性的。禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。《中含》〈苦陰經〉中，論到「五欲」，主要的是物質佔有欲。論到「色」，即是男女互相佔有的淫欲。論到「覺」，即四禪定的定相應受。經中一一說明他的味著，過患與出離；禪定以離物欲及性欲爲主，而不知禪定也還是無明貪欲的產物。這對於專談「受用」的學者，是怎樣適當的教授！

〔定與神通〕 佛教的聖者，如「慧解脫阿羅漢」，雖究竟解脫，還是沒有神通的。反之，外道得根本定的也有五通。依禪定而發神通，這是印度一般所公認的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禪定所引發的，常人所不能的超常經驗。這究竟神奇到什麼程度，姑且不談；總之，精神集中的禪師，身心能有某些超常經驗，這是不成問題的。這不是佛法的特色，不能獲得正覺的解脫，是外道所共有的。古代宗教的神祕傳說，與有人利用這些神祕現象，號召人民作軍事的叛變，這都是事實。佛法所重的是漏盡通，即自覺煩惱的清淨。佛弟子能深入禪定的，即有此五通，佛也不許他們利用這些來傳佈佛法，更不許利用來招搖名利。非特殊情形，不能隨便表現。如有虛僞報道，爲佛法的大妄語戒，勒令逐出僧團。神通，對於社會，對於自己的危險性，惟有釋尊才能深刻理會得。那些以神祕來號召傳佈佛法的，眞是我佛罪人！

〔參考資料〕 印順《修定——修心與唯心、祕密乘》；覺音《清淨道論》；陳健民述・無憂子譯《佛教禪定》（Buddhist Meditation）。

定印

象徵入定的印契。又稱三摩地印、三昧印。依種類可分爲法界定印、等持印、妙觀察智印等。《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三（大正18・243b）：「由結三摩地契能持佛三摩地。」此爲不動本地，萬德圓備之相的標幟。在佛部、蓮華部等五部，其印相各異。佛部的印相是以右手背安於左手掌上，兩手拇指平擺互拄。此爲胎藏界大日如來所結之印契，名法

界定印，一稱大日定印。《仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌》云（大正19・517b）：「結三摩地印，橫舒兩手，以右押左置於臍下，端身閉目，頭少微屈，注自心上。」

蓮華部的印相，是二手的大指、頭指相捻，兩手縛仰。此爲彌陀所契之印相，稱妙觀察智印。《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》（大正19・600b）：「次即應結三摩地印。二手金剛縛仰於跏趺上，以二頭指屈中節相拄，甲相背，以二大指頭相拄於頭指甲上，置於臍下。」又，《金剛頂經瑜伽修習毗盧遮那三摩地法》云（大正18・328c）：「行者欲入金剛定，先住妙觀察智印，定慧二羽仰相叉，進禪力智各相拄，以此妙印修等引，即得如來不動智。」

金剛部的印相，是二手縛仰，二大指的指頭相拄。《觀自在菩薩如意輪瑜伽》云（大正20・208b）：「行者住等引，二羽堅固縛，仰置於臍下，禪智蓮花形。此名三昧印。」《金剛頂蓮華部心念誦儀軌》云（大正18・309a）：「勝上三摩地印契。次應結二羽外相叉，禪智令相捻，仰安於懷中。」寶部的印相是所謂三瓣寶珠定印，即以彌陀定印的二頭指拄二大指的第一指節，形如三瓣寶珠。羯磨部的印相即羯磨印，左右兩手外縛，各豎大指小指，指端相拄，手掌向上，置於膝上。

如是，三部五部印相雖各有不同，但因各部原乃同一不二，故五部可皆用法界定印，或亦可諸印互用。但通常胎藏界法用法界定印，金剛界法用金剛部定印。

〔參考資料〕《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》卷上；《無量壽如來觀行供養儀軌》；《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》；《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》卷上。

定西（1895～1962）

遼寧漢城人。俗姓于。名澄志，號如光。出生於佛化家庭，自幼即喜禮佛。民國元年（1912），歸依鎭河寺得然；九年，赴瀋陽萬壽寺受戒。十二年，從寶一剃度，其妻女亦同時出家。翌年，赴普陀法雨寺從達園受具戒，返住上海留雲寺。民國十八年起，繼任哈爾濱極樂寺住持，十七年間，對東北佛教的開拓，建樹良多，諸如：增建殿宇、整肅清規、創立佛教中學、組織慈善會，設立佛經流通處等，皆有一定的成果。

民國三十七年，師應倓虛之邀，赴青島湛山寺專研法華。翌年轉赴香港弘法，並於芙蓉山草建東林淨舍，專修淨土，後改爲東林念佛堂，領衆清修。五十一年病逝於芙蓉寺，塔於荃灣芙蓉山麓。

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》。

定琛（1632～1689）

明末東渡僧。屬黃檗宗。又稱道琛，字慈岳，初號無瑕明智。泉州（福建省）永春縣人，俗姓張。十五歲從泉州鵬山剃髮，後參隨木菴性瑫。日本・明曆元年（明・永曆九年，1655），隨師渡日，寓於長崎福濟寺。萬治三年（永曆十四年，1660），復隨師至攝津（大阪府）富田普門寺，參黃檗山萬福寺。嘗主福濟寺、萬福寺。於福濟寺退院後，閑居於其所創建之永聖院。天和元年（清・康熙二十年，1681）長崎饑荒時，曾藉托鉢而施粥三千餘人；並於同年創立興德庵。元祿二年一月十二日示寂，世壽五十八。塔於永聖院。嗣法弟子有文潭宗映、東瀾宗澤等人。著有《永聖禪居草》三卷語錄集行世。

〔參考資料〕 《黃檗東渡僧寶傳》卷上；《黃檗宗鑑錄》乾；《黃檗宗系譜》。

定散

㈠**指定心與散心**：定心，謂止息妄念雜慮，令心住於一境；又分爲有漏、無漏二種。散心，即散亂動搖之心；又分善、惡、無記三種。定心、散心又稱定散二心，此二心統攝一切之心。善導《觀經疏》：「定即息慮以凝心，散即廢惡以修善。」

(二)**定善與散善**：又稱定散二善。定善，以定心所修的善根；散善，以散心所修的善根。慧遠《觀無量壽經義疏》卷下云（大正37·184c）：「造逆之人行有定散，觀佛三昧名之爲定，修餘善根說以爲散。」天台的《方等三昧行法》云（大正46·946c）：「二善相現者，善有二種，一者散善，二者定善。」善導的《觀經疏》〈玄義分〉云（大正37·247b）：「問曰：云何名定善？云何名散善？答曰：從日觀下至十三觀已來名爲定善，三福九品名爲散善。」

此謂依三昧之法，觀淨土之依正二報等，名爲定善。

以《觀無量壽經》所說的十六觀來分別定散，古來頗有異說，慧遠、智顗、吉藏等諸師是以十六觀皆爲定善，而善導是以前十三觀爲定善，後三觀（即九品）爲散善之行。又，慧遠等認爲在定、散二善之中，以定善的功德爲勝。慧遠《觀無量壽經義疏》（大正37·184c）：「散善力微，不能滅除五逆重罪，不得往生，大經就此故說不生。定善力强，能消逆罪容得往，此經明觀，所以說生。」對此，善導認爲定善觀察不是本願之行，而稱名念佛雖是散善，但因是本願生因之行，故其功德勝於定善。

(三)**指定機、散機**：善導《觀經疏》將一切衆生分類爲二種根機。即具有定心根機的定機，與具散心根機的散機。

定朝（？～1057）

日本平安中期佛師（佛像雕塑者）的代表性人物。京都人。爲清水寺別當大佛師康尚（一說康成）之子，七条佛所的開祖。藤原道長建立法成寺時，定朝負責造金堂與五大堂的佛像。由於此一功勞，治安二年（1022）得到法橋上人位，此係佛師被任爲僧綱的第一人。永承三年（1048）修補興福寺金堂及諸堂的佛像，乃受賞識，而被敍爲法眼和尚位。天喜元年（1053）藤原賴道在宇治平等院創建鳳凰堂，定朝造本尊阿彌陀佛像（此爲其所有作品之僅存者，被列爲國寶），又作山城國（京都府）淨瑠璃寺的九品阿彌陀佛九尊。其他如平泉中尊寺金色堂的阿彌陀三尊像、日野法界寺的阿彌陀堂的本尊亦頗著名。

師之作品爲集纖細優美日本式雕刻之大成。此一風格稱爲「定朝式」，主導平安後期的佛雕界。定朝同時也是「寄木造（用木片拼湊的佛像）」的完成者。天喜五年八月示寂，享年不詳。

〔參考資料〕《法成寺金堂供養記》；《造興福寺記》；《榮華物語》卷十七；《長秋記》；《初例抄》卷上。

定賓

唐代僧。籍貫、生卒年均不詳。天資穎悟，强識過人。剃染受具後，就長安崇福寺滿意學律，盡得所傳。後住嵩山鎮國寺。初東塔懷素曾撰《四分律開宗記》破法礪之十六大義，師乃作《破迷執記》一卷扶法礪之義，又製《四分律疏飾宗義記》十卷詳解法礪《四分律疏》。開元二十一年（733），奉詔於長安大福先寺（太原寺）爲入唐請戒之日僧榮譽、普照授具足戒。所著除上列者外，尚有《四分律戒本疏》二卷、《因明正理門論疏》六卷等。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十四；《唐大和上東征傳》；《東域傳燈目錄》卷下。

定共戒

三種戒之一。也稱爲靜慮律儀、禪律儀。此定屬善性，入此定者因定力而自然生起防惡七支（身三語四）之無表業。行六行觀之人雖身在欲界，但入色界定時，此無表之定共戒生起，因而七支頓得。此有別於別解脫戒的七支漸得。

此無表之定共戒，係隨定心而起，若出定而成散心，此無表乃忽爾滅亡，故亦稱隨心轉。依有漏之未至定、中間定、四根本定及上地之三近分而得此定者，得此律儀；此係定中

自防身語之非，與定共起之律儀戒，故名爲定共戒。至於此律儀之所以唯限於色界，係因欲界無定，無色戒有定但無色法，故欲、無色二界均不能起此無表。因此，由有漏靜慮所生之律儀，又名靜慮生律儀，或略稱靜慮律儀。靜慮之梵名爲dhyāna（禪那），因此也稱爲禪律儀。又因係隸屬於色界定之戒，故稱色塵戒。此律儀係與未至定中之九無間道俱生，能永斷欲塵之惡戒及其能起之惑，故特稱爲斷律儀。

以上是依《大毗婆沙論》卷一二二、《俱舍論》卷十四等所述之有部之說；《成實論》卷八〈七善律儀品〉具明其宗義；此外，大乘所說，見於《雜集論》卷八。至於有關此三者之同異，《大乘義章》卷十〈三種律儀義〉分八門詳說之。

〔參考資料〕　《大毗婆沙論》卷二十；《雜阿毗曇心論》卷三；《瑜伽師地論》卷五十三、卷八十二；《入阿毗達磨論》卷上；《俱舍論》卷十五；《俱舍論記》卷十四、卷十五；《成唯識論掌中樞要》卷上（末）；《大乘法苑義林章》卷三（末）。

定林寺

位於江蘇省鍾山。劉宋・元嘉元年（424）慧覽創建定林寺。十年，曇摩密多入住此寺，因寺處窪地，乃更卜高地建寺，名上定林寺，原寺名下定林寺。建寺以來，高德碩學來住者頗多，爲梁三大法師之棲止處。齊末之義學泰斗僧柔，晚年被迎請駐錫此寺。梁初法通入上定林寺三十餘載，專心教導弟子。坐禪、禮懺不倦。又，大通二年（528）達磨示寂，葬於熊耳山，而建塔於定林寺。中大通元年（529）法雲入寂，梁武帝哀惜悲悼之餘，勅葬定林寺。後來逐漸荒廢，今之建築係明・弘治五年（1492）所重建。

定慧寺

曹洞宗寺院。位於江蘇省鎮江東焦山山麓。焦山是長江中之一小島，與金山對峙，因後漢隱士焦光避難結廬於此而得名。山中寺廟林立，梵宇毗連。定慧寺爲其中之最，始建於漢・興平年間（194～195），初名普濟寺；南宋・景定年中（1260～1265）重建，改稱焦山寺；清・康熙四十二年（1703）勅賜寺額，名定慧寺。禪僧圜悟克勤、佛印了元、古樵智先等曾先後住此，是以此寺至今仍承襲曹洞禪之法統。

此寺前門臨江，佛殿宏偉，負山而建，諸堂宇皆築於巖石之間，樓閣榭亭參差，與金山寺同以風景秀麗而聞名。現存之建築物，大多爲清初所勅建，但仍保有明代風格。其中，大雄寶殿安置如來及諸尊像，其他如迴廊、方丈、客房、別殿等，規模亦頗爲可觀。寺中藏有周代古鼎、梁代瘞鶴銘斷片、道德經幢、十六羅漢像，以及許多文人墨蹟。

定業・不定業

即定業與不定業，乃善惡之業所招致的果報。有三種情形，即：(1)就是否一定招感結果而分定業、不定業，即異熟果定或不定。(2)就招感結果的時定或不定而分。(3)合併前二者，若果與時皆爲定，則爲定業；不定則爲不定業。此外，另有四業、五業、八業差別與三種決定受業等說。茲就各說略述如下：

(1)果之定與不定：《瑜伽師地論》卷九十云（大正30・808a）：「定受業者謂故思所起重業，不定受業者謂故思所造輕業。」又說由意樂、加行、田等三因緣可令業成重，文云（大正30・807c）：

「由意樂者謂由猛利纏等所作，於同法者見已歡喜，於彼隨法多隨尋思多隨伺察，如是名爲由意樂故令業成重。由加行者謂於彼業，無間所作，慇重所作，長時積集，又於其中勸他令作，又即於彼稱揚讚歎，如是名爲由加行故令業成重。由田故者謂諸有情於已有恩，若住正行及正行果，於彼發起善作、惡作，當知此業說名爲重。」

若具三因緣之中之任一則必成重業，即爲

定業；反之，則為輕業即不定業。又，《俱舍論》卷十五頌云（大正29・82b）：「由重惑淨心，及是恆所造，於功德田起，害父母業定。」

⑵**時之定不定**：時之定有三別，稱為三時業或三時報業、三報業。所謂三時業即順現法受業、順生受業、順後受業。

①順現法受業，略稱順現業。所謂順現即現身；順現業即現身順受果的業，亦即現在世作業、現在世引果。如入慈無量心定、四靜慮或滅盡定，由其功德而出定時，身備無量功德。或如以佛為上首的僧眾所作的善惡業，或以猛利意樂方便而作的善惡業。

②順生受業，或稱順次生受業，略稱順生業。謂此生作業而於次生感果，如五無間業乃於其次的無間之生受果。

③順後受業，又稱順後次受業或順後業。謂於此生作業而於次生以後感果。

以上三時業中，順現業唯為別報，其他二業包含總報、別報。然就此三時業而言，一切有部不許一業多生，謂順現業於現在感報，順生業於次生，又說順現、順生等乃依受果遠近而非由業力輕重而分；經部許一業多生，謂順現業受果最初在現在，若未盡，次生已後仍繼續感果，順生業感果最初在次生，已後仍繼續，順後業亦然。因此，可知三時業之名乃就受果之初而立，又說受果近者其業重，遠者則輕。又，依《雜集論》卷八所述，可知唯識家之說法與經部相同，謂一業一生感果未盡，多生受之。三時業另加順不定受業，稱為四業。所謂順不定受業，即必受果，然受果之「時」不定。

⑶**時與果之定、不定**：《瑜伽師地論》卷六十就此分成四業。所謂四業，即①異熟定：受果必定，其時不定。②時分定：時定，受果不定。③俱定：果與時共定。④俱不定：果與時俱不定。《唯識論了義燈》卷五（末）謂，第三為定業，其餘三者為不定業。《百法問答鈔》卷三舉例說明，謂譬如植種於地，種具雨露增長力而生果，其時依春分而定。聞精《法相義註解》亦舉喻釋之，謂果定生於春分，然因雨露外緣之有無，結果亦不定，業亦如是。

⑷**四業、五業與八業**：《俱舍論》卷十五就定、不定業而列舉四業、五業、八業三說。所謂四業，即順現、順生、順後、不定。五業，即將四業中之不定業區分為異熟定時不定與異熟不定時不定二種。所謂八業，即就時之定與不定，果之定與不定而作四句分別，其中之時定又有三業之別，故成八業。四業為有部之說法，五業則為有餘師之看法，出自《大毗婆沙論》卷一一四。《俱舍論光記》說此四、五業為開合之異而已，實則同一，蓋果不定，其時不定，故四業合一為不定業，五業開而為二。八業為經部所說，《瑜伽論》卷六十所說之四業分別亦同此。

關於此三說之異，依《俱舍論校註》所述，四業家謂善惡業必有異熟果存在，唯於時有差別，決定者為三時業，不然則為不定業，不定有受果不定、受趣不定、受類不定等。由於其時不定，故須待他緣資助。總而言之，則不出四業。五業家謂時必定指受果之時必定，無所謂果不定，然時不定卻有果定、不定，故有五業。八業家謂時與果各各錯綜，皆有定、不定，故有八業。

⑸**三種決定受業**：即作業決定、受異熟決定、分位決定，亦即不同決定業之分別。依《雜集論》卷七所述，所謂作業決定，乃由宿業力而於此生中必作某業，即使以諸佛世尊之大神通力亦不能使之不造。其業受果通定不定業。所謂受異熟決定，即受果決定。所謂分位決定，即順現、順生、順後受果之決定。《顯揚聖教論》卷十九分成現法受決定（順現業）、生受決定（順生業）、後差別受決定（順後業）、受報決定、作業決定五業。

〔參考資料〕《成唯識論》卷七；《成實論》卷八；《大乘義章》卷七；《涅槃經義記》卷九（上）；《阿毗達磨雜集論》卷四。

尙彥（1707～1791）

朝鮮僧。湖南茂長人，俗姓李。號雪坡。李朝孝寧大君（太祖之孫）十一世孫。早失怙恃，家甚貧，無以自資。十九歲投禪雲寺，薙髮於希遲，受偈於蓮峯、虎巖，又參碧巖系僧晦菴。三十三歲因大衆固請，陞座於龍湫寺講壇。其後，遍歷金剛山、妙香山、頭流山等。英祖四十六年（1770）澄光寺付之一炬，寺中所藏八十卷板華嚴焚燬無遺。師歎曰：「於斯而不盡心，其敢頂禮如來。」於是鳩財剞劂，人天助力，春始夏訖。並於靈覺寺旁建經板閣安置之。及老，入靈源，立死關，以念佛爲課，日輪千念十周者，十有餘年。正祖十五年正月怡然入寂，壽八十五，臘六十六。門下有桂雲洪闊、龍岳性璃等人。

師自幼穎悟，及參諸名師，三乘五教，無不言下即會，妙契神解，於華嚴尤有精詣。著有《淸涼鈔摘抉隱科》一卷、《鉤玄記》一卷等，然存佚不詳。

〔參考資料〕 《朝鮮佛教通史》上編。

尙賢

北宋僧。四明（浙江省）人，號廣智。師事知禮學習天台教觀，曾因《淨名經》之講筵而頓悟性相之旨。從學既久，遂成爲知禮之門下高足。天聖六年（1028），繼知禮之後出任延慶寺住持，道化甚盛。雪竇重顯因聞師名，出山造訪；日本比叡山亦派遣紹良，以金字法華爲贄，請學於師之門下，三年後學成，返日力弘師道。

明道年中（1032～1033），仁岳住在靈芝，嘗致書尙賢，論《指要鈔》三千義。賢答以：「祇是心性所具之俗諦法，未是中道之本。」並引用荊溪湛然之「三千即空假中」之文云：「何必專在假。」且以此補充四明知禮之三千俱體俱用之義，學者從之。此外，於觀心觀佛之義，師與仁岳之見解亦異。其所主張均受知禮之影響。其生卒年及世壽不詳。著有《廣智遺編》、《闢幽志》、《光明記》等書。

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷八、卷十二、卷二十四、卷二十五；《續傳燈錄》卷十一；《淨土境觀要門》。

尙聰

朝鮮李朝初期曹溪宗僧。生卒年不詳。其名列於朝鮮京畿道高陽郡太古寺之圓證國師塔碑中。據碑文所載，師爲圓證國師太古普愚之門人。然普愚繼承中國臨濟宗楊岐派法脈，鼓吹臨濟宗風；尙聰則屬朝鮮禪本流曹溪宗之法脈。據此可知，師雖名列普愚門下，但並非承其宗風之入室付法弟子。

李朝太祖康獻王年間（1392～1398），太祖爲神德王后康氏祈求冥福，乃建興天寺；時，師嘗掌理該寺。又感慨當時佛教徒爭名奪利、不事修禪講經，遂上疏陳情，謂禪宗應仿松廣社第一世普照國師之遺制，嚴謹修禪，並主張教禪兼修。此外，其所制定之「興天社作法」，爲後世朝鮮佛教之規範。

〔參考資料〕 《朝鮮金石總覽》卷上；李能和《朝鮮佛教通史》上編、中編；《東師列傳》；〈圓證國師行狀〉。

尙直編

二卷。明·空谷景隆撰。收在《大藏經補編》第二十四册。空谷生於洪武二十六年（1393），江蘇姑蘇人，年二十從懶雲受學參禪，二十八歲獲准出家，四十餘歲受懶雲印可。其後，築正傳院於武林西湖之修吉山，終老於成化（1465～1487）初年。空谷之著述除《尙直編》外，尙有《尙理編》一卷（亦收於《大藏經補編》第二十四册）、《空谷集》三十卷。

師所撰之《尙直編》、《尙理編》二書有三共同點：

⑴同是明初佛教界具有代表性的護法論。

⑵均載有正統九年（1444）空谷所撰之自序。

⑶皆刊行於萬曆二十八年（1600）。《尙直

編》特以宋儒，尤對朱子排佛說，集中攻擊；《尙理編》則針對道士繆尙誠之《神化圖》，加以論駁。

師之另一著述《空谷集》之今存者，僅爲寫本七卷，藏於日本京都大學圖書館。袾宏所編之《皇明名僧輯略》之〈空谷〉條，收有寫本七卷本以外之資料。

居士（梵 gṛha-pati，巴 gaha-pati，藏 khyim-bdag）

音譯伽羅越、迦羅越。指歸依佛門的在家男子。梵語原義有家長、家主、長者之義。又有居財之士或居家有道之士之意。即指吠舍（毗舍）階級的豪富者，或指在家的有德有道之士。

經律中所說的居士，通常即指四姓中的吠舍種姓之富人，如《中阿含》卷一〈水喻經〉云（大正1・425c）：「刹利、梵志、居士、工師。」《長阿含》卷二十二〈世本緣品〉云（大正1・149b）：「婆羅門種、居士種、首陀羅種。」《大品般若經》卷一（大正8・220a）：「刹利大姓、婆羅門大姓、居士大家。」《放光般若經》卷一（大正8・3b）：「尊者家、梵志大姓家、迦羅越家。」《注維摩經》卷二（大正38・340b）：「什曰：外國白衣多財富樂者名爲居士。（中略）肇曰：積錢一億入居士里。」《五分律》卷二十一（大正22・145b）：

「問言：汝各有幾財得爲居士？第一人言：我錢有十三億。第二人言：我有十四億。第三人言：我有十四億，又有一無價摩尼珠。二十億言：我有二十億，復有五百摩尼珠、一摩尼寶牀。」

然《大智度論》等另稱居家有道之士爲居士，如《大智度論》卷九十八云（大正25・742a）：「居士眞是居舍之士，非四姓中居士。」《維摩義記》卷一（末）云（大正38・441b）：「居士有二：㈠廣積資產，居財之士名爲居士。㈡在家修道，居家道士名爲居士。」《維摩經略疏》卷三亦云（大正38・601b）：「外國居財一億稱下居士，乃至百億名上居士，此土居家德素亦名居士。」

在我國，居士一詞原出自《禮記》〈玉藻篇〉；又，《韓非子》一書記載周時有居士任矞、華仕兄弟二人。可知在家不求仕宦，而怡然自得於道藝者，即稱爲居士，故我國、日本等地，皆稱有道之處士爲居士。如梁朝傅翕、北魏・劉謙之、唐代李通玄等人都是身雖在家卻能通達佛道的著名居士。《祖庭事苑》卷三（卍續113・86下）：「凡具四德乃稱居士：㈠不求仕宦，㈡寡欲蘊德，㈢居財大富，㈣守道自悟。」此說即綜合上述諸說而成。

至後世，佛教徒往往在死後之法名上附加此稱，或稱將軍及貴顯者爲大居士，稱士人等爲居士。至近代則泛稱一般在家佛教徒爲居士。此外，對於女性亦有女居士之稱。

◉附一：《太虛大師全書》〈居士學佛之程序〉（摘錄）

㈠有普通學識之人，或因人勸導，或因事感懷，將發生修學佛法、信從佛教之心時，須先漸次請取佛學門徑諸書籍，（中略）涉獵研讀，數月可以卒業。由是，認識佛教大概之眞相，三世因果，五趣升沉，生死之輪迴，涅槃之解脫。既經完全肯定，則信心自然生起。如是信心，乃由勝解樂欲而發，是眞信而非迷信，庶免盲從偏蔽之弊。

㈡既由瞭知佛法大概之眞相，生起信崇之念，則當進一步以求堅定此信心，從一大德沙門乞受皈依佛法僧寶之三皈。此受三皈，即爲將內心信崇佛法僧之眞意，公布於世出世間聖凡大衆之公布儀式。經此公布之後，世出世間聖凡大衆，即公認爲信佛徒衆中之一分子；而己身已爲從佛法中所化生之一佛教徒的新人格，亦因之確定。經此公布皈佛法僧之一階級，最關要者在捨邪歸正。云何歸正？即從此唯以佛爲師，以佛法爲學，以修佛法之僧爲友。換言之，即從三寶中新生得一新身命，如赤子之

完全皈投於三寶慈懷中也；故云皈命三寶。云何捨邪？外之則永捨世間種種非清淨、非解脫、非正覺之邪教、邪說、邪師、邪友，及所起邪行；故受皈後，應持純正之佛教徒態度，處處高標佛教特勝之點，而不與異道及流俗苟同，信心乃能純潔。內之則漸捨世俗之慳貪等心，能去奢節慾，而以所餘修植福田。福田有三：一曰恩田，對於若父母等有恩者，不吝財力以爲報酬；二曰敬田，對於崇佛宏法供僧以尊奉有德之事，不吝財力以爲布施；三曰悲田，對於世人乃至畜生等，遇其種種艱難困苦之事，不吝財力以爲濟度。故受皈後，應即成爲一樂善好施之人。

㈢由受皈行施之善信純熟，審己之所能行持者，進從大德沙門乞受持五戒。五戒者，人道之綱紀，心德之根本也。然受五戒，不必一時皆受；蓋在家居士處於習俗之中，復關職業之別，或受持一戒，若不殺生，若不偸盜，若不邪淫，若不妄語，若不飲酒、吸鴉片等，均可。一戒既能完全受持，進受二戒：若不殺生，不偸盜；若不偸盜，不邪淫；若不邪淫，不妄語；若不妄語，不煙、酒；若不煙、酒，不殺生等；均可。能持二戒清淨，進受三戒；能持三戒清淨，進受四戒；能持四戒清淨，乃進而完全受持五戒。此之受持戒條，貴在實行，非可以務名之心出之，妄云吾能受持幾戒或全持五戒，而實際上或故犯覆藏，或誤犯而不懺，已受而不持，譬之知法犯法，罪加一等。又，不受而行殺等，不過惡行；受而毀戒，又加一毀佛戒法之罪，及欺罔佛聖、誑取名聞之罪也。故受戒之前，大須審愼！受戒之後，時切檢點！每日當立一所受戒條之持犯格而審查之，一日能持淨無犯，則可紀功；如稍有所犯，則當發露勤求懺悔。久之，純潔無疵，則心喜身泰，即有君子坦蕩蕩之樂，雖處人世，無異天堂。如已受此戒而自審不能堅持者，則須重向一大德沙門，當衆公布退除，免招破壞佛戒之大愆也。此受五戒，重在止惡行善之四字。所戒除之殺等，止爲止惡；在於行善，即爲儒家仁、義、禮、智、信之五德。唯佛法尤重止惡，蓋能止惡而行善，則爲無惡之純善，雖行善而不能謹於止惡，則不成無漏清淨之善，其程度僅等於但受三皈者之隨喜行善而已。故止惡二字，爲五戒較三皈進一步之特徵，居士之學佛者不可不知也！誠能集合受持五戒之人而成一家、一鄉、一邑、一國之羣衆，則眷屬未有不和樂，鄰里未有不仁美，風俗未有不淳善，社會未有不安寧。由身修而家齊、而國治、而天下平，庶可徵之行實耳。竊願居士之學佛及居士之提倡佛教者，能以此交相勉勵激勸而深深注意焉。

㈣能受五戒，恆持清淨，則爲人中賢聖。更進一步，當短期學習佛所行之綱略，受持八關齋戒。關者，限期關約之意，亦關閉一切惡行之義。故受持八齋戒法，最短者，期以一日一夜，稍長，則二日二夜，或七日七夜乃至百日百夜，在行者隨意期約。在乞受時，向大德沙門，將願受齋戒若干期日夜當衆陳告。由大德依法授與之後，則在期約之內，居於佛寺或淨室中，等同短期出家，全屏世間一切習染嗜好。恭對三寶，凝攝六根，晝夜精進無間，如佛盡形壽不殺、不盜、不淫——完全斷淫，非但不邪淫也——、不妄語、不飲酒、不香花嚴飾——服壞色縵衣——、不坐高廣大床、不持金銀財寶及過往歌舞觀聽、並持不過午時之齋——此之持齋，謂不過午食，非但蔬食而已——。而行者亦於所約定之期限內，如是行持，自一日夜以至百日夜，關閉諸惡，止息遊戲，脫離俗染，節減食睡，近之則成爲新濯新浴之一高尚嚴潔的新人格，遠之則上通於如來清淨法界海流。在常爲職業所纏而可短期靜修者，猶爲特勝之方便也。此短期精進之所行，其功力每有勝過於持五戒數年者，故此亦爲居士持戒之加行——居士，應曰近事士、近事女，今從中國習慣之稱呼，姑仍名居士。實則居士乃隱居不仕之士，或素封端居之士，非必學佛者之稱也——。雖未受五戒，或未受三皈者，亦可行之；然以已能受持五戒者，用爲短期加

行行之為更有功效也。

㈤能長守五戒或短持八關齋戒矣，若更求增進，則當淨意地之煩惱毒，而進持心戒，此即崇行十善：身不殺、盜、淫，口不妄言、惡口、兩舌、綺語，意不貪、瞋、癡是也。止身惡同於五戒；止口惡則別開出兩舌、惡口、綺語三條，益加嚴密；淨除意惡，則為十善行不共五戒之特勝點。然十善行，乃衆聖之大本，萬德之宏綱，枝條無量，繁細難盡，二地菩薩纔能持淨，至成佛時乃能圓滿，凡僧不易精嚴，何況居士？故當就其中之尤重者，標擧為相，俾可遵從。故當向菩薩沙門乞受梵網之十重戒而嚴持之可也。推而廣之，則由攝律儀而攝善法也，而饒益有情也；菩薩萬行胥在乎是；惟智者之超然自達而已！

㈥第一、第二，在養成信解，第三、第四、第五、在習行戒善。夫學佛之道，以起信為母，而持戒為基；信具、戒就，則本立而道生，乃可進修定、慧。定、慧若非有眞信、淨戒貫持其中，則定未有不為雜魔之邪定，慧未有不為縛染之狂慧也。外道旁門之流，唯以邪定陷人；世智辯聰之輩，每將狂慧惑世；是皆無上來信根、慧根之故也。修習禪定，即修止觀，聖教中向以不淨、慈悲、緣起、數息、念佛五種止觀為方便。此中不淨、慈悲、緣起三觀，分別對治貪、瞋、癡三惑，修之匪易；數息兼治昏亂，為修定之要門；念佛總伏雜染，乃離障之捷徑。今以華土之傳習，可更加禮佛、稱名、誦經、參話、持咒之四種。前所云念佛，實為凝心以觀念佛之功德、相好為法門，此於念佛中別開出禮佛、稱名二門：禮佛、即嚴供經像，常課或定期勤行禮拜，禮拜時觀念佛等功德相好，三業恭敬，久之，定心現前，亦為修念佛三昧。稱名念佛，即口稱佛菩薩等名號，而心維其勝德，出於《無量壽佛經》及《佛說阿彌陀經》之建立，所謂執持阿彌陀佛等名號，若一日乃至七日，而獲一心不亂之三昧者是也。約不淨、慈悲、緣起三觀之精意，而為誦經、參話頭二門：以誦經既能照悉心中煩惱分別，漸伏貪、瞋、癡等；而參話頭尤能使貪、瞋不行，直搗愚癡也。誦經，即常誦《般若心經》、《法華經》等之一經，如因誦《法華經》而得定，即為法華三昧等。參話頭，即抱持父母未生前本來面目等一句話頭，窮參力究等。持咒，在通常之照音稱誦，殆與誦念經佛無異；其受眞言密教之傳授，依一定之儀軌，設特立之壇場，身手結印，心觀種字，同時口誦眞言，三業玄密相應，行者因心與本尊之果德，同融於六大無礙之交加相持中，則更能總攝前來諸觀而速疾成就也。上之各種止觀，或按日為定時數數之常課，或約期為閉關專修之加行，則在乎行者之自擇其宜耳。行至情死智生，皆能定、慧俱獲，以先有信解與戒善為基本故也。此時，更當廣研聖教經論，多問深思，熏開勝慧，庶善識位次，離魔邪上慢，似道法愛諸過，上上昇進於解脫之聖道中，不致滯誤。若《阿含》、《寶積》、《般若》、《深密》、《楞伽》、《華嚴》等經，與《俱舍》、《成實》、《中觀》、《成唯識》、《瑜伽師地》等論，皆勝義之結晶，前聖之鴻式也。古今諸德之疏註，及拙著之《起信論略釋》、《別說》、《唯識釋》、《維摩講義》、《楞嚴研究》、《楞伽義記》、《法華講義》等，皆可參考資證，助發玄悟。由是信解融貫，定慧交修，菩提之心於是開發！

㈦上來解行無懈，可期果證。若於生死流轉中未能不怖，而又現身中未登三乘聖地，則今有一捨，勢須於五趣中更受後有，難免隔蘊之迷，蹉跎躭誤！甚或惡緣所逼，展轉沉淪，則不可不求他力之淨緣增上，上聖之大願攝持，俾盡此身之報，即往淨土而生；此則依彌勒以求生兜率內院，依彌陀以求生西方極樂之法門尚也！就今盛行之求生極樂以言，既具前來所修，信行已具，但加發一依恃阿彌陀佛之願力，專心一意，以臨命終時仗佛接引往生彼土而已。加習《阿彌陀》等經，確信必有彌陀等土之可往生，及專持彌陀佛名，則信願行尤為一貫耳。

(八)若雖未能現登三乘聖地，而能堅發深固大菩提心，悲憫五趣有情，誓於生死流轉中廣爲濟拔，漸由十信進趣三賢等菩薩行位，於長劫中修菩薩一切難行之行，憑勝解力及大願力不生恐怖，不畏艱難，則可依釋迦本師行菩薩道之本生所行爲師法，恆磨礪以修六度，勤策發而習四攝，譬如火中優鉢羅花，尤屬難能可貴！若怡山發願文所云近之矣。

◉附二：歐陽漸所選輯之書目：在家必讀內典

《佛說父母恩重難報經》
《大方便佛報恩經》〈孝養品〉
《佛說孛經》
《佛說演道俗業經》
《中阿含經》〈大品善生經〉
《十善業道經》
《優婆塞戒經》〈受戒品〉（以上七部爲男性居士必讀）
《佛說鹿母經》
《銀色女經》
《玉耶女經》
《佛說長者法志妻經》
《佛說七女經》
《佛說月上女經》
《優婆夷淨行法門經》（以上女子必讀）

〔參考資料〕《十誦律》卷六；《維摩經文疏》卷九；《法華經玄贊》卷十（末）；《玄應音義》卷三；《翻譯名義集》卷五；《佛祖統紀》卷四十六。

居簡（1164～1246）

宋代臨濟宗僧。字敬叟。俗姓王（一說姓龍），潼川府（四川三台）人。早年於潼川廣福院出家，參別峯寶印，一日，讀卍菴道顏之語錄而有省。旋進謁育王德光，心機契投，參叩凡十五年，遂得其法印。後遊江西拜謁羅湖曉瑩，又見大慧宗杲於洋嶼菴。初於台州報恩光孝寺弘法，後退居杭州飛來峯之陰。當時張誠之請師至平江虎丘山，江東之佛教徒亦請師至東林、雲居，師皆不應。後遷至杭州淨慈寺，並於寺之北磵築一室居之。世稱「北磵居簡」。淳祐六年四月一日示寂，享壽八十三。

師之現存著作有《北磵和尚語錄》、《北磵文集》十卷、《北磵詩集》九卷、《北磵外集》一卷。其著作對日本的五山文學曾有很大的影響。

〔參考資料〕《增集續傳燈錄》卷一；《續傳燈錄》卷三十五；《續燈存稾》卷一；《五燈嚴統》卷二十；《釋氏稽古略》卷四。

居士傳

五十六卷。清・彭際清編。收於《卍續藏》第一四九冊。收集從後漢到清・康熙間在家奉佛的人士（限於男性）三一二人的傳記，編成列傳體裁的專傳或合傳五十五篇，乃是記載歷代居士事蹟比較完備的一部書。此書的編輯，是因爲過去專載佛門人文事蹟的書，像《弘明集》、《廣弘明集》、《佛法金湯》、《金湯徵文錄》、《法喜志》等，以及兼帶記載居士事蹟的書，像《佛祖統紀》、《佛祖通載》、《傳燈錄》、《續傳燈錄》、《五燈會元》、《東林傳》、《往生傳》等所錄各人言行，編者認爲不是失之太繁，便是失之太略，總覺得不恰當。還有像《居士分燈錄》、《先覺宗乘》、《居士禪燈錄》等書，只是宣揚禪宗，對於其他法門也不齊全。所以編者節取了上說各書內容的若干部分，另外又引用了史、傳、諸家文集、諸經序錄、百家雜說，編成列傳，詳述各人學道的經歷，不局限於一家之言，一宗一派的範圍。

本書從乾隆三十五年（1770）開始編撰，至四十年（1775）完成。

本書編列的特點，表現於三方面：

(1)關於人物，編者認爲宗門中冒濫的很多，像夏竦、呂惠卿、章惇這些人原不足道，就是白居易、蘇軾對於佛教也是別有所長，而和宗門無關。並指出各書所載一些禪機因緣，並無可取。至於韓愈、李翺、周敦頤、歐陽修等，明明都是護儒闢佛的，不能拿偶然隨喜佛法的

一件事就來牽强附會，替佛教裝門面，所以採擇從嚴。

⑵關於言論，編者認為護法的文章，要從「眞知灼見」自然流露出來的才可取，無貴乎詞藻華麗。所以像王巾的〈頭陀寺碑〉、王勃的〈釋迦成道記〉、柳宗元的諸沙門碑銘，只有文章而沒有行解相應的都從割愛。

⑶關於行事，編者從儒家倫理的觀點，認為學佛的基礎在五戒，五戒就是儒家五常的體現，不能實行五常，就談不到五戒。認為南北朝中的不明忠義的人，如魏收、范曄、沈約、江總等，不應視為佛教居士，所以一概削除。

本書內容，卷首是汪縉寫的序文，尾卷（卷五十六）載羅有高寫的〈知歸子傳〉，即是編者本人的傳，汪和羅是協助編者編集本傳的人。本文五十五卷，每卷收列傳一篇，傳末均繫有編者的贊，有些還附有汪縉、羅有高的按語。列傳從後漢的牟融、安玄等開始，迄於淸・康熙時的周夢顏，共三一二人。其先後編次大致依時代順序，但也有以人物的性質相同，滙為合傳，以致在時代上不能和前後各傳相連貫。其內容大概，卷一、卷二，十二人，時代為後漢、三國、兩晉。卷三至卷十一，四十六人，時代為兩晉、南北朝、隋、唐。卷十二，十二人，時代為南北朝、唐、宋、明。卷十三至卷十九，二十六人，時代為唐。卷二十至卷三十四，八十三人，時代為宋、元。卷三十五、卷三十六，十人，時代為金、元。卷三十七至卷五十二，一一三人，時代為明。卷五十三至卷五十五，十人，時代為明、淸。

本書因對以上人物評價的差別，列傳體裁分為三類，即專傳、合傳及附傳。計列於專傳的十七人，列於合傳的二一九人，列於附傳的七十六人。

專傳是專就一人作列傳一篇。編者認為（卍續149・792上）：「龐居士（蘊）之於宗，李長者（通玄）之於教，劉遺民（程文）之於淨土。」造詣很深，所以各撰專傳，用以表示尊崇。此外立專傳的有：南齊竟陵文宣王（蕭子良）、傅大士（傅翕），梁昭明太子（蕭統）、李綱、趙貞吉、張九成、王日休、袁黃等。

合傳是合兩人以上為一傳。一篇合傳內大都是行事性質相類似，而無專傳必要的人。合傳略有六類：

⑴傳一的牟融、安玄等宏法扶戒、導信化疑，同為佛教初傳中國時的啓蒙人物。

⑵傳三的張野、王喬之等同為廬山白蓮社中的著名居士；傳二十四的鍾離瑾等都持名念佛勤修淨土。

⑶傳十八的王敬初等同沐曹溪之風，究心禪道；傳二十的楊大億和李遵勗同得臨濟的機用，不捨塵勞，頓明心性。

⑷傳十三的梁肅受教於湛然，裴休得法於宗密，都是能各宏其教的士大夫（以上三類是淨土、宗、教三類人物）。

⑸傳十二的江紑等都能以佛法來行孝道；傳三十的宗澤和張浚都於佛法有得，能抗拒異族的侵凌。

⑹傳十九的王維、柳宗元、白居易，傳二十六的蘇軾、黃庭堅、晁補之，都是遊心於佛海的文學家。

附傳是附敍於他人傳中，這些大概是有師友、父子、兄弟等關係，連類而敍及的。例如支謙和支亮附於支恭明傳中，戴逵附於謝敷傳中，李端願附在李遵勗傳中，趙蒙吉附於趙貞吉傳中等。

本書乃採輯各種史料而成，對於原文大都有些刪改，在各傳文篇末或一段後都註明資料出處，便於複勘原書。至於史料有訛誤處，常有校正。例如：

⑴卷一〈闕公則傳〉後附註出於《大唐內典錄》、《念佛寶王三昧論》，並指出他書誤引公則為東林社中人，今據二書改正。

⑵卷四〈劉謙之傳〉後註，指出澄觀《疏鈔》以謙之為北齊人，又謂感第三王子焚身供養文殊事因而發心，但按北齊無太和年號，且魏齊諸王子在史書列傳裏，也無焚身之事，今據

《內典錄》削去。

⑶卷十二〈李觀傳〉後註，指出此處李觀和《唐書》所載字元賓者先後相懸，而《法喜志》、《金湯錄》錯爲一人。

⑷卷十三〈裴休傳〉後註，指出《清涼通傳》載河東節度使李詵使五台還，裴休和他論佛法，其言甚辯。但詵使五台是貞元十一年事，其時裴休年才數歲，何由與詵問答？明明是後人附會，所以削去。這些都足見編者對於資料的處理審愼和核實。

編者雖專信淨土，但本書則遍載教、禪、淨三方面的人物。從本書可以見到各時代居士信仰的趨向以及前後的變化，所以它在佛教史上是有參考價値的。又本書只載男性人物，其在家女子著名的信佛者的傳記，編者另撰有《善女人傳》一卷。（李安）

〔參考資料〕 陳士強〈居士傳采微〉（《法音》雜誌第五十一期）。

居士分燈錄

二卷。明・朱時恩輯。崇禎五年（1632）序刊。收在《卍續藏》第一四七册。朱氏鑑於一般傳燈錄都偏重祖師的記傳語要，對於分燈助化的在家居士頗多疏略，因此輯錄維摩居士、傅大士、龐居士等七十二人（附三十八人）的傳略、語要，添加贊語而作成此書。

本書內容，大略如次：

⑴**卷首**：除王元瑞、張翼軫的序文及作者的緣起外，另採錄宋濂的〈夾註輔教編序〉、〈重刻護法論題辭〉；〈大慧禪師示眞如道人書〉，以及蓮池大師的九篇法語。

⑵**卷上**：收錄維摩詰、傅大士等二十八人（附韓愈等九人）的傳略語要。

⑶**卷下**：收錄李端願、趙抃等四十四人（附文彥博等二十九人）的傳略、語要。

此外，卷末補錄呂巖眞人及張伯端二人的傳略語要，另收許經的後序、黃廷鵠的跋文，以及章台鼎的勸緣引等文。

居士佛教運動

中國佛教史上之以居士爲主體的一種佛教革新運動，特別是指我國明末以至民初，近世佛教的狀況。所謂居士，在我國佛教界，意指在家佛教徒。但一般不信佛教的士大夫也常以居士自稱。明・陶宗儀《輟耕錄》即說，今人以居士自號者甚多，考之六經，惟《禮記》〈玉藻篇〉有云，居士錦帶，註謂道藝之處士。又，錢謙益《初學集》卷六十三〈傅新德神道碑〉說：「內閟心宗、外修儒行。」顯示近世的儒家具有居士的特性。由顧炎武《日知錄》卷十三所說：「南方士大夫晚年多好學佛，北方士大夫晚年多好學仙。」則可知近世士大夫學佛的傾向。蓋當時的居士均不單以處士自稱，大都深究佛理，自嚴戒行。

明末的佛教可以雲棲袾宏（1535～1615）、紫柏眞可（1542～1603）、憨山德清（1564～1623）、靈峯智旭（1599～1655）等爲代表，而這些人都是主張諸宗融合、儒佛道三教一致之說。此外，儒家因受王陽明一派哲學的影響，關心佛教、道教者漸多。又因傳統出家教團傾向固定化、形式化，致使佛教的重心移到居士的手中。而眞可、道開等人所倡印的方册大藏經的出版，更幫助了一般士大夫從事佛典研究。又，心泰《佛法金湯篇》、朱時恩《佛祖綱目》與《居士分燈錄》、瞿汝稷《指月錄》、夏樹芳《名公法喜志》等一系列的居士著作更加强了此一傾向。加上明末遺臣不屑仕宦於清朝者，或出家爲僧，或作處士歸依佛教者爲數極多，這也是導致近世居士佛教盛行的原因之一。

錢牧齋（1582～1664）是明末淸初居士佛教的重要人物之一，字受之，名謙益，號聚沙居士；江蘇常熟人。初爲東林黨人，專事批判政府，明亡後仕宦於淸朝，任禮部右侍郎，從事《明史》的編集。其心境的轉變主要源於政權的轉移，嘗自述「余老歸空門」。至於對佛教的關心，主要是受父親錢世揚的影響。牧齋青年期即親近佛典，十八歲通讀《首楞嚴經》

；並與當時代表性的居士瞿汝稷、王弱生、董元宰、袁小修、趙凡夫、朱白民、黃子羽、姚孟長等交往。

又，錢牧齋對佛教的虔誠與熱衷，主要是受前記四高僧的導引，就中，又以憨山德清、紫柏眞可爲最。其在《有學集》二十一〈憨山大師夢遊集序〉中即謂：「大師與紫柏尊者，皆以英雄不世出之資，絕獅絃之響而當候，捨身而爲法，爲一車之兩輪。紫柏之文雄健斬截；大師之文，紆徐悲惋，其爲昏途之炬火則一。」又謂：「昔人歎曰中峯之輟席不知道隱何方？又言楚石、季潭後，拈花一枝幾熄。由今觀之，不歸紫柏、憨山，歸誰乎？」儼然以承嗣憨山、眞可遺法之第一人自任。其晚年的《楞嚴經疏解蒙鈔》即自署（卍續21・729上）「海印弟子蒙叟錢謙益鈔」（海印是指憨山）。他在佛教方面的著述，除上記外，尙有《般若心經略疏小鈔》二卷、《紫柏尊者別集》四卷，而《初學集》、《有學集》兩文集及《列朝詩集》的閏集中也輯錄許多方外的作品。但錢牧齋死後百年，清乾隆帝不僅查禁他的書，並將他的名字從清朝的歷史中抹煞，因此，雖身爲清朝居士佛教的開創者，卻無法獲得正確的評價。

清初至中期，繼牧齋之後的居士極多，但一般都以嚴仲愨、宋世隆、畢紫嵐、周安士、彭際清等爲代表。嚴仲愨，名大參，自號轆轢道人，生於嘉興。幼學於憨山、聞谷、天隱，後嗣法費隱通容。嘗校勘《趙州錄》；於《普明牧牛圖頌》的序文自署「臨濟正宗三十二世」。宋世隆（？～1702），號文森，江蘇長洲人，通《華嚴經》、《金剛經》，嗣法天竺珍禪師。又，畢紫嵐（？～1708），安徽歙縣人，名奇，號懶庵。入杭州僧院實踐佛制，參馬首山之醒愚，晚住蘇州支硎山德雲庵。著有《別傳錄》八卷。周安士，崑山諸生，名夢顏，別稱思仁。博通經藏，一生嚴持戒行。彭際清（1740～1796），《居士傳》及《善女人傳》等之編者，爲清朝居士佛教的代表人物。而與他同屬振興居士佛教的重要人物，還有羅有高（1734～1796）及王縉（1725～1792）二人。

清朝中期以後的居士，以公羊學派的人最重要。他們破斥王學的空虛，自東漢的古學上溯實踐性的西漢今學，主張實事求是。主要代表人物始於常州的莊存與，經劉逢祿、龔自珍、魏源等，至屬於其末流的康有爲、梁啓超、譚嗣同等，不但指導國民革命，對中國的近代化給與很大的影響，更對佛教寄予很大的關心，特別是爲佛典考證學的研究拓展出新方法。就中，龔自珍（1793～1842），浙江仁縣人，字爾玉，或瑟人，後改稱鞏祚，別號定庵。雖屬公羊學者，著述頗多，但私淑於彭際清而親近佛教，嘗通讀大藏經，更依實際的考證批判漢譯經典的本文，成績頗豐，凡此均收於《定庵別集》中。

魏源（1794～1856），湖南邵陽人，字默深，號承貫居士。早年爲公羊學者，以經世之名傳於世，晚年歸依佛教，特崇淨土信仰。其在《淨土四經》總敍中曾說：「大哉！西方聖人之教得東方聖人而表章也。夫王道經世，佛道出世。滯迹者見而爲異，圓機者見而爲同。（中略）而出世之道又有宗、教、律、淨之異。其內重己靈，專修圓頓者爲宗教。外慕諸聖，以心力感佛力者爲淨土。又外慕諸聖，內重己靈者，此則宗、淨合修，進道尤速。律則宗、教、淨之基址，而非其究竟。」由此可知他信仰的依歸，同時也可以了解清朝居士佛教的趨勢——主張三教一致、諸宗融合。至於譚嗣同（1865～1897），其所主張的「仁學」受華嚴及法相教學的影響極大，嘗言「佛教最大，孔教次大，耶教小」。

清末，北方有白蓮教之亂，南方有太平天國之亂，致使佛教顯著地衰頹。其後，致力於復興佛教護法運動的，有鄭學川、楊仁山二居士。鄭學川（1826～1880），字書海，江蘇省揚州江都人。始修儒學，後從學於紅螺山瑞安。通佛典，信淨土。嘗發願再版因太平天國

之亂而散逸的佛典，後出家號妙空，自稱刻經僧。旋於揚州磚橋創接引禪院，作刻經所之本部，接著於蘇州、常熟、浙江、如皋等設刻經流通所，出版近三千卷的經典。著述極多，收於《樓閣叢書》中。

楊仁山（1836～1911），名文會，安徽省池州石埭縣人。幼遭逢戰亂，中年讀《大乘起信論》而歸依佛教。嘗與眞定王梅叔、邵陽魏剛己、陽湖趙惠甫、武進劉開生、嶺南張浦齋、長沙曹鏡初等居士交往，窮究佛教的根源。同治五年（1866），參加鄭學川的刻經事業，後創設金陵刻經所，一生致力於佛典的出版。光緒三年（1877），奉朝廷之命與曾惠敏共赴歐洲，研究西洋人文科學。並於此時認識日本佛教學者南條文雄、笠原研壽等，了解梵語研究的必要。隨而中日共同發願刊行佛書，誓不與政界交涉，埋頭於刻經事業，更於各地創設內學院或佛學研究會，致力於護法。這些對於革命後民國初期居士佛教的發展具有很大影響。

有淸一代以居士自稱而有所作爲者極多，除上述幾位外，王耕心、王起隆、徐昌治、仲之屏、王錫琯、龔概、孫念劬、俞樾、存吾闌、徐槐廷、謝承謨、鄭澄德、鄭澄源、陳熙願、周克復、俞行敏、程兆鸞、鄭韋庵、張文嘉、張文憲、錢伊庵、周本仁、高承埏等亦頗爲人知，續藏經中均收有他們的文章。至於民國時代，繼鄭、楊二居士之後而著稱的，則有李翊灼、桂念祖、歐陽漸、蒯壽樞、孫毓筠、張世畸、陳方格、濮一乘、黎養正、邱之恒、沈子培、陳三立、樊雲門、熊秉三、李梅庵等人。

民國以後，以歐陽漸爲首的南京·支那內學院，是居士研佛之重鎭。其門下有呂澂、王恩洋、黃懺華、景昌極等人，皆爲學殖甚優的佛門居士。此外，在北京由韓淸淨所主持的三時學會，也是北方中國居士研佛的重要據點。這兩大居士團體，對民初三十年間的中國佛學與佛教，有相當程度的影響。

1949年以後的台灣，居士在佛教的推展過程中，也具有重要地位。李添春、李世傑、王進瑞、楊白衣等人是台灣本地出身的著名居士；屈映光、李炳南、吳潤江、劉銳之、張曼濤等人則是自外省來台弘化的著名居士。他們的努力對台灣佛教的發展，有一定的推動作用。

◉附：藍吉富〈大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能〉（摘錄自《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》）

在家佛教徒在大乘佛典中的理想角色，可以用《華嚴經》〈十迴向品〉中的這段話來代表：「菩薩摩訶薩在家宅中，與妻子俱，未曾暫捨菩提之心，正念思惟薩婆若境，自度度彼，令得究竟。（中略）諸有所作，心常迴向薩婆若道，繫念思維，無時捨離。爲欲饒益一切衆生，安住菩提無量大願，攝取無數廣大善根。（中略）心不戀樂一切世間，亦不染著所行之行。」

關於在家菩薩的實踐法門，在大乘經典中描述最多的，大概就是布施波羅蜜了。《華嚴經》〈十迴向品〉整品所不斷敍述的，也不外乎此。甚至於可以說布施就是大乘經典中對在家菩薩最常叮嚀、最爲反覆提倡的法門。依據般若智所展開的無相布施，是一切在家菩薩在實踐菩薩道時的行爲核心，其他一切德目可說是環繞在「布施」周圍而展現的。

依據原始及小乘佛典所强調的，在家衆主要的布施對象是出家人，所布施的主要內容是財物（財施），而出家人則布施給在家衆以佛法（法施）。但是，到大乘佛教時代，在家衆的布施對象擴大了，範圍及於一切衆生，並且以衆生爲主而不是以出家人爲主。除了財物布施之外，如前一節所述，在家衆也可以實行法布施，也可以收徒弘法。可見在家衆在大乘時代的角色功能是擴大了，這種情形是小乘時代的在家佛徒所難以想像的。

由於大乘佛典內容頗富寓言性、象徵性，因此我們對於經典中所載的在家佛徒的數量及

行事內容，無法據以統計出一定的數據。但是，如果將所載內容視爲具有象徵意義的暗示，則我們可以從而歸納出有關在家佛徒在印度社會中之角色功能的幾點看法：

⑴由在家人所主持的菩薩道實踐團體，可能分散在印度各處，而不相統屬。這些團體的共同行爲準則是六波羅蜜，尤其是特別强調其中的「布施」。這從《華嚴經》〈十迴向品〉及〈入法界品〉中可以窺見端倪。

⑵這些團體大小不一，主持人的身份、職業也形形色色。大多由一位有攝受力的明星型人物爲中心，而環繞一羣信衆。有關這一點，可以從《華嚴經》〈入法界品〉看出來。對於這類在家弘法團體，經典中也頗有持肯定、讚賞態度的，在《郁迦羅越問菩薩行經》中，釋尊即曾如此地讚揚郁迦長者：「佛言：阿難！是郁迦長者，雖住居家地常有等心。於是賢劫所度人民甚多，勝餘出家菩薩百千人教授。所以者何？阿難，雖有出家菩薩百千人，其德之智不及郁迦長者。」

⑶由於在家菩薩的主要行爲德目是布施，尤其是財物布施，因此，這些團體的主持人中，有錢的富貴人家爲數不少。《維摩詰經》中的維摩詰，《郁迦羅越問菩薩行經》中的郁迦長者，《大集經》中的賢護菩薩，以及《華嚴經》〈入法界品〉中的慈行童女、具足、優婆夷、明智居士……等，都是其中顯例。

⑷由於菩薩道的實踐，重視行爲動機（慈悲利生）更甚於形式，因此，其救度衆生的方式是靈活而不拘常格的。《法華經》中的妙音菩薩與觀世音菩薩都强調可以現種種不同的變化身去救度衆生。《法華經》卷七：

①「（妙音）菩薩現種種身，處處爲衆生說是（法華）經典。（中略）或現長者身，或現居士身，或現宰官身，（中略）應以菩薩形得度者，即現菩薩形而爲說法……。」（〈妙音菩薩品〉）

②「應以居士身得度者，（觀世音菩薩）即現居士身而爲說法。」（〈普門品〉）

這兩段經文的原意，雖然只是在彰顯兩位菩薩弘法度生的方便善巧，但是對佛教徒而言，這種方便善巧與不必爲出家形式所限的風格，也可能成爲一種典範。對於一般凡夫菩薩所可能給予的暗示作用，也是可以想見的。這種風格應該也可以視爲大乘佛法的一項特質吧！

⑸在家佛徒在行菩薩道時，雖然身處世俗家庭，但對世俗的欲樂絕不能染著，對於世俗的一切價值要有眞實的厭離感。關於這一點，除了前引的《華嚴經》〈十迴向品〉之外，在《大寶積經》〈郁伽長者會〉也有詳細的說明。

⑹在論及出家衆與在家衆的關係時，一般大乘經典都認爲在家衆應該尊敬出家衆。尊敬的對象不只是實踐菩薩道的出家菩薩，而且也包含聲聞比丘，甚至於也包含破戒的出家人。

〔參考資料〕 陳垣《清初僧諍記》；藍吉富〈現代中國佛教的反傳統傾向〉（《二十世紀的中日佛教》第一章）；牧田諦亮《中國近世佛教史研究》；禿氏祐祥《居士佛教について》；小川貫弌《居士佛教の近世的發展》；吉川幸次郎《居士として錢牧齋》。

屈映光（1881～1973）

浙江臨海人。字文六，法名法賢。早年參加革命，歷任浙江民政長、山東都督、省長等要職。北伐以後，退出政壇，專志於學佛及救災事業。先後皈依諦閑、大勇、省元、持松、班禪、諾那、白普仁、貢噶呼圖克圖等，由是顯密圓通。來台後，寓居桃園大溪齋明寺，每月定期說法。後以大藏經久未續修，學者不便，乃組織修訂中華大藏經會，薈萃中外各藏，加以編訂；又於新店五峯山修建南方寶生佛剎，弘傳西藏密法。自1950年代至氏逝世之二十餘年間，台灣有多人從其修學。故氏實爲此一時期台灣之藏傳密教之奠基者。

屈眴布（梵kārpāsaka，藏ras-gzan）

意譯第一布、第一好布或大細布。係指以木棉之花心紡織而成之布。關於其來由，諸說紛紜，依《釋氏六帖》卷二十二布條載，唐代

稱屈眴布爲第一布，乃紡木棉花之心而成，即達磨所傳之七條衣。內面爲碧色。相傳，禪宗初祖達磨大師始以屈眴衣爲傳法之信物，祖祖相傳，至六祖慧能示寂後，此衣之傳遂告終止。如《宋高僧傳》卷八〈慧能傳〉云（大正50·755b）：「其塔下葆藏屈眴布鬱多羅僧，其色青黑，碧縑複袷，非人間所有物也。」

此外，古來相傳，如來曾將屈眴衣交予迦葉，並囑其於彌勒成道時，傳予彌勒。有關此事，《釋門正統》卷八懷海一文曾直陳其謬，謂屈眴衣乃達磨之衣，而非如來衣。虎關師鍊亦著屈眴辯，謂達磨所傳有總衣、別衣之分，總衣爲屈眴，亦即佛衣，別衣則爲達磨自衣。

〔參考資料〕《六祖大師法寶壇經註》；《景德傳燈錄》卷五；《祖庭事苑》卷三；《翻譯名義集》卷七；《禪林象器箋》〈服章門〉。

屈浪拏國（梵Kurāṇa）

西域古王國。又作屈浪那國、俱蘭弩國，或譯俱蘭國。《大唐西域記》卷十二云（大正51·940c）：「屈浪拏國，覩貨邏國故地也。周二千餘里。（中略）俗無法度，人性鄙暴，多不營福，少信佛法；其貌醜弊，多服氈褐。有山，巖中多出金精。（中略）伽藍既少，僧徒亦寡，其王淳質，敬崇三寶。」《唐書》〈西域列傳〉卷一四六（下）曰：俱蘭或云俱蘭弩，亦云屈浪拏，與吐火羅相接環，地廣三千里。又謂此國產金精，唐·貞觀二十年（646），其王遣使入貢。

關於此國之位置，耶魯（H. Yule）推定約爲阿富汗東北部科恰（Kokcha）河上游、興都庫什山山麓之庫朗（Kuran）。

岩本裕（1910～　）

日本愛媛縣人。昭和八年（1933），畢業於京都大學文學院梵語學梵文學系。後來，又得文學博士學位。歷任東海大學、橘女子大學教授，及創價大學特任教授等職。專攻印度文化史，對於印度文化對日本、東南亞的影響及變遷頗有研究，另在梵文學或佛典研究方面亦有成就。

氏著作頗多，有《印度文化史の課題》、《インド史》、《佛教入門》、《大乘佛教——布施と救濟》、《佛教說話研究》、《日常佛教語》、《觀音の表情》、《サンスクリット文法綱要》等。另譯有《法華經》、《インド童話集》、《佛教聖典選》全八冊等書。

岳林寺

浙東名刹。位於浙江奉化縣城二公里處。又作嶽林寺。梁·大同年間（535～546）聰禪師創建。初名崇福院。唐代會昌滅佛時被毀，大中三年（849）閑曠師徒重建，唐末，布袋和尚曾來此寺，並現靈驗。宋·大中祥符八年（1015）勅賜寺額，改稱岳林寺。其後數度興廢。清·康熙十二年（1673），楷庵於此大揚宗風，建天王殿、方丈、兩廊、普同塔，規模宏敞。然現僅存大殿一座而已。

〔參考資料〕《岳林寺志》；《明一統志》卷四十六；《大清一統志》卷二二四。

岡波巴（藏sGam-po-ba；1077～1152或1079～1161）

西藏著名學僧，即塔布拉傑。係承繼瑪爾巴、密勒日巴一派噶舉傳統而發揚成爲塔布噶舉體系的一代大師。本名索南仁欽，出生於藏南塔布地區涅地方（今屬隆子縣）尼氏家族。幼年學醫，稍長以醫理、醫道馳名，被稱爲塔布拉傑（意爲塔布地區的醫生）；由於在後期他常住在自己興建的岡波寺，故又稱岡波巴。二十六歲出家受戒，從多師學法，其中，隨甲域哇學習噶當派中教授派的經典。1110年左右，赴後藏甄地（聶拉木附近）從密勒日巴學「多傑帕謀灌頂」和「拙火定」修法，後又奉師命回前藏專修。1121年，於塔拉岡波地方興建岡波寺，收徒布道。著有《解脫道莊嚴論》（全名《解脫莊嚴寶大乘菩提道次第論》），主要融合噶當派教法與密勒日巴密法，以「大（

手）印法」爲主；視徒衆機宜分別傳授「方便道」或「大（手）印法」，開一代噶舉教法的新風，後人尊爲塔布噶舉派的祖師。

有關岡波巴的著述，近人張澄基曾作部分翻譯，名《岡波巴大師全集選譯》，內容包括〈岡波巴大師傳〉、〈解脫莊嚴寶大乘菩提道次第論〉、〈成就勝道寶鬘集〉、〈教言廣集零選〉等篇。就中，〈大乘菩提道次第論〉可說是一部很好的「學佛導論」，不但說明佛法的基本理論，也提供許多實修方法。

◉附一：張澄基譯註《密勒日巴大師全集》下（摘錄）

一般相信岡波巴大師爲月光童子之化身。其名號甚多。各種人對他的稱呼亦不一致。茲將其常用之各名稱列舉如下：

(1)衞巴頓巴——意謂從衞地來的法師，密勒尊者常這樣稱呼岡波巴。

(2)那結——意謂醫生。

(3)達波那結（編按：又譯塔布拉傑、塔波拉傑）——意謂由達波地方來的醫生。此名稱應用最廣。爲一般人對岡波巴大師之稱呼。

(4)仰米達波——意謂「無與倫比的達波地方的人。」

(5)岡波巴大師——此大概指大師後來於衞地岡波山中建立道場廣弘佛法，因而被稱爲岡波巴。此名稱應用亦極廣。至於大師父親所取之名及密勒授彼灌頂時之法名，則反而應用不廣，少爲人知之。

◉附二：張澄基譯《岡波巴大師全集選譯》敘言（摘錄）

仰米達波岡波巴索朗仁青大師是十一和十二世紀間的人（1079～1161，或1079～1154？）。在西藏佛教史中有極其重要之地位。今天看來，他在世界佛教史上亦算是第一流的人物。西藏四大宗派：寧瑪、薩迦、嘎居和格魯中，他是宏傳嘎居派（俗稱白教）最力的人。嘎居派自岡波巴起才宏揚光大，發展爲四大八小十二個支流。在宏法的事業上岡波巴遠超過了他的師傅密勒日巴。就「法」的觀點來看，岡波巴大師的成就貢獻都是異常突出的。在佛法中努力的人，不是偏重於專修（瑜伽行派）就是偏重於教理和講學（學理派）。很少有人能夠在專修和教理雙方皆能達到登峯造極的地步。岡波巴既是大比丘學者又是大瑜伽行者，他精通顯密，學究三乘，更能深入般若現證法性盡地，得到了顯密雙方的最高成就。

岡波巴最初學習嘎當派。嘎當派雖亦具足各種顯密教法，但它的宗風却是謹持律儀和講學論教。其見行皆非常的保守，與專修實踐不拘形式的瑜伽實修派頗不相同。後來岡波巴依止密勒日巴，走上瑜伽專修的路子。密勒日巴的作風和教授與嘎當派有著很大的差異，在雙重矛盾的冲激下，岡波巴成功的綜合了二家之長。他能夠現比丘相而善巧的宏揚顯密二派的教法。嘎居派以前是居士教，但從岡波巴起就開始成爲以比丘爲主的宗派了。

岡波巴在佛法中的最大貢獻，我想是他對大手印法門的全力宏揚了。大手印（Mahamudra）即是般若波羅蜜多的實際修法，亦即《三昧王經》中所揭示的教授。般若乃佛法的心髓，大手印又是般若之心髓。這個道理恐怕要有些實際體驗的人才能體會親切。岡波巴的著作，現在仍舊保存的，似乎只有他的《教言廣集》（gSun.hBum）一部，有一千多藏頁；其中所講的大手印法，許多都是答覆弟子們之實修問題所作的開示。因此是有實用性的，更值得寶貴。

◉附三：岡波巴著・張澄基譯〈寶鬘集〉（摘錄自《岡波巴大師全集選譯》）

常念十種可悲之法

一個人如果想尋求解脫和證取一切智佛位，首先他應該常常思念此十種可悲之法：

(1)此十分難得之清淨人身，如果用它來作罪業和惡行之工具，實在是十分可悲的事。

⑵此難得之暇滿人身，不用它來學佛，而讓它白白的空過死去，實在是十分可悲的事。

⑶在這個惡濁短暫的世界上，把自己的生命全部消耗在無意義的事情上，實在是十分可悲的事。

⑷自心之本體實即離戲之法身，讓它沈陷於迷茫之生死泥沼裏，實在是十分可悲的事。

⑸引導自己趨入佛道的至好上師，在未證菩提之前就離開他，實在是十分可悲的事。

⑹戒律乃解脫之橋樑，如果隨波逐浪為煩惱所使，以致破戒，實在是十分可悲的事。

⑺由上師的助緣而獲得的覺受與證悟，如果虛擲在滾滾的紅塵裏，實在是十分可悲的事。

⑻諸成就者的深奧口訣，把它當作商品一樣的出賣給那些沒有根基的惡人，實在是十分可悲的事。

⑼一切眾生皆是於自己有恩的父母，以怨恨心棄之不顧，實在是十分可悲的事。

⑽青年時期的身、口、意（乃鍛鍊成器的黃金時代），如果白白的空過掉，實在是十分可悲的事。

十種必須之法

⑴有了勇氣和毅力，還需要一個好的計劃來規範自己的根本行為。

⑵在奉行上師的教言時，必須具有信心和精進。

⑶必須知道口訣之利弊，才能在上師的各種教法中，選擇（於自己合適）之口訣。

⑷必須具有智慧和信心，才能與善妙上師的心意相合。

⑸必須常持正念和警策自己，才能使身口意不被罪業所污染。

⑹必須具有毅力和不撓的甲胄，才能使自己的意志堅定，堪忍各種逆境。

⑺自己的鼻子不被別人牽著走才能談到無貪、無著。

⑻長期的在積聚福慧二種資糧上努力，必須知道前中後的次序。

⑼此心時常浸潤在慈悲裏，才能生起利生的情懷。

⑽必須具有智慧和了解，才能不著一切法相和實體。

十種應當依循之法

⑴具有慈悲和證悟的上師，才是好的依靠。

⑵清淨適意具有加持的蘭若，才是好的依處。

⑶與自己見行相合，情意相投的人，才是好的相依。

⑷時常思惟資生財物之過患，才是學道人之正思。

⑸凡是由成就者之傳承所傳出之口訣皆應無偏倚的去修學。

⑹凡是對自他有益之物件、藥材、明咒和深邃之因緣法，皆應取用。

⑺凡是對身體健康有益的物件和方法都應善加利用。

⑻凡是對修行覺受有增益的法，都應善加採用。

⑼凡是具有信心和恭敬的善根弟子，都應攝受。

⑽在日常行住坐臥四威儀中，皆應常提正念。

十種應當遠離之事

⑴與世事糾纏不清，一心眷戀世間八法的上師，應遠離之。

⑵擾亂自己的心意和損害修行覺受的友伴，應拋棄之。

⑶塵囂和煩惱甚重的寺廟和住所，應遠避之。

⑷以偷盜搶奪或欺騙的方式來謀生，應禁絕之。

⑸對自心和修行有損害的作業，應捨棄之。

⑹對身體有害的物件及行為，應遠避之。

⑺對增進慾望和吝嗇的貪執，應斷捨之。

⑻使別人對自己失去信心的輕佻放逸行為，應禁絕之。

⑼沒有意義的行止作業，應避免之。

⑽隱藏自己的過失，宣揚他人的錯誤，應嚴

禁之。

十項不應捨棄之法

⑴不要捨棄慈悲，因爲慈悲是利他的根本。

⑵不要捨棄外境之現象，因爲一切外境之顯現，皆是心性自顯之光明。

⑶不要捨棄一切妄念，因爲它們都是法性之顯現遊戲。

⑷不要一意捨棄煩惱，因爲煩惱能令行者憶起智慧。

⑸不要一意捨棄欲樂，因爲欲樂能灌溉和增益（行者之）證悟及覺受。

⑹不要捨棄疾病和痛苦，因爲疾病和痛苦皆可成爲自己的善知識。

⑺不要捨棄仇敵與障礙，因爲它們能喚起吾人對法性之嚮往。

⑻不要捨棄任運產生的（證悟），因爲它即是眞正的成就。

⑼不要捨棄方便道，因爲它能作智慧道之助基。

⑽雖然自己的能力薄弱，也不應捨棄利他之心願。

十項應當謹記之事

⑴外顯諸境皆屬迷幻無有眞實，應當謹記。

⑵內之心性無有吾我，空空如也，應當謹記。

⑶心中的妄念皆應緣而生，率爾無體，應當謹記。

⑷四大所成之身體及語業，皆是有爲法，無常無住，應當謹記。

⑸衆生之一切苦樂，皆由業生；業果昭然，決定無爽，應當謹記。

⑹痛苦能激發出離心，故爲吾人之良友，應當謹記。

⑺享樂乃輪迴之根，常召貪魔及慾鬼，應當謹記。

⑻擾擾紅塵乃學佛之魔障，福報亦會成爲法障，應當謹記。

⑼障礙能激發奮鬥向上之志，違緣能作吾人之良師益友，應當謹記。

⑽從究竟之觀點來看，一切法皆無自性，一切之一切皆平等平等，應當謹記。

十項自己受益的事

⑴斷捨貪瞋癡的世法，專志修持佛道，這是自己會受益的事。

⑵捨棄家庭和親友，一心依止良師，這是自己會受益的事。

⑶拋棄世法塵囂，在聞思修上努力，這是自己會受益的事。

⑷捨棄城市和親友，在深山寂靜處獨住，這是自己會受益的事。

⑸斬斷聲色五欲，心離貪念，這是自己會受益的事。

⑹於粗食陋居，心能知足，於善妙享用，心無貪求，這是自己會受益的事。

⑺不依靠別人，只依靠本尊，這是自己會受益的事。

⑻無視現世之短暫歡樂，一心追求究竟之菩提安樂，這是自己會受益的事。

⑼捨棄對物質的貪求，一心修持空性，這是自己會受益的事。

⑽在福慧雙運之大道上努力，這是自己會受益的事。

十項正妙之法

⑴於因果業報之理，深信不疑者乃下根之見。

⑵見內外一切顯現諸法皆空，此顯空雙運又有四種層次之不同，此是中根之見。

⑶見、能見、所見三者無有分別，能如是知者是上根之見。

⑷能專注一處（心無散亂），乃下根之修觀。

⑸能住於四種雙運之三昧者，乃中根之修觀。

⑹能修、所修及修觀本身三無差別，無絲毫緣想者，乃上根之修觀。

⑺愼懼因果，如護己目者，乃下根之行。

⑻於日用行爲中，見一切法如夢如幻者，乃中根之行。

⑼於一切所行毫無滯著者，乃上根之行。

⑽一切煩惱及我執皆一天一天的減輕，有逐漸消滅之趨勢，這是上、中、下三根都應該具有之相應暖相。

十項愚不可及的事

⑴不如法依止成就的上師，却跟隨那鼓舌如簧的僞詐上師，實愚不可及。

⑵不尋求口傳派成就者的口訣，却追求那無意義的外道世間諸學，實愚不可及。

⑶外顯諸法，瞬息變滅，人壽幾何，隨遇而安；若精打細算作廣大週詳之永久計畫，實愚不可及。

⑷不獨自思惟佛法的問題，却在衆人叢中去講說佛法，實愚不可及。

⑸不以食糧財物作布施及供養，却吝嗇的積聚那誑人的錢財，實愚不可及。

⑹不如法的持守顯密諸戒律，却恣意地放蕩身口意諸行，實愚不可及。

⑺不在證悟本元自心之大事上習練修持，却把生命消耗在各種世法之小事上，實愚不可及。

⑻不對治自己心中的迷茫，却要去調伏那野性難馴的衆人，實愚不可及。

⑼身心上已經生起之（善妙）覺受，不予以培護增長，却一心爲了今生此世的事務嘔心費力，實愚不可及。

⑽在因緣已經會合的今天，不發奮精進，却懶散懈怠，陷入逸樂之中，實愚不可及。

十項需要之法

⑴最初需要對生死輪迴生起畏懼之心，決心要逃脫，就像被屠夫拴住的麋鹿一樣。

⑵中間需要一個「死而無悔」的精進，像一個勤勞耐久的農夫種田一樣。

⑶最後需要一個樂陶陶、安穩穩「無可死者」之心，像一個具大威權、成大事業之偉人的心胸一樣。

⑷最初此心要覺得無一刻一分的空閒，就像是身上的要害處，中了利箭之人一樣。

⑸中間需要一個心無旁騖的修觀，就像是喪了獨子的母親一樣。

⑹最後心中要覺得（空蕩蕩的）無事可作，就像是牧羊人眼見羊羣被强徒趕走了一樣。

⑺最初於佛法生起決定的了解和信心時，那感覺就像是餓極了的人，得到美食一樣。

⑻中間於自心生起決定的了解和證悟時，那感覺就像是力士（掘山）獲得寶藏一樣。

⑼最後於不二雙運之理，生起決定的證悟時，那感覺就像是直搗騙子的老巢，拆穿他的騙局一樣。

⑽在決定證悟了惟此無他之眞性時，就像是烏鴉從大海中的船上起飛，心中踏實地無絲毫懼畏一樣。

十項不必作的事

⑴若能證悟心性本空，就不必在聞思上費力了。

⑵若能悟知自心明體本無垢染，就不必在淨除罪業上費力了。

⑶若能住於空性眞道，就不必在積聚資糧上費力了。

⑷若能常浸潤在本來面目中，就不必在方便道上費力了。

⑸若能悟知妄念即是法性，就不必修持或爭取無念了。

⑹若能悟知煩惱無根，就不必依賴任何對治法了。

⑺若知名聞美譽實如夢如幻，就不必斤斤於立破成敗了。

⑻若知痛苦即是成就，就不必另求快樂了。

⑼若能悟知自心本來無生，就不必修轉識往生法了。

⑽若一切所行皆是爲了利他，就不必尋求自利了。

岡野正道（1900～1978）

近代日本孝道教團的創立者。茨城縣人。十九歲時，在埼玉縣天台宗星野山無量壽寺中院出家，常年從事於佛道修行。昭和十年（1935），創立孝道教團。主要教義是以「開顯

法華經、熟益正法」爲基礎，並自任該教團的大統理，與副統理貴美子共同展開天台宗在家教團的佛教活動。昭和四十三年（1968）成立財團法人國際佛教交流中心，並任名譽會長。六年後，將統理教團的職位讓給岡野正貫。氏亦曾任全日本佛教會常任理事、神奈川縣宗教連盟理事等職。著有《熟益正法概論》。

帛法祖

西晉僧。又作帛遠或白遠。字法祖。俗姓萬，河內（河南沁陽）人。年幼即有道心，懇求其父允許出家，辭理切至，父不能令其改志，遂許其改服從道。師才思俊徹，敏朗過人，每日誦經八、九千言，精研方等，洞徹奧旨，世俗古籍多能融會貫通。後至長安開創精舍，致力於行教布化，學徒來集者幾達千人。

惠帝末年，太宰河間王司馬顒鎮守關中，聞師美譽，早晚與師共論道德，以師友之禮相待。當時西府初建，才俊之士頗多，能說善道之人多佩服師之識見遠達。後關中之地干戈起，師欲避亂至隴右，恰與秦州刺史張輔同行。輔因師名德頗孚衆望，意圖使師還俗而任己僚佐。師不肯，輔即啣恨。在此之前，有州人管蕃每與師論議皆理屈辭窮，深引爲恥，故常進讒言意圖害師。一日，師行至汧縣，與輔談論，不合其意，遂被收捕。師於見輔之前，已預知宿命業債將至，便向衆人道別，且分配經像資財。既將受罰，師乃呼十方佛，且說願從此與輔成善知識，不使他受殺人之罪，受五十鞭，安詳示寂，年壽不詳。輔後詳知其事，深表惋恨。道俗聞師示寂，無不嗟慟。

當時隴上羌胡率精騎五千，欲迎師西歸，中途得知師遇害，羣情激憤，欲爲師復仇。輔調兵遣將以相抗，被百姓乘亂斬殺，羌胡得雪怨恥，稱善凱歸，共分師之屍身，各建塔廟奉祀。

又師與王浮常辯論邪正，浮常理屈，便僞造《老子化胡經》以誣謗佛法。孫綽《道賢論》列師爲釋氏七賢之一，且以師擬配竹林七賢之嵇康。師平常廣泛涉獵，見多識廣，又通曉胡漢之語，所譯經典有《菩薩逝經》、《佛般泥洹經》等共計十六部十八卷（或說二十三部二十五卷）。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十五；《高僧傳》卷一；《開元釋教錄》卷二；《歷代三寶紀》卷六；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；塚本善隆《佛教史上における肇論の意義》。

帛尸梨蜜多羅（梵Śrīmitra）

晉代西域僧。梵名尸梨蜜多羅，又譯吉友。出身於龜茲王室。早年，讓國土予弟而爲沙門，西晉・永嘉年中（307～312）來中國，止於建康建初寺，爲丞相王導及諸名士所敬重。當時之僕射周顗遇害時，師曾往省其孤，作胡唄三契，誦咒數千言。師善咒術，所向皆驗。時，江東之地未有咒法傳來，師即傳譯孔雀王諸神咒，又授門人梵唄，時人稱其爲高座。東晉咸康年中（335～342）圓寂，年八十餘，葬於石子岡之東。成帝欽其風，遂勅命樹刹於其塚所。後，關右沙門來，亦於同地起寺，陳郡謝琨贊其業，名寺爲高座寺。

關於師所譯之佛經，《出三藏記集》卷二舉《大孔雀王神咒》、《孔雀王雜神咒》二部二卷；《歷代三寶紀》卷七復加《灌頂經》九卷，而列出三部十一卷；《開元釋教錄》卷三加《灌頂經》十二卷，故列三部十四卷。此中，以《灌頂經》歸於師所譯，恐係後人所附會。又元、明二藏以《大孔雀王雜咒經》一卷爲師所轉譯，宋、麗二藏題之爲《大金色孔雀王咒經》，並云失譯；《開元釋教錄》卷十四以《大孔雀王神咒》、《孔雀王雜神咒》二經編入「有譯無本錄」，並註云：未覩其經。由此可知，謂師所譯有《大孔雀王神咒經》，似爲訛傳。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十三；《高僧傳》卷一；《彥悰錄》卷一；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；鎌田茂雄《中國佛教史》。

帕竹噶舉（藏Phag-gru bka'-brgyud）

藏傳佛教噶舉派之四大支派之一。帕木竹巴（Phag-mo gru-pa，1110～1170）所創，以西元1158年帕木竹巴建於前藏帕木竹的丹薩替寺（Gdansa-mthil）爲主寺，其後衍生出止貢噶舉、達壠噶舉（Stag-lung-bka'-brgyud）、主巴噶舉（'Brug-pah ka'-brgyud）、雅桑噶舉、綽浦噶舉（Khro-phug-bka'-brgyud）、修賽噶舉（Shug-gseb bka'-brgyud）、葉巴噶舉（Yel-pa bka'-brgyud）、瑪倉噶舉（Smar-tshang bka'-brgyud）等八支。十五世紀初葉，格魯派興盛之後，帕木竹巴教派即顯著衰微。至近代，由其所分衍出的八個小支派，僅存止貢、達壠、主巴三派。其他都已先後衰亡。

〔參考資料〕 王森《西藏佛教發展史略》。

幸福科學

日本新興宗教之一。大川隆法（1956～）創立於昭和六十一年（1986），1991年三月正式獲得宗教法人證明。至1992年已成長爲擁有五百支部，會員超過二百萬人的宗教團體。

會員分正式會員及「誌友會員」。正式會員須閱讀幸福科學之書籍十册以上，填寫入會申請書，經審查合格始得入會；「誌友會員」則無該資格之限制。

本會之活動，除每年由主宰（大川隆法）、顧問（大川隆法之父善川三朗）在全國各地舉行十數次的演講會外，並舉辦研習會、瞑想修法、全國統一神理學檢定試驗等，而設在全國各地的支部也都有支部集會、講習會、視聽會等活動。

本會以爲幸福由心生，而神理可教導吾人如何保持心中幸福，因此學習神理正是邁向幸福的第一步。凡會員者皆須日日探究自己的正心，探究神理。由此而得的幸福，與古來稱爲「悟」的境界相同，是貫穿此生與來世的永遠幸福。凡已成就個人幸福者，須再將個人實現幸福的過程，貢獻給全體人類，以促使人間佛土之實現。

本會所出版問世的書籍已超過一百册。其中之《太陽の法》一書內含「幸福科學」之世界觀、歷史觀與人間觀；而《黃金の法》書中則謂「天台宗祖最澄自過世以來，迄今千餘年一直在無間地獄中反省思過」。此語曾引起天台宗各派的不滿。此二書與《永遠の法》合稱「救世三著作」，1990年曾有英譯版發行海外。

底沙佛（梵Tiṣya，巴Tissa）

即釋尊在因位三阿僧祇劫修行成滿後，又於百劫修相好業時所遇之佛。底沙，音譯又作底砂、帝沙、提沙或補砂、弗沙。《玄應音義》卷二十四云：「底沙（中略）舊云弗沙，此云明也。」

《俱舍論》卷十八載，釋尊在因位修百劫相好業時，偶遇底沙佛坐寶龕中入火界定，威光赫奕，特異於常，遂專誠瞻仰，翹足而立，經七晝夜而不倦怠，淨心以妙伽他讚彼佛云（大正29・95b）：「天地此界多聞室，逝宮天處十方無，丈夫牛王大沙門，尋地山林遍無等。」如是讚已，便超九劫，而以九十一劫成正覺。又，慧沼之《金光明最勝王經疏》卷六〈授記品〉謂此佛即毗婆尸（勝觀佛），然所據不詳，其文云（大正39・323b）：「第三祇滿修相好業，初逢勝觀佛，亦云弗沙，翹足讚嘆超於九劫。」

〔參考資料〕 《佛本行集經》卷四；《大毗婆沙論》卷一七七；《大智度論》卷四；《顯正理論》卷四十四；《俱舍論光記》卷十八；《華嚴五教章》卷二；《五教章通路記》卷四十一。

往生

意指衆生之生命在命終之後由此土而生於他土。大多用在指稱捨此穢土而往彼淨土，有時也指稱從淨土到穢土。日僧法然《往生要集大綱》所釋「言往生者，捨此往彼蓮華化生」是前者之意。而《淨土論》所云「我願皆往

生，示佛法如佛」是後者之意。二者都具捨此往彼之義。

往生他土的思想，主要可分四類，略如下列：

⑴依《彌勒上生經》、《彌勒下生經》所說，往生彌勒所住的兜率天，故稱兜率天往生或兜率往生。

⑵依《十方隨願往生經》所述，隨行者所欲而往生於十方淨土。此稱十方往生。

⑶根據《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》，以及其他經典所說，往生西方阿彌陀佛的極樂世界。此即極樂往生。

⑷其他如信奉藥師如來而欲往生淨琉璃世界，信仰觀音而欲往生補陀落迦，信仰釋迦牟尼佛而欲往生靈山及無勝莊嚴國，信奉《華嚴經》而欲往生華藏界等。

其中，第⑷類爲古來所少見，因此無法形成思潮。而第⑵類之十方隨願往生思想，在隋唐時代有人針對《安樂集》、《十疑論》等極樂往生而作論議，但願生的事實在史跡上甚爲缺乏。至於第⑶類之極樂往生和第⑴類兜率往生思想，則遍及中國、印度與日本，而形成往生思想的二大主流。關於極樂往生思想，三論宗、天台宗、華嚴宗、禪宗等，認爲是自力成道的方法；而淨土宗則以爲，往生極樂是依彌陀的救度而爲成佛之道，故稱之爲他力成道。兜率往生的思想，主要爲法相宗所喜好，而視之爲修道的方便法門。

關於往生淨土的方法，有：

⑴**念佛往生**：僅以稱念阿彌陀佛名號而往生。

⑵**諸行往生**：依念佛以外的諸善行而往生。

⑶**助念往生**：念佛及諸善行兼修而往生。

⑷**聞名往生**：聞信佛名而往生。

⑸**異相往生**：特異的往生法。不待壽盡即以焚身、入水、埋身等自殺式行爲而往生。

日本古來即普遍信仰淨土教之往生極樂說。奈良時代的極樂往生觀，主要爲親人爲亡者行善、做佛事祈福，迴向死者往生極樂淨土。平安時代之中、末期由於律令體制之動搖，社會秩序混亂，再加上末世思想影響所致，人人將現世看作穢土，而將安樂寄託在來世，故此時的極樂往生觀，偏重在祈願自己往生極樂，俾於臨命終時蒙阿彌陀佛接引。將「來迎接引」繪畫化的即是來迎圖，儀禮化的即是迎講、來迎會。日本之法然教團對造阿彌陀佛立像之事即極爲重視。

依《觀無量壽經》所載，往生極樂淨土可分九階，即上、中、下三品各有上生、中生、下生，即使惡人稱念佛名也得以下品下生往生淨土。由於三根普被，因此下層社會也能普遍信仰。在《日本往生極樂記》、《續本朝往生傳》等往生傳記中，記載各種各樣往生人及他們的信仰生活。

到了鎌倉時代，由於法然、親鸞等人提倡他力本願、惡人正機、女人往生等思想，因此社會上無論何種身分、職業的人士，均紛紛歸依淨土教。此後日本人的來世觀，即固定在極樂往生方面。

又，日本淨土宗西山派有即便往生、當得往生等二往生說。淨土眞宗有難思議往生、難思往生、雙樹林下往生的三往生說。此外，還有往生眞報土的化生、往生方便土的胎生（即往生與便往生）的二往生說。

◉附一：〈極樂往生〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

極樂往生，謂衆生在命終之後，往生西方阿彌陀佛的極樂世界。釋迦佛在淨土三經中曾經廣勸衆生往生極樂世界。《法華經》〈藥王品〉亦云（大正9・54c）：「即往安樂世界，阿彌陀佛大菩薩衆圍繞住處。」《華嚴經》卷四十〈普賢行願品〉（大正10・848a）：「願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂刹。」因此自古以來，往生極樂的想法非常盛行。茲就往生思想的相關問題，論述如下。

⑴**往生理由**：智顗在《淨土十疑論》中云（大正47・77c）：

「凡夫菩薩者，要須常不離佛，忍力成就，方堪處三界內，於惡世中，救苦衆生。故智度論云：具縛凡夫，有大悲心願生惡世，救苦衆生者，無有是處。何以故？惡世界煩惱强，自無忍力，心隨境轉，聲色所縛，自墮三塗，焉能救衆生？（中略）凡夫無力，唯得專念阿彌陀佛，使成三昧。以業成故，臨終斂念得生，決定不疑，見彌陀佛，證無生忍已。還來三界，乘無生忍船，救苦衆生，廣施佛事，任意自在。」

⑵**「十方往生」與「西方往生」的比較**：淨土不僅存於西方，如《十方隨願往生經》中所說，淨土是遍佈於十方世界。然而，何以必擇西方而求往生？關於此點，古來說法不一。

湛然《法華文句記》卷十（下）列其理由（大正34．355b）：「教說多故，由物機故，是攝生故，令專注故，宿緣厚故，約多分故。」智顗《淨土十疑論》亦有此說法。道綽《安樂集》〈第二大門〉曾舉出三大理由：①令衆生專意，②西方淨土爲淨土的初門，③安樂淨土與穢土的境次相接。《安樂集》〈第六大門〉又說西方淨土有三項理由，故最殊勝，此三理由即：①觀音、勢至於此界發心，於此衆生遍是有緣。②西方是法藏選擇的淨土。③西方是韋提希特別選擇的淨土。另外，迦才的《淨土論》、懷感的《羣疑論》也曾說明其理由，茲不贅述。

⑶**「兜率往生」與「西方往生」的比較**：智顗《淨土十疑論》曾舉出往生兜率與往生西方有二種差別；道綽《安樂集》舉出四種不同；迦才《淨土論》立有十異七別；元曉《遊心安樂道》說有十四異；慈恩《西方要決》說十異；懷感《羣疑論》列出十二種優劣及八種異義。茲依序列出懷感所論如下：

①十二優劣：(a)化主：兜率的化主是菩薩，西方的化主爲佛。(b)國土：兜率的國土仍是穢土，西方的國土是淨土。(c)眷屬：兜率的眷屬中有女子，西方則無。(d)壽命：兜率中人壽的壽命爲四千歲，且有中夭者；西方人壽爲無量壽。(e)內外：兜率的內院不退轉，外院有退，而衆生多半生於外院；西方無內外之分，也無退轉。(f)身色：生於兜率者，身色微妙，却有五衰相；生於西方者，身色淨妙，殊勝無量，無有衰退。(g)相好：兜率衆生無三十二相，且有美醜；淨土衆生皆爲三十二相，並無美醜之分。(h)五通：生於兜率者無五通，生西方者有五通。(i)不善：兜率衆生屬欲界，仍有不善心；西方聖衆無不善心。(j)滅罪：兜率衆生一稱佛名，可滅千二百劫罪；西方則可滅八十億劫罪。(k)受樂：兜率是五受間生，西方更無憂苦。(l)受生：兜率衆生是生於男女膝上，西方則生於華裏、寶殿中。

②往生的八異義：(a)本願異：彌陀有引攝之願；彌勒無願。無願如自浮渡水，有願則如乘船遊水。(b)光明異：彌陀佛之光明照念佛衆生，攝取不捨，彌勒則無。有光就如晝日出遊，無光則似暗中往來。(c)守護異：西方有無數的化佛、觀音、勢至常至行者之所，兜率則無。有守護時，就如同與多人共遊，即令强賊逼迫，亦不畏懼。無守護時，則如孤身遊嶮徑，必爲惡人所侵。(d)舒舌異：西方有十方佛舒舌證誠，兜率則無。(e)衆聖異：西方世界有華聚菩薩、山海慧菩薩發弘誓願說，若有一衆生未生西方，我若先至亦不取正覺；兜率則無有衆聖守護。(f)滅罪異：西方衆生一稱佛名，可滅八十億劫罪，兜率只滅千二百劫罪。(g)重惡異：五逆罪者仍可生於西方，兜率不然。(h)教說異：西方以「橫截五惡趣，惡趣自然閉。昇道無窮極，易往而無人」爲教說，故而易往；兜率則不然。由此上八點，即可知兜率與西方之間的優劣。

⑷**「生死無窮」的疑問**：有生必有死爲理之常，因此生於淨土者是否有死滅的到來？對此，淨土宗以爲彼淨土是隨順法性不乖法本之土，因此，往生者生即無生，無死滅之虞。曇鸞《往生論註》卷下（大正40．838c）：「疑言：生爲有本，衆累之元，棄生願生，生何可盡？爲釋此疑，是故觀彼淨土莊嚴功德成就，

明彼淨土是阿彌陀如來清淨本願無生之生，非如三有虛妄生也。何以言之？夫法性清淨畢竟無生，言生者是得生者之情耳。」如龍樹、天親等上根之士，知其無生之生而願生西方；而愚癡凡夫雖思念實生而願生，但其「實生之執著」於往生淨土後，成爲法性無生之德而自然消滅，故《往生論註》卷下云（大正40·839b）：「冰上燃火，火猛則冰解，冰解則火滅。彼下品人雖不知法性無生，但以稱佛名力，作往生意，願生彼土。彼土是無生界，見生之火自然而滅。」

(5)往生時身心的疑問：吾人往生淨土時，是捨棄穢土的身心而往生否？若如此，則並非自身往生。若以此身往生，縱令極短時日，淨土是否能容許此穢體？對此問題，淨土家解釋說，捨穢得淨猶如光明來而黑闇去，所離所得，一念同時，而淨穢體別故不一，一人之始終故不異，因此是自身往生，但不可說是穢體淨土。《往生論註》卷上云（大正40·827b）：「穢土假名人，淨土假名人，不得決定一，不得決定異。前心後心亦復如是。何以故？若一則無因果，若異則非相續。」

(6)往生淨土是否爲小乘之教？《安樂集》卷上（大正47·9b）：「問曰：或有人言，求生淨土便是小乘，何須修之？答曰：此亦不然。何以故？但小乘之教一向不明生淨土故也。」飛錫《念佛三昧寶王論》中有言（大正47·138b）：「夫淨土之會，功業之大者。二乘乃澄神虛無，耽空怖相，不念衆生，故無淨土。而大乘有之。」

◉附二：〈在心在緣在決定〉（**摘譯自《望月佛教大辭典》**）

在心在緣在決定，謂從心、緣和決定三點來衡量，則知五逆十惡的罪人以臨終十念之功亦得往生。此理並不違背業報之理，如《往生論註》卷上云（大正40·834b）：

「汝謂五逆十惡繫業等爲重，以下下品人十念爲輕，應爲罪所牽先墮地獄繫在三界者，今當以義校量輕重之義，在心在緣在決定，不在時節久近多少也。云何在心？彼造罪人，自依止虛妄顚倒見生，此十念者依善知識方便安慰聞實相法生，一實一虛，豈得相比？譬如千歲闇室，光若暫至即便明朗，豈得言闇在室千歲而不去耶？是名在心。

云何在緣？彼造罪人，自依止妄想心，依煩惱虛妄果報衆生生，此十念者依止無上信心，依阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號生。譬如有人被毒箭所中，截筋破骨，聞滅除藥鼓即箭出毒除，豈可得言彼箭深毒厲，聞鼓音聲不能拔箭去毒耶？是名在緣。

云何在決定？彼造罪人依止有後心、有間心生，此十念者依止無後心、無間心生，是名決定。校量三義，十念者重，重者先牽能出三有。」

按，業道如秤，重者先牽。《觀無量壽經》針對造五逆十惡者，說臨命終時，十念相續即得往生。然有人主張五逆重，十念輕，故順業報之理必當先墮地獄。針對此疑，乃以「在心、在緣、在決定」三義比較五逆和十念的輕重。結論謂十念重，故不墮地獄而得往生淨土。此中，「在心」是就能造心的虛實作比較。即五逆是以虛妄顚倒心造作，十念是聞實相之法而具足者。「在緣」是就所對之境的眞妄作比較。即造罪是緣煩惱虛妄之果報衆生而起，十念乃緣阿彌陀如來眞實功德的名號而起。「在決定」指就造業時期的緩急而作比較。即造罪是在平生康存之日，以容預不定的有後心、有間心所造作，十念是在臨終迫切，以更無有餘生的無後心、無間心相續，其心無有容預。如是比較三義而知十念重，因此五逆之人得由十念相續得往生。

◉附三：〈五種正行〉（**摘譯自《望月佛教大辭典》**）

五種正行，謂往生極樂淨土有五種正行。即讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎供養。善導《觀無量壽佛經疏》卷四（大正37·272a）：

「行有二種，一者正行，二者雜行。言正行者，專依往生經行行者，是名正行。何者是也？一心專讀誦此觀經、彌陀經、無量壽經等；一心專注思想觀察憶念彼國二報莊嚴；若禮，即一心專禮彼佛；若口稱，即一心專稱彼佛；若讚歎供養，即一心專讚歎供養，是名爲正。」

至於所謂雜行，《選擇本願念佛集》云（大正83・3b）：

「今且翻對五種正行，以明五種雜行也。（中略）第一讀誦雜行者，除上觀經等往生淨土經已外，於大小乘顯密諸經受持讀誦，悉名讀誦雜行。第二觀察雜行者，除上極樂依正已外，大小顯密事理觀行皆悉名觀察雜行。第三禮拜雜行者，除上禮拜彌陀已外，於一切諸餘佛菩薩等及諸世天等禮拜恭敬，悉名禮拜雜行。第四稱名雜行者，除上稱彌陀名號已外，稱自餘一切佛菩薩等及諸世天等名號，悉名稱名雜行。第五讚歎供養雜行者，除上彌陀佛已外，於一切諸餘佛菩薩等及諸世天等讚歎供養，悉名讚歎供養雜行。」

◉附四：〈三輩〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

三輩，謂往生極樂淨土之機品有三類之別。即上輩、中輩、下輩。如《無量壽經》卷下云（大正12・272b）：「十方世界諸天人民，其有至心願生彼國凡有三輩。」又，《大阿彌陀經》卷下云（大正12・309c）：「其世間人民，若善男子善女人，願欲往生阿彌陀佛國者有三輩。」

關於三輩之行因，各譯本所說不一，茲依《無量壽經》所載，略述如次：

⑴上輩往生之行因有五類，即①捨家棄欲而作沙門，②發菩提心，③一向專念無量壽佛，④修諸功德，⑤願生彼國。

⑵中輩往生之行因有七類，即①發菩提心，②一向專念無量壽佛，③奉持齋戒，④起立塔像，⑤飯食沙門，⑥懸繒燃燈散華燒香，⑦願生彼國。

⑶下輩往生之行因有三類，即①發菩提心，②一向專意乃至十念，③願生其國。

關於三輩與《觀經》所說九品之異同，古來有諸說。如曇鸞、慧遠、智顗、吉藏、法位、龍興、憬興等諸師，認爲三輩九品全同，如慧遠《無量壽經義疏》卷下云（大正37・107c）：「彼中九品今合爲三。上品三人合爲上輩，中品三人合爲中輩，下品三人合爲下輩。」而義寂、智圓、元照、戒度四師則謂三輩九品並非全然相同，如元照《觀無量壽經義疏》卷下云（大正37・299b）：「大本三品皆標發菩提心，可對今經上三品耳。中下二品則非所對，況復因行與今全別。」

◉附五：〈十方往生〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

十方往生，全稱十方隨願往生。意指隨願往生十方淨土。所謂十方淨土，即⑴東方的香林剎（入精進佛），⑵東南方的金林剎（盡精進佛），⑶南方的樂林剎（不捨樂佛），⑷西南方的寶林剎（上精進佛），⑸西方的華林剎（習精進佛），⑹西北方的金剛剎（一乘度佛），⑺北方的道林剎（行精進佛），⑻東北方的青蓮華剎（悲精進佛），⑼下方的水精剎（淨命精進佛），⑽上方的欲林剎（至誠精進佛）。

關於往生十方淨土的方法，《灌頂隨願往生十方淨土經》卷十一云（大正21・529b）：「若四輩男女，臨終之日，願生十方佛剎土者，當洗除身體，著鮮潔之衣，燒衆名香，懸繒旛蓋，歌詠三寶，讀誦尊經，廣爲病者說因緣，譬喻言辭微妙經義。苦空非身四大假合，形如芭蕉中無有實，又如電光不得久停。故云色不久鮮，當歸敗壞，精誠行道可得度苦，隨心所願無不獲果。」

如上所述，既可隨願往生十方淨土，何故特別稱讚西方極樂？針對此疑問，同經接著解釋說（大正21・529c）：「娑婆世界人多貪濁，信向者少，習邪者多，不信正法，不能專一，心亂無志，實無差別。令諸衆生專心有在，

是故讚歎彼國土耳，諸往生者悉隨彼願，無不獲果。」此外，魏孝靜帝（一說梁武帝）亦曾以上述疑問，訶責曇鸞有偏見，曇鸞對曰（大正47・14b）：「吾既凡夫，智慧淺短，未入地位，念力須均，如似置草引牛，恆須繫心槽櫪，豈得縱放，全無所歸。」由此看來，我國淨土宗之偏西方淨土，應是受曇鸞的影響所致。其後，道綽、智顗、迦才、懷感、湛然等人，亦就此而各有所論。

〔參考資料〕《法華經》卷六〈藥王品〉；《往生論註》卷下；《釋淨土羣疑論》卷二；《教行信證》卷六；《愚禿鈔》；《安心決定鈔》；矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》；久松真一（等）編《禪の本質と人間の真理》。

往世書（梵Purāṇa）

古印度神話傳說的總集；為印度教聖典之一。譯為古事記或音譯為富蘭那。目前傳於世的往世書，可分為Mahāpurāṇa、Upapurāṇa等兩大類，每一類各有十八部，即：

(1)**Mahāpurāṇa**：Brahma、Padma、Viṣṇu、Vāyu、Bhāgavata、Nārada、Mārkaṇḍeya、Agni、Bhaviṣya、Brahmavaivarta、Liṅga、Varāha、Skanda、Vāmana、Kūrma、Matsya、Garuḍa、Brahmāṇḍa。

(2)**Upapurāṇa**：Sanatkumāra、Nārasiṃha、Aṇḍa、Dūrvāsasa、Nārada、Kāpila、Mānava、Uśanasa、Brahmāṇḍa、Varuṇa、Kālika、Mahiśa、Sāmba、Saura、Pārāśara、Marīca、Bhārgava、Kaumāra。

在婆羅門教古文獻及法典中，「Purāṇa」與「Ithihāsa」都被稱為第五吠陀。較早的往世書的作者，被認為即《摩訶婆羅多》的作者廣博仙人（Vyāsa）。但是，現存的往世書，其出處相當蕪雜，內容也有被穿插、竄改的痕跡，形成的年代大約在西元四世紀到十四世紀。

根據《Amrakośa》所載，往世書有五種主題，即宇宙起源、輪迴再造、神仙的系譜、聖人的世系源流、王朝的歷史。然而現存的往世書未必全依此一準則，也就是有此五種主題的，是Upapurāṇa中的往世書，而在Mahāpurāṇa中的往世書係以祭典、習俗為其主要內容，此外，還包括了神殿、神像的建立，社會階級、聖地以及哲學思想、醫學、文法、詩學、音樂等內容。因此，就某種意義而言，它們似乎是一種百科全書。

早期的往世書是由吟遊詩人Sūta Lomaharṣaṇa所傳述，其後，透過寺廟神職人員的傳介，乃被視為《吠陀》的補遺，用來教育沒有資格學習《吠陀》的婦女以及首陀羅。這些往世書的敍述非常不統一，表現的手法也分外誇張，但是，在瞭解印度教哲學、宗教的發展以及民俗學上，它提供了甚為珍貴的資料。

◉附一：金克木《梵語文學史》第三編第二章第二節（摘錄）

往世書中的大神

往世書是像大史詩一樣長期積累的作品，成書時代大概是從西元前不久到西元後約一千年左右的期間以內。現在的往世書有十八部，另有小往世書十八部。對人民思想有重大影響的一些神話保存在幾部最流行的往世書裏。

這十八部往世書的書名是：(1)《梵天往世書》，(2)《蓮花往世書》，(3)《毗濕奴往世書》，(4)《濕婆往世書》（一名《風神往世書》），(5)《薄伽梵往世書》，(6)《那羅陀往世書》，(7)《摩根德耶往世書》，(8)《火神往世書》，(9)《未來往世書》，(10)《梵轉往世書》，(11)《林伽往世書》，(12)《野豬往世書》，(13)《室建陀往世書》，(14)《侏儒往世書》，(15)《龜往世書》，(16)《魚往世書》，(17)《大鵬往世書》，(18)《梵卵往世書》。各書成書有早有晚，很難確定年代。

往世書既是所謂「歷史傳說」，在印度傳統中它被認為就是歷史。其中包括了關於開天闢地宇宙起源的神話，還有帝王的世系和各朝代的記述。這些類似歷史的成分常出以預言形

式，事實與幻想交織在一起。有的更夾雜著許多其他材料，如政治、法律、醫學，甚至詩律、修詞學、文法（《火神往世書》），帶有百科全書的性質。書中有許多頌神詩歌常被摘出作爲經咒或禱詞。這些書似乎經過初步的統一編訂，各書都照上述次序列舉十八部往世書；但內容又沒有經過一致的加工，顯得雜亂無章。直到今天，這些重要文獻還沒有全部校刊，更未曾得到科學的整理和分析。

往世書的形式是模仿《摩訶婆羅多》的。作者也被說是大史詩的作者，即毗耶娑（廣博仙人）。它的主體是詩，而有部分散文；全書採取對話格式，分段標明某某人說；詩的格律與史詩基本相同。篇幅大小不一，最長的竟達到大史詩的一半左右（《蓮花往世書》、《室建陀往世書》）。作爲詩歌來說，這些書的成就一般是不高的。作者的目的是用當時的觀點紀錄他們所謂歷史，以宣傳本階級對於當前時代的觀點。由於長期修訂、互相模仿和改作，裏面有很多混亂、重複和矛盾。只有幾部顯出了有條理的整理安排。總起來說，往世書的內容有過很大的歷史作用和影響；但是分別來說，各書又彼此不同，大多數似乎並不曾成爲流行的讀物，許多久已爲一般人遺忘，只有幾部書長期爲人傳誦，內容幾乎家喻戶曉。至於所謂小往世書，則產生既晚，也沒有什麼重要地位。

綜合看來，往世書裏貫串著循環論的歷史觀點，著重的不是眞實的朝代而是作者心目中的所謂「時代（由伽）」，充滿了以今爲古和藉古諷今的對過往時代的眷戀。它們一致認爲從開天闢地以來，歷史共經過四個時代，當前是第四個，也是最壞的時代，以後世界必然毀滅，然後一切還原，又回到最好的第一個時代去。

◉附二：金克木《梵語文學史》第三編第二章第三節（摘錄）

往世書類型的文獻

（主要的往世書）實際上是西元後幾百年間發展起來的大批宗教文獻的一部分。（個別的往世書成書時期可能在西元以前，但大多數是出於西元以後，而十八部小往世書則是很晚的產物。）有許多與往世書同類型的文獻，大概也是產生於往世書大量出現的時期。我們可以把它們大致分爲兩類：一是宗教或哲學爲主的，一是文學性質較强的。

第一類中包括一些附屬於往世書的「頌神詩」，崇拜羅摩和藉史詩故事宣傳唯心主義哲學的詩體著作。我們以後介紹非文學的文獻時再加論述。有一部改寫《摩訶婆羅多》的史詩體的作品稱爲《闍彌尼的婆羅多》；其中的〈馬祭篇〉，彷彿是補充原詩的〈馬祭篇〉，裏面有許多故事都是大史詩中不見的，而全詩則充滿崇拜毗濕奴和黑天的言詞。這一類作品似乎是史詩和往世書的續編或改編，實際都是獨立的新作，著作時間也較晚。此外，還有現代幾個教派的經典，大體上可以分爲拜遍入天的，拜大自在天的，拜大自在天的妻子的化身的三類。這許多書多半還沒有經過整理。值得注意的是，這些宗教的和神祕主義的經典的語言雖是梵語，却不是正確的文言，寫的人的文化教養不高。這三個教派是包括社會下層人民的。

和這些教派文獻類似的，有一大批佛教文獻。其中有的發現了原文，也是用半文半白的，或則不正確的梵語寫的。許多只保存在漢譯和藏譯裏面。五世紀起屢次譯成漢語又已發現原文的《妙法蓮華經》、《阿彌陀經》和《金光明經》（有梵語及回鶻語殘卷在新疆發現）可爲例子。這一類的大乘佛教經典都帶有往世書類型文體的特點。《妙法蓮華經》歌頌佛、菩薩的威力以及虔誠信仰的重要。《阿彌陀經》宣傳阿彌陀佛的極樂世界。這兩部都曾經在我國社會上長期廣泛流行。《金光明經》也飽含神祕主義的頌讚。

第二類中首先是《訶利世系》。這名爲大史詩的附錄，實際是長達一萬六千多頌的往世

書類型的詩體著作。訶利就是遍入天，也就是黑天。這書分爲三部分。第一部分是黑天所屬家族的王朝世系，包括很多大史詩已有的傳說。第二部分是黑天傳記，故事內容跟《薄伽梵往世書》第十篇相仿。第三部分名爲關於未來的預言，其實只一部分是在未來的名下描寫當代的災難，其餘是神話、傳說的雜集。

佛教文獻中屬於往世書類型而較有文學意味的是關於佛陀生平的誇張的傳說。在巴利語文獻中已經有了神化了的佛的傳記。更誇張的描寫却在另一些經典裏。其中有兩部的原文已經校印出來，都是篇幅巨大的，並且自名爲往世書。一部有兩種漢譯相當，即晉朝（三世紀）譯的《普曜經》和唐朝（七世紀）譯的《方廣大莊嚴經》，原文名爲《神通遊戲》。另一部原名是《大事》，大體上是隋朝（六世紀）漢譯的《佛本行集經》一類。漢譯末尾說各派都有此書，一派的同一書名爲《大事》。

在這類佛的傳記中，佛陀已經從原先的釋迦牟尼（釋迦族的聖人）升格爲宇宙大神了。他已經不僅有了轉輪王（皇帝）的身體特徵，而且有了統御世界的地位。出生、出家等等都不過是神的幻化作用而已。（中略）

這一類描述佛的神奇事蹟的著作（有的包括佛的門徒的事蹟及其他故事），在漢譯中有各種本子，繁簡不一。它們的共同特點是都以宗教信仰的宣傳爲主要內容，沒有多少教理。形式多半是散文爲主，夾雜一些詩。往往堆砌了許多半是當時知識，半是幻想湊數的材料排比。有的列舉王族世系，和往世書一樣。（中略）這些佛傳對佛的出家，以及成道時降魔的情景著重描寫，表明這在當時已經成爲宣傳的重要內容，因而也帶有文學創作的性質。這些書的出現，證明那些佛教徒作者不再是早期的沿門乞食的沙門，而是有貴族富豪撥財產供應的上層人物了。書的內容喪失了民間文學的氣息，而帶有古典文學的華麗色彩。例如《佛本行集經》篇幅很長（漢譯有六十卷），內容很雜，提到的許多典故多見於《摩訶婆羅多》中，人物和生活都不是出於平民，可見作者熟悉文獻而不熟悉或不關心民間生活。（中略）

作爲文學作品，這些往世書類型的著作沒有很大價值，只是表現了文學的歷史發展過程中的一個方面。它們對於了解印度宗教和哲學思想的發展有重要意義，但都和往世書一樣不能算做文學作品。不過，這一類型的書中有奇特的幻想和豐富的譬喻，連篇排比，詩文錯雜，在從史詩到古典文學的文體、風格、技巧的發展中，它們仍有不可忽視的地位。

〔參考資料〕 真田有美《プラーナの成立と內容について》；中野義照《プラーナ概說》；E. Sieg《Die Sagenstoffe des Ṛgveda und indische Itihāsatradition》； F. E. Pargiter《Ancient Indian Historical Tradition》； W. Kirfel《Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa》、《Das Purāṇa vom Weltgebäude》；A. D. Pusalker《Studies in Epics and Purāṇas of India》；R. C. Hazra《Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs》、《Studies in the Upapurāṇa I & II》。

往生咒

一卷。劉宋・求那跋陀羅譯。全名爲《拔一切業障根本得生淨土神咒》。收在《大正藏》第十二册。係陳述歸依阿彌陀佛的簡短陀羅尼，舉行葬儀時，爲祈願亡者往生而誦之咒。如《小叢林略清規》卷中〈亡僧津送〉（大正81・709b）：「維那及出門，轉身向裏合掌，舉往生咒：南無阿彌多婆耶云云。大衆同和。」

全咒計五十九字，誦持時作十四句，茲列咒語之羅馬注音、附注及意譯如下：

⑴**南無阿彌多婆夜**（namo'mitābhāya）：「夜」是呼喚語，相當於「啊！」。此句意譯爲「歸命無量光」。

⑵**哆他伽哆夜**（tathāgatāya）：意譯爲「如來」。

⑶**哆地夜哆**（tadyathā）：意譯爲「即說咒曰」。

⑷**阿彌利都（甘露）婆毗（源頭）**（amṛtod-

bhave）：全句譯爲「甘露主」。

(5)阿彌利哆、(6)悉眈（成就）婆毗（amṛta-siddhambhave）：全句譯爲「甘露成就者」。

(7)阿彌利哆、(8)毗迦蘭諦（普及者）（amṛta-vikṛmte）：全句譯爲「甘露播灑者」。

(9)阿彌利哆、(10)毗迦蘭哆、(11)伽彌膩（周遍者）（amṛtavikṛmta-gamine）：全句譯爲「甘露遍灑者」。

(12)伽伽那（虛空）、(13)枳多（名聞）、迦棣（造作者）（gaganakīrtikare）：全句譯爲「遍虛空宣揚（甘露）者」。

(14)娑婆訶（svāhā）：譯爲「成就圓滿」。

此求那跋陀羅譯本，爲現今往生咒之通行本，其異譯本另有同樣收在《大正藏》第十二冊的《阿彌陀佛說咒》，以及唐·實叉難陀所譯的《甘露陀羅尼咒》。後者即「彌陀大咒」，收在《大正藏》第二十一冊。

往生集

三卷。明·雲棲袾宏輯錄，萬曆十二年（1584）成書。收於《大正藏》第五十一冊、《卍續藏》第一三五冊。本書係繼《瑞應傳》，集錄東晉至明代間往生西方者的傳記而成。內容不僅有往生傳，也附記經典中可見的往生願、現世得益、往生要文、念佛之功德等；爲淨土信仰者的入門書。

內容包含：卷一：屬沙門往生類，列舉東晉慧遠等九十八人。卷二：列舉七類，有王臣往生類三十二人，處士往生類二十八人，尼僧往生類五人，婦女往生類三十二人，惡人往生類八人，畜生往生類三人，續錄不分門類二十人。卷三：除列舉諸聖同歸類、生存感應類外，另有附錄三條。

其中，諸聖同歸類引用《觀無量壽佛經》的擇生極樂，《大無量壽經》的往生無數，《觀佛三昧經》的面見彌陀，《華嚴經》的普賢十願往生，天親菩薩的偈論淨土，馬鳴菩薩的造論起信，《楞伽經》的龍樹記生，《大悲經》的集善往生及《菩薩生地經》、《菩薩內戒經》、《大智度論》等，其後略舉禪宗尊宿的勸信。

生存感應類列舉生存之得益，援引鬼不敢啾、夢得聰辯、冤對捨離、夫婦見佛、刧鬼不現、薦拔亡靈、睡寢得安、病目重明、瘧疾不作、舍利迸現、治病皆愈、俘囚脫難等現世得益諸例。

附錄內容有普勸必修淨土、勸修淨土代言，前者是節取經論釋等的重要片斷，後者則列舉淨土經論釋等書目，再以念佛十種功德作結。

往生講

日本佛教用語。爲發願往生極樂世界者所舉行之講習會。據《私聚百因緣集》卷八所述，此會爲日人永觀（？～1111）所創。歷經數百年，信仰者甚多。不論男女老少貴賤皆可契機，月月結會，時時勤修。集會時，或奏伎樂，或唱伽陀（偈），並設供具、備香花等。信衆臨終頗有顯瑞相者。此往生講，當係指現存之往生講式。

又，京都知恩院所藏往生講式，除歌頌之外，每段均加舞樂與催馬樂。舞樂有想佛戀、往生、萬歲樂、倍臚、太平樂、三台、裹頭樂、甘州、郎君子、迴忽、五聖樂、蘇台等十二曲。催馬樂有青柳、伊勢海、淺水、何爲、遲生、走井、更衣、飛鳥井、道口等九曲。

往生要集

三卷（或六卷）。日僧源信（惠心僧都）撰。收在《大正藏》第八十四冊。全書輯錄經、論、注等一百六十餘部經卷中之往生要義，以闡述其淨土思想。自永觀二年（984）十一月於比叡山橫川首楞嚴院起稿，翌年四月成稿。

本書內容分厭離穢土、欣求淨土、極樂證據、正修念佛、助念方法、別時念佛、念佛利益、念佛證據、往生諸行、問答料簡等十門。此中，正修念佛門敍說念佛之實踐方法，又細

別爲禮拜、讚歎、作願、觀察、回向等五念門。觀察門所敍之念佛修行之具體方法，可謂本書之中心。所謂具體方法，是指將阿彌陀佛之佛身相好（白毫等身體的特徵）之意義，與天台教學結合而作觀想之特殊觀相念佛，而對於沒有觀想能力之衆生，則以口稱念佛爲救渡方法。整體之思想傾向，是試圖將淨土教和天台教義相融合。

本書自發表以來，日本宗教界、文學、藝術等均受到很大的激勵，尤其是在教義方面受到直接感化的比叡山淨土教。其影響所及，經良忍、叡空等人，至法然上人開立淨土宗，乃成爲日本淨土教史上的精萃。甚至遠至中國宋代也受其影響。據說此書完成之翌年，宋人周文德傳之入天台山國清寺，乃即有五百人隨喜。後來明代雲棲袾宏著《阿彌陀經疏鈔》，其中所讚嘆之淨土十樂，也深受本書之影響。

文學方面，《源氏物語》、《榮華物語》、《枕草子》等平安文學作品，均廣引此書所說。在造形美術方面，此書曾促使「聖衆來迎圖」、「地獄變相圖」等淨土藝術興盛，並使之取代在其前期的密教藝術。

往生論註

二卷（或作一卷）。北魏・釋曇鸞（476～542）撰。詳稱《無量壽經優婆提舍願生偈註》。收在《大正藏》第四十冊。

《往生論》係西元五世紀時，印度世親晚年依《無量壽經》作「願生偈」二十四偈，並造長行引申述釋，具名《無量壽經優婆提舍願生偈》，亦稱《無量壽經論》。北魏・普泰元年（531）由菩提留支譯成漢文，僧辨筆受（據《歷代三寶紀》和《大唐內典錄》）。隨後曇鸞於梁・大通（527～529）年中在洛陽見菩提留支，留支授以《觀無量壽經》，曇鸞遂專宗淨土而註釋此論，並大宏淨土念佛法門。

本書分兩大部分：上卷解釋偈頌，爲總說分；下卷解釋長行，爲解義分。

總說分釋五念門，即是往生淨土的業因：(1)禮拜門，(2)讚嘆門，(3)作願門，(4)觀察門，(5)回向門。偈頌第一行四句偈含最初三念門，第三行盡二十三行是觀察門，末後一行是回向門。全書重點在觀察一門。其中初觀察器世間清淨，有十七種莊嚴功德成就。其次觀衆生世間清淨，其中觀阿彌陀如來有八種莊嚴功德成就，又觀諸菩薩有四種莊嚴功德成就。彌陀淨土具備了上述二十九種莊嚴功德成就。

解義分立十科：願偈大意、起觀生信、觀行體相、淨入願心、善巧攝化、離菩提障、順菩提門、名義攝對、願事成就、利行滿足。

本書在淨土教義中提出以下幾點較爲特殊的見解：

(1)論體用：說明衆生往生的淨土，爲報身報土。

(2)論實相和眞智：本書論觀察佛土、佛、菩薩三種功德成就入於一法句，即清淨句，即是眞實智慧無爲法身。眞實智慧即實相智慧，無爲法身即法性身。

(3)論止觀：在一般涵義外，解「奢摩他」爲止另有三義：①一心專念彌陀願生彼土。②生安樂土後自然止身口意惡。③由彌陀正覺住持自然止息趣求聲聞辟支佛心。解「毗婆舍那」爲觀也有二義：①行人觀想三種功德莊嚴，即得如願往生。②往生見佛，得證平等法身。

(4)重視他力本願，開創稱名法門：作者一開始便據龍樹《十住毗婆沙》求阿毗跋致二種道中的易行道加以發揮，而以阿彌陀如來爲增上緣。

(5)十念即成：說明臨終具足十念相續，便得往生。念有三義：①禪定憶念，②時間的念，③口唱的念。作者但取憶念一義。

(6)二種回向：說明修行人需要有二種回向：一是往相回向，一是還相回向。以自己的功德回施一切衆生，叫做往相回向。生淨土之後得到奢摩他和毗婆舍那（止觀），成就方便力，回入生死稠林，弘揚佛法，叫做還相回向。

曇鸞原是研究北方通行的四論（《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》）

和《涅槃經》的學者。因此在本書中留下了許多舊有思想的痕跡。第一，本書處處運用雙即雙非的中道論點，這顯然是受了四論的影響。第二，本書也繼承了四論的實相觀。此外，本書有的地方也曾運用老莊哲學思想。如說：「若有衆生不成佛，我不作佛，而衆生未盡成佛，菩薩已自成佛，以後其身而身先故，名巧方便。」又說「知進守退曰智，智空無我曰慧」等等。（田光烈）

往生禮讚偈

一卷。唐・善導著。全稱《勸一切衆生願生西方極樂世界阿彌陀佛六時禮讚偈》，又稱《往生禮讚》、《六時禮讚》、《禮讚》。收在《大正藏》第四十七册。本書內容述說於一日六時中，各時唱誦的讚文及其禮拜之法，乃解說淨土往生行儀的重要資料。

六時禮讚之偈及禮拜之法爲：(1)日沒時誦《無量壽經》之十二光佛名號，禮十九拜。(2)初夜時誦錄自《無量壽經》之要文，禮二十四拜。(3)中夜時誦龍樹之十二禮偈，禮十六拜。(4)後夜時誦天親之往生禮讚偈，禮二十拜。(5)晨朝時誦隋・彥琮之願往生禮讚偈，禮二十一拜。(6)日中時誦善導依《觀經》所作之十六觀偈，禮二十拜。

本書被編入唐・智昇的《開元釋教錄》中。在日本，也被採入法然以後的淨土宗之法式中，而廣被讀誦。

往生淨土懺願儀

一卷。宋・遵式撰。又稱《往生淨土懺儀》。收在《大正藏》第四十七册。撰者依據《大無量壽經》、《稱讚淨土經》等淨土諸經，而揭示十種行法；成書於大中祥符八年（1015）。所謂十種行法，即：嚴淨道場、方便法（入道場的方便法）、正修意、燒香散華、禮請法、讚歎法、禮佛法、懺願法、旋繞誦法、坐禪法。此係沿用天台宗法華懺法之十法。

明・智旭曾將十種論述淨土教義之書，輯成《淨土十要》十卷行世；本書即收在該書之卷二中。

往生西方淨土瑞應删傳

一卷。唐・文諗、少康共撰。略稱《瑞應删傳》或《瑞應傳》，別稱《西方往生瑞應傳》。收在《大正藏》第五十一册。此書集錄自東晉・慧遠到唐・邵願保等四十八位願生西方者的事蹟。本書序文云（大正51・104a）：

「夫以諸佛興慈多諸方便，唯往生一路易契機緣。詳往古之志誠，並感通於瑞典。則有沙門文諗、釋子少康，於往生論中、高僧傳內標揚眞實，序錄希奇，證丹誠感化之緣，顯佛力難思之用。」

關於撰者文諗之事蹟不詳，而淨土五祖之一之少康，則是唐・貞元年中（785～804）人，因此本書大約撰於貞元年間。另外，書中有「吳越國水心禪院住持主興福資利大師賜紫道詵敬造捨」之刊記。由此可知五代時，吳越國沙門道詵，已將此書付梓出版。序文恐亦爲當時之道詵所撰。

彼岸會

日本佛教用語。意指到彼岸的法會。即以春分、秋分之日爲準，前後各加三日，總計七日之間所舉行的法會。一般信徒於法會期間則至寺院參拜或祭墓。此爲日本所獨有，印度、中國均無此會。根據《日本後記》卷十三大同元年（806）三月辛巳條所載，令各國國分寺僧侶，在春秋二仲月各七日間，念誦《金剛般若經》。此即爲彼岸會的起源。

彼岸是梵語pāramitā的漢譯，音譯波羅蜜多，意即由迷惑的此岸到達開悟的彼岸。此外，另有一說謂彼岸會是根據《觀無量壽經》的日想觀而來。善導在《觀經疏》〈定善義〉中說明日想觀云（卍續32・715上）：「欲令衆生識境住心，指方有在，不取冬夏兩時，唯取春秋二際。其日正東出，直西沒，彌陀佛國當日沒處，直西超過十萬億刹即是。」

〔參考資料〕《源氏物語行幸》；《拾遺往生傳》卷中〈藤井久任傳〉；《吾妻鏡》卷四十四、卷五十二；《大方便佛報恩經》卷五；《海錄》卷一；《鹽尻》卷五十五；《類聚三代格》卷三；《延喜式》卷二十六；《蜻蛉日記》。

怛特羅（梵Tantra）

(一)指印度中世以降盛行的怛特羅教之聖典：又名怛特羅文獻。一般而言，是指印度教中性力派的「怛特羅」聖典。但廣義而言，則包含潘遮拉特拉派的「本集」（Saṃhitā）與聖典濕婆派的「聖典」（Āgama）。其成立時期不明。此等文獻係體系化的記載曼荼羅、印契、眞言、種子及其行法，具有祕密的、象徵主義的色彩，並發展出特異的語言哲學及人體生理學。從中可以窺出怛特羅教較傾向於普遍化並肯定現世；亦即其成立係於《吠陀》的傳統中，增添了印度民俗的信仰。

(二)指密教的聖典：又譯密續、續，或本續。佛教中，如《大日經》、《金剛頂經》等中期密教之前的經典，通常都稱作「經」（Sūtra），但後期密教聖典（Tantra）出現後，則連同其前之密教經典，一併稱爲怛特羅。在後代的印度及西藏，係將密教聖典分爲四類，即：

(1)**所作怛特羅（事續）**：指初期密教的經典，即成立於兩部大經之前者，如《蘇悉地經》、《蘇婆呼童子請問經》。除印與眞言之外，尚規定一些煩瑣的儀軌。

(2)**行怛特羅（行續）**：指《大日經》系的密教經典，除儀軌之外，兼說瑜伽觀法。

(3)**瑜伽怛特羅（瑜伽續）**：指《初會金剛頂經》系的密教經典；重視瑜伽觀法甚於儀軌。

(4)**無上瑜伽怛特羅（無上瑜伽續）**：指後期密教聖典，即《金剛頂經》系的思想加上「性瑜伽」之理論所發展而成。又可細分爲父、母、不二等三類。母怛特羅（母續）所奉之本尊與轉貪毒爲覺力有關；父怛特羅（父續）與轉瞋毒爲覺力有關；不二怛特羅（無二續）與轉癡毒爲覺力有關。

〔參考資料〕 M. Winternitz著．中野義照譯註《佛教文獻》（《インド文獻史》第三卷）。

怛特羅教

大約形成於七世紀之後的印度民間宗教。是對佛教中之密教有重大影響的印度宗教。

梵語tantra，中文音譯爲怛特羅，有經絲、織物、織機、網、體系、組織等含意。至於印度古典《五卷書》（Pañca-tantra）中的tantra，則有寓言之意，因而佛教瑜伽行派所說的依他起性（para-tantra）中的tantra，便有依屬的意思。但就作爲流派之名的trantra而言，也就是Tantrism（怛特羅教）中的tantra並無此意。現代印度哲學家達斯笈多（Das Gupta）根據《Kāśikāvṛtti》，而謂「tantra」一語是由tan（意爲弘布、宣傳），加上trāṇa（有救護之意）的語根tra，所組成的合成語，其意爲「宣傳救護者」。又，濕婆派的經典《Kāmika Āgama》亦承繼前述，謂tantra是宣揚救護與眞實（tattva）、眞言（mantra）有關的廣大智，並述其目的。

至於佛教徒對於tantra，則有另一番獨特的解釋。如《祕密集會軌》第十八品謂tantra乃相續之稱。其相續有三種，即依持、自性與不奪。自性者無作之因，與不奪同樣都是果；其依持者爲方便。也就是「tantra」，是由具持續義的tan，加上使其成爲名詞的後接語tra所構成，意爲持續者，或相續、連續。基於此說，《Visvamitra》條列了四種tantra的定義，即：

(1)是以連續不斷的文字來敍述本有菩提心的眞相。

(2)是顯示如網目那樣有相互關連的種種方便相。

(3)是糾正經文的雜亂。如實使上下有關連而闡明其意義。

(4)如同縫合布料，製成衣服，將種種相關的部分輯合，而成就佛果。

如上所述，對於tantra的解釋，印度教與佛教的解釋有所不同，但兩者皆認爲向一般大衆廣泛宣揚本教眞理且師資相承的教派，就是tantra。

怛特羅教徒本身對自己教派的起源傳承有四分時說。此說類似佛教的末法思想，是一種終末相應說法說。亦即太古時代的人或社會皆是完整的個體，但隨著時間流逝，世間的混濁也相對增加，因此太古時期人法調合的教法難以在堯季之世實行，也因此，在末世時期不得不用與其相應的怛特羅教法。四分時說便是此一分類。即大體可分爲圓滿時、三分時、二分時、鬥爭時等四個時期。

⑴**圓滿時**：是實行諸《吠陀》及《奧義書》的時期。

⑵**三分時**：是盛行《家庭經》與《法典》的時期。

⑶**二分時**：是流行兩大敍事詩及《往世書》的時期。

⑷**鬥爭時**：是從前的所有教法皆失去效力，僅有怛特羅教能與時代相契合的時期，因此，怛特羅負起教化民衆的重任。

怛特羅教以民間信仰爲基礎，在民間自然成長茁壯，故此一教派並無特定之教祖或創始人，其起源與形成年代亦不詳。不過，若依據前述的四分時說所示，怛特羅的出現是在諸《往世書》之後，由於《往世書》係成立於六世紀左右，因此，此教應成立於六世紀以後。今日歐美的印度學者也大多支持此說，認爲此教創於七世紀以後。

但是，如果把怛特羅教解釋成是以印度民俗信仰爲基礎，逐漸發展所成的，則其起源便不可說是在《往世書》之後，其萌芽期應在民間對於古《吠陀》的包容與接受中探求。若果如此，則怛特羅教的意義，可依其歷史變遷而分爲七個時期。即：

⑴**淵源時代**（500B.C.～200B.C.）：隨著佛教的興起，彌曼差、數論、勝論等諸學派相繼成立，另一方面吠陀神話中的諸神，如濕婆、毗濕奴也逐漸凝聚其勢力範圍，而成爲滙聚民俗信仰的淵源。

⑵**萌芽時代**（200B.C.～200A.D.）：是雕刻毗濕奴及濕婆形像，並安奉在寺院崇拜的時代。此一時期，成立了所謂的《新奧義書》，即吠陀中的衆神被濃縮成梵天、毗濕奴、濕婆等三神，而「唵」（oṃ）字亦被分解成a、u、ṃ三字，並被配屬於此三天。

⑶**形成時代**（200～550A.D.）：是印度教中的各個宗教相繼成立，各自組織自派的神學，並視自己所奉神祇與《奧義書》中的「梵」同爲一體的時代。崇拜神妃的女神派也在此時成立。此一時期，毗濕奴、濕婆及其配偶的本質被認爲即是「梵」。另一方面，從兩大敍事詩而展開的通俗文學《往世書》也告成立。這是以平易的方式述說宇宙的創造、破壞，以及衆神的系統，進而論述《吠陀》的起源、世界的支配者以及諸王的傳承等。是一般人所謂的聖書。而使《往世書》大衆化的怛特羅教便是在此時形成的。

⑷**大成時代**（550～900A.D.）：此一時期，印度各個宗派的組織已臻完備，各派爲了弘揚自己的教義，遂竭力培養佈教師（guru）；爲了提高信徒的熱誠，而創立入門式（dikṣā）；爲了顯示各人所屬的宗派，便在自己的額頭上附上額標（tilaka）。不僅北方輩出偉大的思想家、註釋家，連南方的Tamil也有毗濕奴派及濕婆派的詩人、音樂家一邊遊歷、一邊歌頌弘揚自己的宗教。而崇拜鑠乞底（śakti）的性力派也於此時完成其體系，並且成立「在人體構造中，有神經動脈各種中樞，鑠乞底的Kuṇḍalinī即潛伏於此中樞中」的六輪說；並提出了覺醒鑠乞底及發揮其力的修習法。

⑸**普及時代**（900～1250A.D.）：係已成型的怛特羅教普及各地、掌握住人心而呈現燦爛純熟景象的時代。此時，此一教派一方面開始趨向墮落頹廢，另一方面則變成其他宗教體系的基礎。最後，由於回教徒的侵入，勢力逐漸消失。

(6)頹廢時代（1250～1500A.D.）：1203年，回教大軍從中印度侵襲東印度，毀滅了波羅王朝以及受其庇護的金剛乘信徒。怛特羅教因而轉入地下活動，其教勢亦愈加頹廢和迷信化。

(7)革新時代（1500A.D.～）：凋落、頹廢的怛特羅再度覺醒，由那納克（Nānak，1469～1538）率領的錫克教、達杜（Dādu，1544～1603）所創的達杜派以及其他種種新興宗派陸續竄起，一新弊風，產生了蓬勃的氣象；而怛特羅教內部也有革新的傾向。

部分學者（如Monier-Williams, C. A. Waddell等）將怛特羅教與性力派視爲同一教派，認爲怛特羅教僅流行於孟加拉一地，乃孟加拉人所創。但是，如前所述，怛特羅教是濕婆、毗濕奴、性力派的基礎，因此，只要是這些教派存在之處，便有怛特羅教。而且，此教亦非只在孟加拉流傳，它遍及全印度，爲印度教各派內在的民俗信仰或基礎；不僅成立甚早，範圍亦甚廣泛。在此一漫長的歷史中，佛教怛特羅的金剛乘，經由尼泊爾而普及於西藏、蒙古等地，進而南渡，遠傳至爪哇、蘇門答臘等地。印度教怛特羅的性力派及左道性力派等，則與金剛乘共榮直至今日。

在教義方面，如前所述，由於怛特羅教是以印度民間信仰爲基礎，在民間自然成長茁壯，因此此一教派沒有教祖或創始人。但怛特羅教徒認爲往昔有聖者（muni）或得成就者（siddha），將自得的靈感與所聞神音向大衆闡明；彼時所說者，即是怛特羅教典。神的本質超越男女性別、不二一體，永劫的濕婆同時也是法爾廣大的毗濕奴。但因抽象的表現無法用以教化大衆，爲了使大衆容易接受，而將濕婆或毗濕奴具體化、人格化，並配以妃子。這些神祇與其神妃住在喜馬拉雅山的最高峯開拉沙山（Kailasa），共享永劫不滅的妙樂，且經常說法。此中所說的雪山（喜馬拉雅山）即是須彌山，印度教徒咸信濕婆神係住在開拉沙山的主神。此濕婆神娶此山的女兒Pārvati爲妃，兩人相互問答，即以對談的方式來說法。若神妃是問者，便是弟子，而濕婆神則以說教師的身份作答；此時稱作Āgama。反之，若濕婆神當問者，則由其妃回答，此一方式名爲Nigama。此二者因係配偶神（Yamala）之對談，故亦稱作Yāmala，皆是怛特羅的異名。

怛特羅教經典的主要內容由(1)宇宙的創造，(2)毀滅，(3)對諸神的禮拜，(4)超自然力的獲得，(5)與最高存在的合一等五項構成。據說其中尙有諸神的住處、諸聖地、梵及精靈的住處、天國的起源、時代的特質、王的義務等。由於怛特羅教是以普益萬機爲目的，故其實修方法便有多種。不過大抵可歸納爲實踐怛特羅的人、實踐的方法與目的等三點。修習者稱爲Sādhaka或Sādhika。此怛特羅教的特質在於不論階級或男女性別的差異，只要信奉其教便能成爲修習者。修習此教而獲致自由飛翔於空中的神通力的女修習者，一般稱爲荼吉尼（Dākini，即空行母），爲濕婆神妃Kāli的侍女，在佛部、蓮華部、金剛部中均有其席位，是金剛豬天妃的化身。修習的方法稱爲Sādhana。首先，是上師（Guru）對弟子傳入門式，授予入怛特羅教的資格。所謂的入門式是上師對弟子講授眞言，透過眞言，上師與弟子的神慮相同，弟子念力與師長相應。入門式終了，上師對弟子提撕，使其心境向上，並傳授灌頂。其灌頂從入門開始，力量依次增上，淨化有漏，及至等持圓滿位。此中的階段共分八種。即：(1)鑠乞多灌頂，(2)圓滿灌頂，(3)次第入門灌頂，(4)王位灌頂，(5)大王位灌頂，(6)瑜伽入門灌頂，(7)圓滿入門灌頂，(8)大圓滿入門灌頂。人本來有獸性、勇性、神性等三種性質存在。此三者以潛伏在人體中的明態、動態、鈍態等三德爲基礎，依年齡、家庭、教養程度不同而有深淺不一的表現，因而，上師須適應時機而予以指導。而因應此種種階段而修的法，是禮拜、念誦、布字觀、五摩字觀。其禮拜又有四種階段，即：

(1)所有事物皆是「梵」的展開，除「梵」之外，無任何事物，悟梵我一如。

⑵依實修統一心靈的瑜伽而不斷絕心中神性的冥想。

⑶禮讚、念誦神祇。

⑷外在性的禮拜神。

其中，第一爲最高層次，第四爲低層次，各依其性格而實修，第四是最爲一般性的禮拜。

修習者所禮拜的神祇是自己的本尊，即：毗濕奴派徒禮拜毗濕奴、女神派徒禮拜女神、濕婆派徒禮拜濕婆，一般人則禮拜日天、聖天、女神、濕婆、毗濕奴等五神體（pañca-devata），爾後，變成禮拜自己的守護尊。即禮拜屬一家守護神的家庭神。禮拜神的行事及用具稱爲upacāra。一般而言，即⑴設尊像座，⑵迎神，⑶上洗足水，⑷獻裝在容器內的供物，⑸與⑹獻上漱口及可飲用的水，⑺獻蜜、奶油、牛奶、凝乳，⑻獻沐浴的水，⑼獻衣服，⑽獻寶石，⑾獻香料，⑿獻花，⒀獻香，⒁獻燈火，⒂獻食，⒃祈禱等十六種程序。在禮拜神祇時，修習者首先須在神像前心中專念該神，同時以神力或生命力注入彼神像中，將形像本身當作是眞神來崇拜。從這種外在的禮拜進入內在的禮拜，進而到達精神性的禮拜。達到此一階段時，upacāra只是運心，並且要以飲、食、性交等動作代替物質性的供品。最後，超越禮拜者和被禮拜者的二元的立場，到達梵我一如的不二眞實的境地。

其次，布字觀是一邊唱特殊眞言，一邊用右手的五指接觸身體各部分，使修習者的身體成爲神的身體。最後的五摩字觀，則是使用酒、肉、魚、炒米和性交等五實性的行事，由於此五實性的原語均以「摩」（ma）字爲首字，故稱五摩字。實行此五者時，行者須因應自己的性格愼重行事，若欠缺愼重，便易蹈入淫祠邪教。

實修的目的也有多種，例如在流轉道者，透過對此世的欣悅而謀求幸福，在還滅道者則追求還滅於母胎的根源，以及與最高梵合而爲一。不論是外在的世間享樂或內在的解脫之樂，兩者都是由最高神所餽贈，怛特羅即是授與世間樂與解脫的教派。此世間幸福可概括爲法、欲、富等三類，加上出世間的解脫，便是怛特羅的實修目的。怛特羅教徒認爲若依據因應各人性情而實修種種方法，就可獲得圓滿的境地。

◉附：景昌極〈印度密教考〉（摘錄自《現代佛學大系》㊿）

㈠密教名義

密教梵語稱怛特羅教（Tantrika）。怛特羅（Tantra）本義爲經綸或網罟，假借爲綱領或統系，寖假而成爲密教經典之專名。往日譯家，或譯爲教，或譯爲本續，或譯爲祕密本咒。

密教之別名，梵語稱鑠乞底教（Śakta）。鑠乞底（Śakti）本義爲精力，偏指男女生殖之性力，寖假而成爲大自在天妃突伽天（Durgā）之專名。近者日人譯爲性力教或女神崇拜教。

怛特羅教或鑠乞底教，本印度教之一旁支。印度固有之宗教凡三，曰佛教（Buddhism），曰耆那教（Jainism），曰印度教（Hinduism）。佛教大別爲小乘（Hinayana）與大乘（Mahāyana）。耆那教大別爲白衣派（Svetambara）與天衣派（Digambara）。印度教大別爲傳統派（Smarta）、徧入天派（Visnava）、自在天派（Sivata）、梵天派（Brahmaka）、日天派（Saura）與歡喜天派（Ganabati）。怛特羅教者，則自在天派之一支，以崇拜其妃之性力，特重符咒、壇場、圖像、供養諸事相爲標幟者也。

此派之興起，依據印度歷史學者所考證，約在西元後七世紀至九世紀之間。其發源地在東印度孟加拉（Bengal）、阿撒密（Assam）二省，印藏交界之區。其後寖盛，印度教其他各派頗有爲所同化者。然即在印度教中，大多數有識之士，仍以左道目之。耆那教徒尤能屹然自立，未嘗稍染其頹風。其受毒最深，與之

俱化者，則爲末流之大乘佛教，即自稱密宗之佛教者是。怛特羅本無祕密義，佛教徒以其顯與佛說相違，且其中多有不可告人之處也，故託爲佛之密教以自掩飾。其實密宗佛教，可稱爲佛化之怛特羅教，亦可稱爲怛特羅化之佛教。佛化者，以其多易外道諸天之名爲佛菩薩等。怛特羅化者，以其教理事相等大體襲取印度教中之怛特羅派而無以自別也。今姑略考怛特羅派教理事相之內容，以見密宗佛教之淵源所自。怛特羅之名，或不爲國人所熟知，則亦姑以印度密教或密宗印度教之名譯之。

㈡密教溯源

密教如一大雜貨鋪，百貨雜陳，瑕瑜互見，試略溯其淵源。其眞言（matnra）、護摩（homa）、供養（pujā）、壇場（mandala）、圖式（yantra）等事，大率可上溯至吠陀時代（Vedic period）之婆羅門教（Brahamanism），而以本之禮論派哲學（Mimānsa）者爲多。其特重信仰之態度，得之於《大博羅他紀事詩》（Mahābhārata）與往世書（Purāṇa）等。其衆生（Jīva）與自在天（Siva）二而不二之教理，則徘徊於明論派哲學（Vedanta）與數論派哲學（Sankhya）之間。其崇拜生殖力，則爲自在天派生殖器崇拜（Lingaworship）之遺風，或謂係阿利安人得之土著之蠻族者。（東印孟加拉省一帶居民，大抵非阿利安族之土著及自藏緬遷來者爲多）。其視身體爲小宇宙，而謀種種修煉之道，則係瑜伽派哲學（Yoga Darsana）之修行法，而變本加厲者。印度教素以博大涵容，方便應機爲特色，其弊乃至於藏垢納污而不知別擇。大乘佛教亦唯博大方便是求者，故不期而與之俱化。以視小乘佛教與耆那教之壁壘謹嚴，抱殘守缺者，其得失正未易言。

㈢密教文獻

密宗印度教分其教經典爲四類，以配屬於此世劫中之四時期。第一爲屬於天啓書（Sruti）之《四吠陀本誦》（Caturvedasamhitas）及其所屬之《梵書》（Brāhmana）、《森林書》（Aranyaka）、《奧義書》（Upanisad）等，適用於第一沙替時期（Satyayuga）。第二爲屬於傳承書（Smṛiti）類之《家庭經》（Grihasutra）、《法經》（Dharmasutra）等，適用於第二吹佗時期（Tretāyuga）。第三爲各種古事紀或往世書（Purāṇa），適用於第三得勿怕時期（Dvāparyuga）。第四即怛特羅密典，適用於第四迦利時期（Kaliyuga），即現在世。在現時期中，過去之經典符咒等，皆失其效能，以衆生之根機已異於前時期故。佛教之以密宗配屬末法，或亦有取於此。

現存密典，其鈔本最早者，如《Kubjikamata》密典等，約在第九世紀。證以六世紀初之《長壽字庫》（Amarakośa）書中，怛特羅一字僅作綱領統系解，以及七世紀中玄奘、義淨所記，尙無密教蹤跡，可見密典之造作，當自八世紀始。此後代有新作，直至十六世紀以降。如所謂《彌羅密典》（Meru Tantra）中，具有倫敦與英吉利字樣，其爲晚出明甚。

密典中自述密典之總數，通言六十四，如《Vamakesvara》、《Kulachudāmaṇi》、《Agamatattvavilasa》三密典中各舉六十四種，而互有出入。又有《Agamatattvavilasa》中外舉之八十三種，以及《Mahasiddhasara》密典中所舉之一九二種。核以沙士睿（H. P. Shastri）《泥泊爾豆巴圖書館梵莢目錄》（A catalogue of palmleaf and selected Mss. belonging to the Durba lribrary, Nepal）以及阿物龍（Avalon）所刊行之《密典原本集》（Tantrik Texts）等，知其泰半亡佚。其最著名者爲《大涅槃密典》（Mahanivarna Tantra）。余嘗以其英譯本，與佛教密典相較，訝其體裁內容之十分相似，苟易自在天之名爲毗盧遮那或阿閦佛，易突迦天之名爲救度母或某某明妃者，行且見一般佛教徒將奉爲寶典而不疑也。其餘如《Saradatilaka》、《Yogini, Kularnava》、《Rudrayamala》等密典亦皆有名。

密典又或分爲兩類。大自在天向其妃說法者，稱阿笈摩（Agama）。反之，其妃向自在天說法者，稱逆笈摩（Nigama）。

密典內容，普通分爲四部，與《偏入天派集頌》（Samhita）之分部略同。曰智慧之部（Jnana-Pada），論哲理。曰瑜伽之部（Yoga-Pada），論苦身煉氣等各種觀想。曰作業之部（Kriya-Pada），論建寺畫像等法。曰修行之部（Carya-Pada），論宗教儀軌。西藏佛教密典，分作、修、瑜伽、無上瑜伽（Anutarayoga）四部，殆亦有取於此，特易智慧之部爲無上瑜伽耳。

佛教密典，亦通稱怛特羅，與顯教經之稱修多羅（Sutra）者有別。在藏文佛典中，雖間有顯密相廁者，然怛特羅與修多羅之分，大體尚稱瞭然。中譯佛典，則怛特羅亦稱爲經。名實混淆，譯密典者當負其責。

佛教著名密典，其屬於作修瑜伽之部者有七八世紀之《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》（Tathāgataguhyaka or Guhyasamaja）、《金光明最勝王經》（Suvarnaprabhasottamaraja）、《大毗盧遮那成佛神變加持經》（Mahāvairocanābhisambodhi）、《蘇悉地羯羅經》（Susiddhikaramaha）等，此皆有漢、藏譯本或兼有梵本可以對勘者。其中譯密典中多有經譯人隨時臆造，巧立名目，而託爲譯自梵本者。不空所譯，尤爲可疑。其詳可參日人大村西崖所著《密教發達志》。其後出之無上瑜伽一類，同見於中、藏、梵三本者，有十世紀之《大悲空智金剛大教王儀軌經》或《喜金剛密典》（Hevajra Tanra）。見中、藏二本者，有《密集經》等。見藏、梵二本者，有《時輪經》等。此外獨見藏本者最多。

(四)密教教理

密教除所謂息災、增益、鉤召、敬愛、降伏等純粹法術外，其最終目的在求解脫。其所謂解脫，在舉小己以沒入於大神，此與其他印度教各派，無大差異。惟其主張大神無作用，具有作用者爲其妃或鑠乞底，而名之曰自性，則有取於數論神我不變，自性變異之說。又或於神我自性之上，加立數論，以牽就一元與創世諸說。（中略）近出印人婆羅摩（Brahma）氏所著《印度諸成就法之哲學》（Philosophy of Hindu Sādhana）一書爲密教迴護甚力，熱心密教者可參閱。

密教所論種種修行或成就法，頗自有其特色。茲就身語意三方面，略述其自詡密義之幾種觀想。

(1)**身體方面**：密教有一根本假定，即以人之身體爲一小宇宙是。謂人腦海中有千葉蓮華（sahasrarapadma），實爲大神之府。其下有六輪（satcakra）、三徑（trinadi）。六輪者，一曰四瓣蓮華之尻輪或基本輪（muladharacakra），二曰六瓣蓮華之陰邊輪（svadisthana cakra），三曰十瓣蓮華之臍輪（manipura cakra），四曰十二瓣蓮華之心輪（anahatacakra），五曰十六瓣蓮華之喉輪（visuddhacakra），六曰兩瓣蓮華之額輪（ajnacakra）。三徑者，一曰沿脊椎之中樞徑（susumna），二曰脊椎左邊之左翼徑（ida），三曰脊椎右邊之右翼徑（pingala）。中樞徑中又有金剛徑（vajrini-nadi）等。宇宙之神妃，平日如蛇形，圍繞圓柱（linga），蜷伏於尻輪中，是爲有名之蜷伏力（kundalini）。苟經一番修煉或瑜伽工夫，則此蜷伏力可由寐而醒，漸次上昇，最後達於千葉蓮華之腦府，而與大神相合，則此人即入神通無礙，不思議解脫之境。其詳具見英人阿物龍氏所譯《蛇力》（The serpent power, a translation of Shatchakranirupana）一書。頃閱《班禪開示錄》中所舉額間月輪、喉間日輪、心間羅喉輪、臍間劫火輪、髻間虛空輪、密處智慧輪之六輪，與此所舉蓋大同小異。唯是彼復以六佛配之，此殆即彼之所謂佛化也已。又另篇謂，「時輪金剛一經，上起日月星辰，下訖草木沙石，配以吾人一身精氣脈絡，無毫末之差」，此亦密教通義之一也。

(2)**語言方面**：印度教之尊重眞言或祕咒（通

譯曼陀羅mantra，或陀羅尼dhāraṇi。陀羅尼之初義本指總持或撮要，其後寖變而爲祕咒之代名詞，其衍變之迹具詳大村西崖《密教發達志》），由來已久。所謂梵（Brahma）之本義即指祈禱時所用之聲及其所代表之語文思想。初民智慧淺陋，往往因尊重前人之語文思想故，認爲其中有不可思議之魔力，寖至抹殺其思想之本身，而唯語聲文形之是崇，此一般符咒之起源也。唯心派或唯理派之玄學，認宇宙之本體亦即一種心或理，而可以語文表示者，更從而附會之，遂蔚爲玄想與迷信之大觀。其在中國之宋明理學與希臘之柏拉圖（Plato）派哲學，略啓其端而支離未甚。其在印度，以趨於極端爲民族特性者，遂由波你尼（Panini）之聲常住論，支離而爲密教之眞言種子（bija）等說。（中略）

⑶**意想方面**：說者謂密教之長，即在其種種觀想（nyasa）。其儀軌不及吠陀諸祭之繁，而一舉一動，一器一圖，莫不賦以若干哲學上之意義，最爲耐人尋味。然惟其如此，其附會牽合乃無所底止。（中略）

密教種種離奇怪誕之觀想，既不可殫述，姑述其所謂近事之三類。其一曰各得一體觀之近事（Angavabhadda upasana），此認宇宙多神各得大神之一體而奉爲本尊，而以某一聲母或圖像器物爲之代表者。其二曰具體而微觀之近事（Pratika upasana），此認某一聲母圖像或器物，可爲大神之符號，大神雖寓於其中而亦有超於其外者。三曰神我一如觀之近事（Ahamgraha），此爲最高境界，更不見有能祀者與所祀者之差別。即此以觀，其雜取各派神學哲學之見地，以成其觀想，彰彰甚明。

要之身口意三密相應，以求達到所謂不思議境，此密教之通義，亦佛教密宗所自詡爲於顯教外獨闢之無上方便也。

㈤密教事相

密教之儀軌事相，雖較古代吠陀中所規定者爲簡，然其名目之繁多，式樣之詭祕，已足使局外人目眩而神迷。玆僅略述其流弊最大者數端。

一曰絕對專制之尊師法：密教最重師承。凡修行者必擇一本師（guru），尊之如大神，而受其灌頂（abhisekha）訓示等，不容有絲毫自由批評的精神。學生稍有心得而未經本師印可者，則加之以最重之盜法或越三昧耶（samaja）等罪名。

二曰誨淫之輪供與雙入像等：密教供養法中有所謂無上密義之輪盤供養（cakra-puja）者。昏夜聚若干男女於一處，不問長幼尊卑，共行所謂五眞實（panca-tattvas）之道。五眞實者，飮酒、食肉、食魚、食炒米與性交（madya, mangsa, matsya, mudra, maithuna）是。彼固有特殊之觀想與意義，非局外人所能究詰也。

三曰誨殺之殺人祀天法與執兵器之像法等：自在天在印度神話中本爲代表破壞之力，與梵天之代表創造，徧入天之代表維護者相對。其妃亦然，故有暴惡母（chanda）之稱。主其祠祀者往往殺人以祀之，以求快其好殺之意。此風由來已久，據《慈恩傳》，玄奘法師即幾遭其毒手者。然密教學者則曲爲之迴護，如有名密教詩人般薩大生（Rama Prasada Sen 1718～1775）之詩曰：「母雖笞子，子仍啼哭以就母，牽衣而不捨。惟我乃知，母之降誅，正母之慈愛」云云。我恨不能以斧鉞加此詩人之頸，使躬爲犧牲之模範，而觀其能否仍說「臣罪當誅，天王聖明」之風涼話也。

佛教密宗，始終未染殺人以祀之風，大村西崖謂釋迦遺澤終未盡泯，有以致之。然我觀密教諸佛菩薩暨諸忿怒明王執金剛等像，亦每狗牙上出，三頭六臂，手中執刀鋸杵索等物，足下踐踏怨敵以示威，壇場之內，或以屍骨糞穢等物爲供養，此果何爲者。佛經中所謂降魔者，大率以喻內心之衝突。釋迦一生，曾殺幾人？豈眞有待於殺生以成其道？以歡喜佛之事例之，密宗佛教之不以殺人爲無上密義者，相差亦僅一間耳。

㈥密教飾辭

雖然，密教學者固自有其掩飾之說。如曰：人有此生當受之業果（phala of prarabdha），必須受盡乃獲解脫也。如曰：以毒攻毒，其心乃益堅也。如曰：窮其所之，使倦而知返也。此皆無足深辯，以一切縱欲敗度者，無不可以此等語為藉口故。其居心尤不可問者，則即此等淫樂，亦惟少數特權階級，自命為利根上智者得享受之。其於一般教徒，則設為種種危詞以愚之，使自知其資格之未深，長在可望而不可即之境，俾惟其尊師之命之是聽。此與貴族之躬行貪污而以廉潔責其下者將毋同。近有西人參觀東印阿撒密省戈哈替（Guhati）附近卡馬乞亞（Kamakshya or Kamaksha）密教寺院者，謂寺院內部雖極腐敗，其附近之一般教徒，則生活極有規則，此其故，可深長思也。（密教分人類為畜生乘、英雄乘、天神乘三者，惟英雄乘以上，得為五眞實等事，此指資格較深之個中人，其視一般愚夫俗子，則猶畜生，不得參與其機密也。）

(七)密宗佛教

釋尊之反對祭祀、咒術等，原始經律，不乏明文。（如《長阿含》〈梵動經〉「如餘沙門婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，或為人咒病，或誦惡咒，或誦善咒……或誦死生書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書，沙門瞿曇無如是事」，又〈倮形梵志經〉「沙門瞿曇呵責一切諸祭祀法」，又如《四分律》卷二十七「比丘尼誦習世俗咒術乃至音聲，若口受，若執文誦說，而了了、波逸提，不了了、突吉羅。」大乘經典中漸有咒術音聲等之竄入，然仍居附屬地位。玄奘、義淨而後，印度佛教大衰，廣採印度教各宗之說，以謀適應，於是有所謂純密之密宗者出。其在中譯，大要分胎藏、金剛、蘇悉地、瑜祇等部。其後出者，務求勝前，而尤與怛特羅派結不解緣者，則有藏譯之喜金剛、上樂輪、救度母輪、佛頂輪、夜摩對治、密集、幻網、佛平等行、月明點、忿怒文殊等部。自稱為大瑜伽、無比瑜伽、無上瑜伽等，鑿空杜撰，彼此乖違，其去本乃愈遠。如所謂時輪，則為無上瑜伽中之最後出者，以不久印度佛法即完全為印度教及回教所覆滅故。不者，此類密典之名目仍將層出而不窮，雖持續至於今日可也。

密宗佛教之諸尊，有顯然為外道諸天者，如吉祥天、辯才天、歡喜天、摩利支天、風天、火天等是。有自自在天妃之千名中轉變而成者，如不空羂索、白衣、如意輪、十一面、十二臂、千手、馬頭等觀音是。觀音部諸尊大率為突迦之化名或化身，其又稱蓮華部者，則以突迦一名蓮華標（Padmalancana）及蓮華婦（Padmarnusa）故。有自咒名之人格化而成者，如諸明王是。其所倡導諸尊種種法門，即就中譯雜密胎金諸部計之，已不下數百千種，莫不自謂為最勝。（下略）

怛特羅佛教（Tantric Buddhism）

後期密教的別名。即指被稱為「怛特羅」的密教經典羣出現時期的無上瑜伽系密教。然而在歐美學界，則將無上瑜伽系以前的密教也涵括在內，而以之為密教的總稱。巴達恰里雅（Bhattacharya）將怛特羅佛教分為三類：

(1)**金剛乘**：指初期無上瑜伽密教，即以父怛特羅（父續）為中心，兼含初期母怛特羅（母續）。

(2)**俱生乘**：指中後期的母怛特羅。

(3)**時輪乘**：即《時輪怛特羅》系密教思潮興起時期。

此外，另有以為分為事部（所作）、行部、瑜伽部、無上瑜伽部四類者，是既詳細且合理的分類法。

按，《般若理趣經》中，般若思想與如來藏思想相互結合，其中不僅將煩惱昇華為更高的次元，並加以肯定，力倡煩惱即菩提。到後期密教，對「性」與「殺生」等煩惱加以肯定的傾向更為加強。又，有人也將模仿印度教，行輪座（cakrapūjā，男女雜交）禮拜等的一派，稱為左道密教。

◉附一：松長有慶〈印度密教研究之現況及其研究方法〉（摘錄）

漢字文化圈以外的人士常將密教稱爲祕教性的佛教（esoteric buddhism），或佛教中之祕教（buddhist esoterism）。近來，怛特羅佛教（tantric buddhism）或佛教的怛特羅教（buddhist tantrism）的稱呼，廣爲一般人所使用。在印度大乘佛教的流派之中，名爲怛特羅（tantra，密續）的聖典，曾取代了向來的經典（sūtra）地位。從八世紀左右開始，這種變動即極爲明顯。甚至在印度教（Hinduism）中，也出現了名爲怛特羅的聖典。亦即從此一時期以降，無論是佛教或印度教，都盛行怛特羅聖典。因此，外國的學者將產生怛特羅聖典的教派，稱爲Tantrism，Tāntricism，與Tāntrikism。

若就怛特羅的語源而言，其原義爲織布機（loom）、線（thread）、直線（warp），但由此又衍生多義。在《Kāśikāvṛtti》一書中所用的「怛特羅」一詞，是由具有「擴展」語意的tan衍生出來的。其後，該詞被認爲是出自含有創造或知識意義的tatri或tantri一詞而來，乃成爲「知識因之而廣闊」的意思。又，賈米尼（Jaiminī）在《Śabara bhāsya》（《Mīmāṃsāsūtra》的註書）中，指出：「所作之事能予衆人利益者，稱爲怛特羅。」從中可以看出，他意圖以宗教性的機能爲基準，以導出怛特羅之名。（中略）

至於佛教方面，《祕密集會怛特羅》（Guhyasamāja-tantra）第十八分的《續怛特羅》（Uttaratantra），以怛特羅爲因、果、方便之相續者。亦即使因之衆生、果之佛，與救濟衆生之方便等三者聯繫不可分者，即是怛特羅。這種情形與其說是語源性的解釋，不如說是將佛教怛特羅的理念加以歸納。

若依上來所述，所謂「怛特羅」，就是記載依極其普通的某種行法以獲得悉地（siddhi）的成就法（sādhana）之聖典。怛特羅所處理的主題，包含有祕教性的瑜伽與對神的讚歌或祭式、儀禮及其理論，甚至是法律、醫學、魔術等等。若從如此廣闊的視野來看，則怛特羅教與自古已行於印度的宗教行爲與日常生活之大部分都有關連。

◉附二：劉立千《印藏佛教史》後編第十一章第二節（摘錄）

何爲密乘？密者謂其行徑幽深，不爲凡小所能了解，且於非其根器者，應當隱祕之謂也。乘者載運義、道義、法義，即隱祕之道或法也。密乘又稱「密咒」，梵語「門特羅」（Man-Tra），「門」是能救護義，「特羅」是心意義，謂能救護由諸根境爲緣所生執相之妄心妄意。又稱「明咒」，能伏貪瞋諸煩惱，遮遣無明，徹見本性。又名「陀羅尼」，謂能總持諸功德。又名「金剛乘」，「金剛」不壞義，即指佛身、語、意三密果德。又名「果乘」，謂隨順佛果時所成四種德相，依之爲道而作行持，即以果爲道而修證之謂也。

密乘之旨爲何？謂較諸下劣乘道，特爲超越，方便殊勝，不捨因位，以爲行道。若爲利他，不歷艱辛，即可急成無上菩提。

密乘與顯教之差別，占那室利論師云：

「密乘較波羅乘之中觀，其勝有十一：㈠緣想其深本續。㈡修生起道。㈢發光明智慧。㈣勤恆清淨誓句。㈤能令造無間罪有情而得解脫。㈥依供養本尊天之安樂及意念，能引發四空慧，加持煩惱。㈦親蒙佛佛攝授。㈧即生或中陰間便能成就大菩提果。㈨以善巧方便而斷煩惱。㈩爲利有情，緣想三金剛瑜伽，能通達諸法如幻。(土)以方便攝持，雖行諸欲事，而可爲急速證果之助，是爲加行無上。」

哲毗多迦摩論師（Tri-Ta-Ka-Ma）所造《三相燈論》有云：

「顯密所求悟之見，所取證之果，及發動菩提心三者固屬無別。然密宗較顯道其勝有四：㈠密教能不迷謬於所悟之見。若波羅乘，在凡夫地，對於諸法實相，僅能依譬喻理，決擇離言法性，要不過得其共義相，不能如實親

證。密乘取重事相密咒，修三摩地，得甚深扼要，起灌頂智慧，如第三灌所生之四喜確能生起比喻智，仗此智慧，可以急速引生實事智。㈡能悟之方便最多，如咒道之修求悉地方便，二次第瑜伽，三大勝行（中略）等，皆非波羅乘之所有也。㈢不歷辛勤，而成菩提，在波羅乘要經三大阿僧祇劫，且必廣行道之支分，如布施、忍辱等行，經諸難能，始成佛道。密咒修行，則取其易為，不歷時日，便可急成菩提。㈣逗利根上器之機，在波羅乘，雖是利根，最速亦須圓滿三祇劫，方得成佛。此即或即生，或中陰，或七世，或十六世便可成就。」

密乘之經，稱為本續。續為恆常之義，謂此眞常不二光明心相，無覆無障，雖處因位，或修道證果，一切時中常相繫屬，而無斷絕。其眞體上，方便勝慧，圓融常住，故名為續也。本續有為佛所說，或蒙佛所加持者說。其續部經教，有判為三類，如慶喜藏等許為：事續、行續、祕密續三部等。有判為五類，如辛底巴等許為：事續、行續、瑜伽續、大瑜伽續、無上瑜伽續五部。或許二許六，異說不等，然一藏續教，不外可分成四類，即事續、行續、瑜伽續、無上瑜伽續。其分為四部之理由有五：(1)為容攝修外道四種邪行，隨順而說四瑜伽行。(2)為內道有：有部、經部、唯識、中觀四派，配此四門而說四種修法儀軌。(3)欲界有情，行淫欲事有四種相，依此四相為道而有四法。(4)衆生根機有劣、中、勝、最勝四種，為隨機設教故。(5)受取悉地有以主從之相而受，有以友伴之相而受，有加持而入智慧尊，有二無分別之相而修等。因依四種理門，故立四種續部。

怛特羅部集成（藏rGyud sde kun btus）

書名。三十卷。係西藏佛教密教儀軌類之集大成。康崔依旺波（1820～1892）編集。全書係依事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部等四類怛特羅的順序，收錄一三二種曼荼羅、灌頂、護摩等儀軌。其中，較值得注意的是，不將《喜金剛本續》（Hevajratantra）列為母怛特羅（母續），而將之歸類於不二怛特羅。其後半部收錄怛特羅的註釋及聽聞錄，並幾乎網羅了西藏佛教中以新譯怛特羅為根據的各派之教說。

性（梵prakṛti，巴pakati，藏raṅ-bshin）

本性、本質之意，即指本來具足，不受外在影響而改變的體質。「相」、「修」之對稱。《大智度論》卷三十一云（大正25・292b）：「性名自有，不待因緣。若待因緣則是作法，不名為性。」同書卷三十二亦云（大正25・298b）：「法性者，法名涅槃，不可壞，不可戲論法。性名本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性，如是一切世間法中皆有涅槃性。」又，《大乘莊嚴經論》卷一〈種性品〉云（大正31・594c）：「問：若爾，云何名性？答：功德度義故。度者，出生功德義。由此道理，是故名性。」此等皆謂不待其他因緣，無始法爾即有的本分因種，乃名為性。

關於性之涵義，經論屢有論述，茲略述如次：

(1)《大智度論》卷三十一謂性有總、別之異，即：

①總性：如無常、苦、空、無我、無生、無滅、無來、無去、無入、無出等，為一切法共通之原理。

②別性：如火為熱性、水為濕性、心為識性，人喜作諸惡為惡性，好集善事為善性等，乃諸法各別的自性。

(2)《華嚴經疏》卷四十九謂性有種性、法性二義。

(3)《摩訶止觀》卷五（上）解釋十如中的「如是性」有不改、種類分別、實性三義。

(4)《大乘義章》卷一謂性有種子因本、體、不改、性別四義。

(5)《成唯識論》卷九謂唯識性有眞妄、眞俗之別，且以圓成實性為唯識的實性。

此外，約種性而言，有五種性、佛性、如

來性等；約法之本質而言，有法性、理性等；眞實之性名實性，其中功德名性德；本來具有之性稱性具，其體即緣起則稱爲性起。又，梵語之svabhava（或svarūpa）、gotra、dhātu等詞也都曾被譯爲性。

〔參考資料〕《菩薩地持經》卷一〈種性品〉；《入楞伽經》卷二；《解深密經》卷二〈一切法相品〉；《大乘法苑義林章》卷一；《成唯識論述記》卷九（本）、（末）；《華嚴經搜玄記》卷四（下）。

性具

即性具善惡，一說性具十界，一說性具三千，是天台宗的理論。

性具的說法，創始於隋代智顗。他在《觀音玄義》中顯示性德具有善惡之義。其後宋代知禮在《觀音玄義記》卷二中更加以發揮，而說（大正34・905b）：「夫一切法不出善惡，皆性本具，非適今有。」繼知禮之後，宋代陳瓘、元代懷則等也都認爲性具善惡的「具」字，足以顯示本宗的宗旨。

性具在天台四教中屬於圓教，它有廣略三說：

⑴**性具善惡**：如知禮《釋請觀音疏中消伏三用》說：「如別教道，縱知能造之心體是佛性，而謂無明自住，以不聞（圓教）本具性惡法門，故非即理之惑。別（教）人尙爾，前教（藏通）可知。」

⑵**性具十界**：如知禮《十不二門指要鈔》卷上說（大正46・707b）：「諸宗既不明性具十界，則無圓斷圓悟之義。」

⑶**性具三千**：如同書卷上說（大正46・710b）：「色心者，性德三千也。圓（教）家明性，既非但理，乃具三千之性也。」元・懷則《天台傳佛心印記》更會合以上三義說（大正46・934b）：「善惡不出十界，十界性融互具成百界，界十如則成千如，假名一千，五陰一千，國土一千。如此三千，現前一念修惡之心本來具足。」

性具之說也是天台宗止觀法門的一個要點，如唐・湛然《止觀輔行傳弘決》卷五之二說（大正46・289c）：「一家觀門永異諸說，該攝一切十方三世若凡若聖一切因果者，良由觀具。」這正由於觀性具之故。如若不觀性具，就須破九法界修惡，才能顯佛法界性善，而成爲別教的「緣理斷九」。

性具又稱體具或理具。湛然《金剛錍》曾就體具與心造及心變加以簡別。心造出於《華嚴經》說的「一切惟心造」，心變出於《楞伽經》說的「不思議熏，不思議變」。湛然說明：心造通於藏通別圓四教，心變通於別圓二教，體具唯屬圓教和別教後位。

知禮闡釋了心造、心變和體具的相互關係，心造有「轉變之造」，與心變義相同；還有「構集之造」，與心變義有別。因此，造名則通，變名則局。別圓二教同詮中道實性，由於中道實性妙不決定，因此受熏而變，當體改轉。這是轉變之造，也就是「指變爲造」。藏通二教灰斷，不談常住，既無中道實性之體，只說業惑構造諸法，由於見思煩惱潤有漏業，因此構集六凡生死。這是構集之造，非是心變。圓教顯示「此心本具三千」，造變則通，具義則局。「變雖兼別（教），造雖通四（教）；今即具心名變，此變名造，則唯屬圓（教），不通三教（藏、通、別）。」這是以通從局，三義俱圓。圓教由具而談變造，乃是全體起用，即湛然《止觀輔行傳弘決》卷五之三所示（大正46・293a）：「並由理具方有事用」之義。

知禮即以此義評論賢首宗的性起說。他認爲只談性起變造諸法，不談性具全具而變，「雖說一一遍收，尙未有遍收所以」，這樣就不是體用相即，不成無作之行。他並指明：別教不明性德本具，唯執眞心變作，有從心生法之過。圓教先明此心本具三千，方論隨緣變造，乃是全性起修，作而無作，既非但理變造，自然就和別教不同。台宗後起諸師也曾闡明此義，如宋・仁岳說：「起未必具，乃一理隨緣，九界須破也；具必有起，即三千隨緣，一法不

斷。」宋·善月說：「惟其不云性具，故性一事異，及即理時，須破差別歸乎一性，不能法法宛爾。」

湛然《金剛錍》以二種遍顯示體具：(1)寬廣遍，(2)即狹遍。又，《止觀輔行傳弘決》卷五之二說（大正46·290a）：「學者縱知內心具三千法，不知我心遍彼三千，彼彼三千互遍亦爾。」心遍乃是即狹遍，互遍就是寬廣遍。

知禮曾據此闡明性具有各具、互具二義。性具是說諸法同一眞常不變之性，全不變性隨緣變造諸法。色心依正、生佛刹塵、一切諸法，既同一性，因此隨舉一法，無不當處具足三千。又諸法各具三千，實由同一圓融體性，因此三千諸法，從本以來互具互攝。這樣，性具的內容一面是諸法各具三千，一面是諸法互具互融，兩者是互相關聯的。

知禮闡述了性具說中的各具、互具二義，建立了山家一派的理論。當時山外諸師如智圓等，持理同事異的見解而加以反對。知禮即依事理互融之旨建立事理總別，以此評破山外立義。他認爲諸法既是互攝，因此理具三千、事用三千都有總別，此兩總別相即，方得稱爲妙境。理具三千，隨舉一法爲總，諸法爲別，一攝一切；事用三千既全性起，也同樣是隨舉一法爲總，諸法爲別，一攝一切。山家對於山外持義的評論是：「以彼不曉性具諸法、法法宛然，故無理別。不曉事相本來圓妙，故無事總。」

山外諸師如源清、宗昱等只論「眞心具三千法」，不曾說到現前妄念陰入之心具足三千。知禮引據湛然之說，指出那是偏指清淨眞如，專緣理性而破九界，是別教義。並認爲像那樣偏推眞心，就杜絕了初心入路，只不過是滋長名相之境。他認爲湛然《十不二門》的本意，在於建立「根塵一刹那心本具三千，即空假中」，初心依此起觀，就能成就十妙，不僅是解知而已。後來法登《圓頓宗眼》也曾對於「妄具三千」之義有所闡述：全不變性而隨染緣，即全眞心而爲妄念。因此妄念其體本眞，要識眞心，當體妄念。達此妄心無一異相，三千宛然。他推崇知禮「指介爾之心爲事理解行之要」，具有深旨，不得此旨，就不能知起觀之處和顯妙之門。

當時山外諸師如慶昭等，執「心具三千，色不具三千」，知禮在《十義書》卷上又加以評破。他的重要論點是：

(1)性具三千雖有依正、色心、內外、己他的區別，但却都是彼此融泯，舉一全收。譬如帝網百千萬珠，彼此光影互具互入。

(2)內外色心即是互具互收，就能隨觀一境皆具三千。因此修外觀時，就應當先攬萬法唯一色，然後專於此一境而觀諸法。

(3)外觀原爲對治內著，如謂色不具三千，還要攝外歸內，攝色歸心，便更增內著。

(4)如謂外色非性本具，舉色不能全收諸法，對前德所說「色爲法界」、「一色一香無非中道」等義，將無從解釋。

知禮由性具而論心變心造，以及闡釋理事三千各有總別、妄具三千、色具三千等，其根本理論都與性具的各具和互具二義有關。這些論點是知禮中興台教與山外學派以及賢首等宗論爭的主要方面，也是他對於性具學說的發揚。

明·傳燈更分說五時八教中，對於性具學說的分析：

(1)華嚴時，別兼圓教。只說性具佛法界善，未說性具九法界惡。到了正說圓教時，則備明十法界都是性具。

(2)阿含時，說小乘三藏教。只說八法界，不曾論及性具十法界。

(3)方等時，四教並談，說性具法門處至爲周足。

(4)般若時，帶通別二教正說圓教，所說也以性具爲主。

(5)法華涅槃時，《法華經》中，開前四時三教不具的權，以顯法華圓具的實，談性具達於究竟圓滿。《涅槃經》中顯示闡提善人皆有佛性，則談性惡。傳燈並謂欲明如來出世一大事

因緣，如果不知性具善惡之旨，就如同無目夜遊，無從直指人心，見性成佛，即顯示性具學說乃是天台一宗的重要理論。（禹振聲）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第八講（摘錄）

智顗在晚年，還接觸了地論師與攝論師。這兩家的說法著重在諸法的緣起方面，地論師講緣起，以法性為諸法的本源（即以法性為依持），攝論師講緣起則以賴耶為依持。兩種緣起觀不同，智顗對之都有所批判：以法性為依持有自生自的毛病，自己生出一切來；以賴耶為依持有由他生的毛病，因為攝論師把賴耶看成是染污的，與清淨的心性不同，賴耶對心性說就成了他。為了避免這兩種缺陷，智顗提出了「性具」的學說。

所謂「性具」，就是一切法都是自然存在的，既非自生，也非他生。而且這種存在，不是單一的存在，又是互相聯繫作為全體而存在的。智顗更根據慧思的十如思想，配之以十法界。他從人本觀點出發，由凡聖境界分判成六道、四聖十個階層。即從全體來看，一類有情為六道，另一類有情為四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）。其中每一有情主觀所見一切法的法界（也即宇宙）各不相同，人所見不同於畜類，畜類又不同佛、菩薩所見等等，因而構成為十種法界。再以「十如」思想相配合，每一法界都有十如，十法界就有百如。再從十法界本身看，它們之間可以互相轉化，因此，每一法界就蘊含有其他九種法界在內，這樣，就由百數達到了千數就有千如。但是，一切法都不外乎五蘊──「五蘊世間」，這是諸法的根本性質，由五蘊構成為「有情世間」，有情所居的環境名「器世間」，這樣，就有了三種世間。在千如方面具此三世間，三倍而成三千種法就有三千如了。因此，智顗的最後理論，不像地論師或攝論師那樣，把一切法的存在歸結為自生、他生，而是三千法存在於一念之中，所謂一念三千，森然具備，法界本然，勿須更有依持。因此他並不是不講緣起，而是講無明緣行等的業感緣起──每一有情在其一念之中都存在三千法，只是由於業感緣起，以致有隱有顯。這就是他的「性具實相」說，也是他最後成熟的思想，天台宗的中心理論。

◉附二：歐陽漸〈覆張孟劬先生論學書〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊼）

性具之說，始於南嶽。具義是蘊義（亦即伏義。《法華玄義》第二，南嶽舉眾生、心、佛三法釋妙，謂如經為令眾生開示悟入佛之知見。然眾生無佛之知見，何所論開。當知佛之知見蘊在眾生也。此下雖說一眼具諸用義，佛但是諸法實相義，心純是法義種種；然彼界具此界義，蘊字義極顯明也）。智者用以釋法華十如是法，則具義是網義（亦即現義。《法華文句》第九，若照自位九界十如，皆名為權；照其自位，佛界十如名之為實，一中具無量，無量中具一，中具義是網義，照自義是現義）。故具義之釋，當以龍樹無著種子義、唯識義、三性義（依他不執即圓成，無別圓成玄義第二，佛豈別有法，只百界千如是佛境界，函大蓋隨大並非離一切法有別實真如）為釋；然後無過。楞伽妄是真是常，聖人亦現離妄法而有相生，此還即是妄；所謂了達一切唯是自心所見。圓覺如百千燈光照一室，其光徧滿，無壞無雜，必能善說諸如是經義，乃能說具義（楞伽另有詳解與台家解不同；此一學期解此甚詳，不能錄呈）。

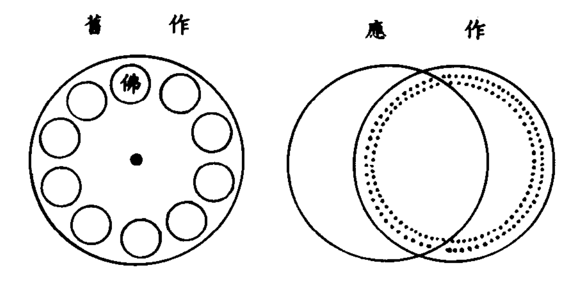
智者性具，原自意是，但說太含渾，不善解釋。如性善惡論，愆尤叢集，豈能免過哉！不能免過，豈得謂之智者啓之哉！然賢肖兒孫，不至如是，此豈賢肖兒孫哉！

略舉性善惡論數處，直是外魔。智者之後無兒孫，遂令其祖受累，而猶護庇之耶！

㈠此論諸佛眾生，自無始劫前，未有識心時，而真如妙心，不遷不變，常住堅凝（此離法說如也。智者說相如如是，相相如是，未嘗離法說如）。

(二)眞如不變隨緣義，迷失《起信論》中。

(三)冥伏之圖。不解一爲無量義，是各各周徧法界義，不合一界具九界義。



※虛點圈與空圈量等。點表隨一界現；空表隨餘界伏。若不充滿，則有不及此界內，焉含到餘界。

凡開宗人有所悟入而非地上菩薩，則陳義必有疏漏，全恃後代兒孫，盡忠補救。智者吾服其天資超邁，以未得讀無著諸論，而能見及性具義，豈是凡才。然不得種子義而釋之，空疏儱侗，神祕盲從，豈是到家。此說雖起智者而質之，應亦首肯，何也？有龍樹、無著說在故也。

不此之解，而徒破其善惡義，則彼可說我之善，非世所謂善（非漏、非無漏之善）；我之惡，非世所謂惡（漏、無漏、非漏之惡）。我之所謂善是善，如我之所謂惡是惡；如世間所謂善惡。但徧計非究竟也。揆諸《解深密》、《楞伽》諸經，無不相合也。又若但破其具義，則彼有說；說曰：我之所謂具，性具修不具，九界修惡，一界修善，原自不相淆也。性可一時具也，性具則善惡自無礙也，所謂伏也。學堂事忙，無暇多論，略呈一、二，伏維教之。

〔參考資料〕《四明十義書》；《四明尊者教行錄》卷三；《圓頓宗眼》；《十不二門指要鈔》卷上、卷下；《法華十妙不二門示珠指》卷下；《金剛錍顯性錄》卷二；《十不二門文心解》；《北峯教義》卷一；《山家緒餘集》卷下；《天台思想論集》（《現代佛教學術叢刊》57）；安藤俊雄著．演培譯《天台性具思想論》；安藤俊雄《天台學——根本思想とその展開》；《倫理學教育學》（《講座．佛教思想》③）。

性相

(一)**指體性與相狀**：《大智度論》卷三十一就性相的區別，提出二說：

(1)性與相其實無異，僅名稱有別。說性即說相，說相即說性。如說火性即說熱相，說熱相即說火性。

(2)性相有別。性爲其體，相爲可識。譬如持釋氏之戒爲性，剃髮染衣爲相。性和相有內外、遠近、初後等差別。

(二)**指法相宗的學說**：詳稱性相學。法相宗立五位百法，明遍計、依他、圓成三性，以性相決判一切諸法。依其解釋性相有二義：

(1)謂五位百法之體性爲性，其諸法體性一一所具之遍計、依他、圓成三性爲相。

(2)謂圓成眞如爲性，依他起之萬法爲相。以百法爲例，其中之六無爲是性，色、心等九十四法是相。

又，俱舍宗立七十五法，其中，以三無爲爲性，餘七十二法爲相。此外，華嚴、天台等一乘家之教學，雖以俱舍、法相二宗所論爲基礎，但卻轉而力倡性相融會之說。

◉**附：〈性空相空〉**（摘譯自《佛教大辭彙》）

佛家在論諸法爲空時，就其體性言諸法性空，就其相狀則言諸法相空。又作性、相二空。諸書立說不同。

(1)依《大智度論》卷三十一載，性空、相空爲十八空之二。所謂性空，是指諸法未生時爲空無所有，衆緣和合諸法則生，衆緣不聚則諸法不生；恰如水之藉火而沸騰，現熱性；若火熄滅則熱性亦失。相空，是指諸法有總、別二相。無常等相是總相，火之熱等相是別相，此等總別之相也屬空性，終不可求。

(2)眞諦譯《十八空論》也將性相二空列入十八空之中。性空者，意謂佛性即空；佛性者，諸法之自性，其眞實相爲無體、無相、無生、無滅、寂靜之自性涅槃。相空者，謂化身非生死非涅槃，故無生死虛妄之相，且無涅槃眞實之相。修此空能成就三十二相、八十種好。

⑶天台宗於進行「一空觀法」時，從其破執的行相差異來分別，可將所觀之空法分爲性空、相空兩種，合稱性相二空。性空，是指以「不自生、不他生、不共生、不無因生」等四句，來推檢諸法，破遣「有」執。相空，是指性執已破，更空其名字假相。湛然《止觀輔行》卷三之三釋云（大正46・238a）：「今家用龍樹破法，滅前苦集以成二空，性破即性空，無依即相空。」知禮《金光明經文句記》卷六（下）謂（大正39・157b）：「且如性相二空本是一空觀法，備遣情計故有兩番行相，是知若善修一空觀者，必遣二種執性。（中略）四句推性不見性，是世諦破性；四句推名不見名，是眞諦破相，相破即相空也。」

⑷依元照《四分律行事鈔資持記》卷二十八載，此二空乃三觀之二。性空者，謂劣根淺智的聲聞、緣覺二乘所修之空，由一一推析諸法體性而顯空無我之理。相空者，是根性智慧稍進且發大心的小菩薩所修之空，非由推析，直就諸法之本相而顯無相空。

性起

賢首宗（華嚴宗）理論之一。賢首宗說法界緣起，以法界事法：有爲無爲、色心依正、過去未來，互相融通而成一大緣起。即宇宙的森羅萬象，都互爲因果。所以以此一法爲能緣起，則其他一切萬法都是所緣起。又以其一切萬法爲因，則此一法便是果。自它互爲能緣起所緣起，相資相待，圓融無礙，總收法界爲一緣起。賢首宗爲了把法界緣起的宗義，簡別於其他宗派的緣起論，依《華嚴孔目章》卷四所云「一乘法界緣起之際，本來究竟離於修造」之義旨，叫它作性起。

性起的意義是體性生起。具體地說，即是不等待其他因緣，但依自體本具的性德生起。如《修華嚴奧旨妄盡還源觀》說：「依體起用，名爲性起。」一乘法界緣起之際，本來究竟離於修造，所以「起即不起」。但所謂離修造，意味著離相，法性要在離分別心中方現前，所以說爲起，此即以不起爲起，非有起相之起，所以「不起即起」。

「性起」這個術語，源出晉譯《華嚴經》〈寶王如來性起品〉，在顯示如來以無量因緣成等正覺出興於世，所以唐譯《華嚴經》把它譯作〈如來出現品〉。依賢首宗的宗義是，此如來即是《華嚴經》的十身佛，亦即十身具足的法身佛。十身佛有兩種：一解境十佛，一行境十佛。現在指的是解境十佛。即：⑴衆生身，⑵國土身，⑶業報身，⑷聲聞身，⑸緣覺身，⑹菩薩身，⑺如來身，⑻智身，⑼法身，⑽虛空身。均大體就衆生世間、器世間、智正覺世間三種建立，所以叫作融三世間十身，或者叫作圓滿無礙法界身。此即圓行菩薩以解了心照宇宙法界時，不論有情非情森羅萬象都是佛身，因此用十數束表無盡的深意，說它作十身。亦即網羅法界全體稱爲如來。所以《探玄記》說：「不改名性，顯用稱起，即如來之性起。又眞理名如名性，顯用名起名來，即如來爲性起。」

《探玄記》又把性起分作理性起、行性起、果性起三種，而說性有三種：㈠理、㈡行、㈢果；起也有三種：㈠理性得了因而顯現叫作起，㈡行性待聞熏資發而起所成的佛果叫作起，㈢理行兼具修生至果位時合爲果性而起應機的化用叫作起。如此有三種性起，但法藏所明主要是果性起。就是在如來果上，眞如法性不等待其他因緣，順自性全體起爲世出世間迷悟情非情一切諸法，所謂性海無風，金波自涌。慈恩宗說眞如凝然不作諸法，所以無性起義。賢首宗反之，說眞如法性湛然靈明，全體即用，所以法爾常爲萬法，法爾常自寂然；寂然是全萬法的寂然，這和虛空斷空不同；萬法是全寂然的萬法，這和遍計倒見定相的事物有異。既然世出世間一切諸法全是性起，就性外更無別法，所以宇宙萬有雖森然差別，而渾然圓融，橫盡十方，竪窮三際，一一法都彼此互收，一一塵都包含世界相即相入，無礙溶融，主伴具足，重重無盡。

一般所謂緣，即待其他因緣而生起。《普賢行願品疏鈔》依《探玄記》說，緣起有二種，㈠染緣起，㈡淨緣起。眞如法性在衆生因中隨無明緣即眞妄和合，起爲諸法，所以有染淨的差別。此中淨緣起便是和染緣起相反，而和性起相合，是說如來大悲、菩薩萬行等。又雖說性起，實在仍由因緣生起，但既已生起，即違因緣而順自性，所以把因緣略去只叫作性起。

天台、賢首兩宗都闡明法界圓融義。但賢首宗站在佛的果智上談諸法的融通，說法界森羅諸法，都是毗盧遮那如來果滿的本性所起。天台宗談因心的本具，說在迷因位的凡心本來法爾圓具十界三千色心諸法。所以天台宗以性具法門自許，而賢首宗樹立性起法門和他對壘。（黃懺華）

◉附：〈性起緣起〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

性起與緣起，爲華嚴宗的兩種法門。就果上談諸法之現起，是爲性起；就因位談萬有之現起，是爲緣起。即謂性起是果，是遮那法門；緣起是因，是普賢法門。又就《華嚴經》而言，〈普賢菩薩行品〉是緣起法門；〈寶王如來性起品〉是性起法門。

《華嚴經探玄記》於性起緣起之別，以四義釋云（大正35・405b）：「㈠以果海自體當不可說，不可說性，機感具緣，約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。㈡性體不可說，若說即名起，今就緣說起，起無餘起，還以性爲起，故名性起不名緣起。㈢起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如從無住本立一切法等。㈣若此所起似彼緣相，即屬緣起，今明所起唯據淨用，順證眞性故屬性起。」

〔參考資料〕《華嚴經搜玄記》卷四（下）；《華嚴經隨疏演義鈔》卷七十九；《華嚴經問答》卷下；久松真一（等）編《禪の本質と人間の真理》；《東洋學術研究》第二十二卷第二號。

性惡

性惡是天台宗闡釋性德的理論。它主要說明：惡是性德本具，了達惡即法性，就能妙用無染。

性惡說的明確提出，始見於隋代智顗的《觀音玄義》。其重要論點是：

(1)善惡都是性德本具：性德本有，是因果根本。性德了因種子修得即成般若，究竟即成智德菩提；性德緣因種子修得即成解脫，究竟即成斷德涅槃；性德非緣非了即是正因，修得成就即是法身。了是顯發，緣是資助；緣因資助了因，顯發正因法身。緣了二因既具有性德善，也具有性德惡。

(2)修中善惡可斷：一切法不出善惡，由性中善惡起作修中善惡，然後產生世出世法。修中善惡屬於事用，才可論及染淨逆順。闡提是染逆之極，斷修善盡；佛是淨順之極，斷修惡盡。

(3)性中善惡不斷，只是善惡的法門：諸佛向門而入，則修善滿足，修惡斷盡；闡提背門而出，則修惡滿足，修善斷盡。人有向背，門終不改。性既不可改，復不可斷壞。

(4)佛和闡提的差異在達與染：佛雖不斷性惡，而能達於性惡，不爲惡所染，因此永無復惡；闡提染而不達，與此爲異。

即修惡達性惡，是性惡說的根本理論。智顗對於「性」的解釋是：性以據內，內性不可改。如竹中火性，雖然不可見，不能說沒有。心也一樣，具一切五陰性，雖然不可見，不能說沒有。如果用智眼觀察，就能知心具一切性。這說明性是本具的理體，性惡雖是修惡的理體，不可改，不可斷，但若能達於性惡，就可不爲惡所染。智顗曾經著重指出了「達」的意義：善與實相相順是佛道，惡與實相相背是非道。如果了達諸惡非惡而是實相，就是行於非道、通達佛道；如果對於佛道生著，不消甘露，佛道也就成爲非道。可見達性惡就是達實相，性惡也就是實相。

智顗曾在闡釋「非行非坐三昧」中詳細說

明歷諸惡修止觀的要點，這就是即修惡達性惡的具體方法。善惡是相對的，相對的惡未可盡爲觀境，應當以顯著的惡即與事六度相反的六蔽作爲修止觀的對象。善法修觀，其蔽不息，當於惡中而修觀慧。若蔽恒起，此觀恒照。當知蔽即法性，蔽起即法性起，蔽息即法性息。常修觀慧與蔽理相應，能於一切惡法皆與實相不相違背，破除作爲六蔽根本的無明，顯出法性，乃至諸佛，盡蔽源底。他在闡釋「觀煩惱境」中並曾說到：「四分煩惱不得隨，隨則使人入惡道，復不得斷，斷則成增上慢。應當觀煩惱暗即大智明，顯佛菩提，惑則不來。」觀的方法是三止三觀：四分煩惱，體之即空，是體眞止和入空觀；觀諸煩惱藥病等法，是隨緣止和入假觀；觀諸煩惱同於眞際，是息二邊止和入中道觀。如果入惡無觀，放心行不調事，是名大礙，何關無礙；是增長非道，何關佛道。

這樣，如果了達性惡，惡也就成了善。智顗在闡釋「三法妙」中曾經指明了這一點：凡夫心一念即皆具十法界，一一界悉有煩惱性相和惡業性相等。無明煩惱性相即是智慧觀照性相。因爲由迷明才起無明，如果解無明，即是明。又由惡有善，翻惡即善。惡即善性，未即是惡；遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹；惡中有善，善成還破惡。因此即惡性相是善性相。宋代智圓曾經更明白地說：「性中之惡，惡全是善。理體無差，豈應隔異？」

按照智顗以前弘地論師等的見解，佛斷惡種子盡，只作神通現惡化度衆生。智顗認爲作神通現惡是作意起惡，不是不可思議理，能任運應惡，這與外道無異。他的意見是：佛不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，還能起惡，同一切惡事化度衆生。但是這種起惡跟一般的起於修惡不同，雖起於惡而是解心無染，通達惡際即是實際。因此他在說明佛「修惡不得起」之後，接著就以「不染故不起」作爲它的解釋。這一意義，就是但除其病，不除其法，也就是不斷煩惱入涅槃。

唐代湛然對性惡說也曾加以闡明，他特別注意到防止性惡與實惡的混淆。他指明以達惡爲善也必須離惡。如《華嚴經》中婆須密多得菩薩離欲際法門，能化所化並是因欲而得離欲。對於惡法修觀，是由於惡可改，其意義在於不可恣惡和存惡。例如對於貪欲修觀，即是以觀推究，令欲破壞。既經四句推檢，能使貪欲泯然，但有妙觀，無復貪欲。因此而使欲轉爲智，智能進道，運至涅槃。他說明從事來看，六蔽有起息，法性無起息；從理而說，俱無起息。因此六蔽和法性，其體不二，終成絕待，無蔽無性，亦無起息。若得此意，就能但觀貪欲即是法性，而得性空和相空。這明確顯示了修觀能息六蔽，使之轉而爲智，因而有破惡和達性的功能。

宋代知禮對性惡說曾力加闡揚，他建立性惡說爲天台宗義的特點，認爲性中具善，諸師亦知；性中具惡，他皆莫測。他揭示性惡說的要義在於智照和無作，破斥了山外認爲性惡無消伏義的說法。這就是說：衆生本來未曾離惡，初心人創心修觀都從見思發端，由於藏通別三教不談性惡，見思不即理性，既非性惡，定爲能障，必須別緣眞中二理，別修觀智，才能破此見思惑心，顯出本有常住之體。這樣就有了能緣所緣和能破所破，惑智對待，境觀不忘，因而成爲有作之行。圓教既談性惡，見思即是理性，惑既即是性惡，只用此惑而爲能觀；惑既爲能觀，又復爲所觀，一心三觀，圓頓十乘，更非別修，當處絕待，豈非性德之行。這樣還有什麼能緣所緣和能破所破，非但所觀無明是與法性體性不二，而且能觀觀智即是無明。能所一如，境觀不二，才能初心即修中觀，造境無不眞實，成爲無作之行。

知禮又以此義闡釋煩惱即菩提，反破當時禪者講者以天台所說同於禪宗達摩門下尼總持和道育斷惑證理翻迷就悟的見解。他的主要論點是：煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，所以不須斷除和翻轉。天台所明「即」義，直須當體全是。不是二物相合，因此不同於尼

總持的斷惑證理；也不是背面相翻，因此不同於道育的翻迷就悟。又既煩惱等全是性惡，也不可以說是一向本無。由即而論斷，就無可滅；由即而論悟，就無可翻。圓教佛法界是十法界互具，所以不須壞九法界或轉九法界。圓教所論斷證迷悟，只從情和理兩方面來看：情著則十法界俱染，有惑可斷，爲惡所迷；理融則十法界俱淨，不斷而證，了迷即悟。

知禮又以性惡理論闡釋懺法中的無生懺。一切罪相無非實相，十惡、五逆、四重、八邪都是理毒的法門和性染的本用，以此爲能懺，即此爲所觀，惑智本如，理事一際，能障所障皆泯，能懺所懺俱忘，終日加功，終日無作。這樣就是最上第一懺悔，能了我心自空，罪福無主，觀業實相，見罪本源，法界圓融，眞如清淨。

知禮詳盡闡發了即修惡達性惡的一家大旨，也同時對性惡和修惡作了嚴格的區分。他曾指明：性惡跟性善一樣，都是體具微妙法門清淨功德，與《大乘起信論》中所說「過恒沙等諸淨功德不離不斷」等更無少異。至於一切世間生死煩惱妄染之法，都是修惡，雖全性起而違於性，故須永滅。因此在證會時，修惡雖盡，性惡常存。

元代懷則繼續發揚了知禮的論點。他在《天台傳佛心印記》裡首先談到：「今家性具之功，功在性惡。」他認爲諸宗不知性具惡法，不了性惡即佛性異名，因而必須翻九法界修惡，證佛法界性善。這是獨標清淨法身，都不出於但中之義，從四教說偏屬別教，未可稱爲圓頓心印。他舉出《摩訶止觀》所明十乘妙觀觀於十境，一一皆成圓妙三諦，顯示了九法界修惡當體即是性惡法門。性惡融通，無法不趣，任運攝得佛法界性善。用這樣的絕待妙法作爲觀體，才是終窮究竟極說，也就是佛祖正傳心印。

他對於即修惡達性惡的見解，也發揮了智顗和知禮的觀點。迷情須破，法不可破。因此用即空即假即中的三觀，達此一念修惡之心即是三千妙境或法界，相相宛然，事理本融。既然情消理顯，修惡就不屬所破而屬所顯了。既達性惡，就無修惡可論，可以說修惡斷盡。修惡既即性惡，也可以說修惡何嘗斷。因此，斷與不斷，妙在其中。佛達性惡，廣用諸惡化度衆生，乃是妙用無染，表現爲性惡法門。性惡法門無染礙之相，而有性具之用。這種性具的妙用，如君子不器，善惡俱能，體用不二。別教行人不達性中具惡，如淳善人被無明所牽，就會造惡。

他曾論及性善惡和修善惡的劃分界限。善惡相對，可以從十法界次第迭論：六法界爲惡，二乘爲善；八法界爲惡，菩薩爲善；九法界爲惡，佛法界爲善。九法界爲惡乃是惡之際，佛法界爲善乃是善之極。上面說九法界修惡當體即是性惡法門，乃是就極而論。

明代傳燈著《性善惡論》，更詳盡地闡釋了天台一家的性惡理論，主要是承繼了知禮和懷則的說法。

他曾論及性和修的區別：台宗言性則善惡具，言修而後善惡分。性於善惡未形，本來還不應當以善惡論；但是以修而觀於性，修既有善惡，性豈得無善惡？既然修中善惡可分，性中善惡無分，性惡就能任運攝得性善，而使性中善惡與修中善惡不同。修中善惡確然有升沉苦樂的差別，性中善惡則體具三德，皆不二而二，二而不二，並沒有升沉苦樂的差別。

他對於即修惡達性惡的解釋是：性善性惡乃是眞如不變之體，修善修惡則是隨緣差別之用。正因爲眞如不變體中具有善惡二性，隨緣時才能有善惡之用。世人日用根塵相對，凡起一念，必屬一法界，一法界生起是事造，九法界冥伏是理具。事中九法界是全性惡以起修惡，事中佛法界是全性善以起修善，既全性起，有何一法不即佛法。九法界既從性惡以起修惡，修惡遍處即性惡遍處。而性惡融通，九法界性惡遍處即佛法界性善遍處。如能觀修惡即性惡，就可以任運攝得佛法界性善。這正如同即波見水，即器見空一樣，不須轉側以明此心而

見此性。由此了三德性，離三惑染，順理無作，就是圓教的稱理圓修，也就是隨淨緣造成佛法界。這時佛法界現起，九法界冥伏，其實所具九法界毫無所改。因此，即修惡達性惡，乃是直指人心，見性成佛的妙門，訓人爲善的大道。

傳燈對於用惡度生的性惡法門，作了詳細的闡述，並就佛和菩薩分爲究竟性惡法門，分眞性惡法門、相似性惡法門和觀行性惡法門，分別列舉了降魔等等事蹟。他說到性善法門是常，性惡法門是變，有時善不足以化度，就不得不施於惡。其實這裏的惡只是以「不順」爲義，並非是眞正的惡。例如降魔時，變魔逆境以爲順境，或變魔順境以爲逆境，用來惱亂其心，使之於惡得盡。因此，性惡法門乃是佛菩薩大權的能事，是稱性施設的妙用，是慈善根力所現。他提出了建立性惡法門的五大因緣：(1)理體本來具足善和惡；(2)由惡照性，可以成修；(3)果地圓證了十法界性，一無所改；(4)果地能圓起十法界用，無謀而應；(5)衆生根性不同，菩薩度生必須有性惡法門，才能示現無量，或如《華嚴經》中婆須密多等以三毒而作佛事，把自己由修惡悟入性惡的法門用以利生，衆生入道也必須有性惡法門，才能適應於由惡緣翻邪歸正的情況。

性惡說的依據，從智顗所說佛不斷性惡、闡提不斷性善來看，是出於南本《大般涅槃經》卷三十二對於佛性有無的四句料簡。懷則《天台傳佛心印記》並曾指出此說通於諸大乘經，不過立名不同。如《華嚴經》中的十法界，迷則俱染，悟則俱淨；《法華經》中的諸法實相，諸法是同體權中善惡緣了，實相是同體實中善惡正因，九法界十如是惡緣因，佛法界十如是善緣因，又如《請觀音經》中的毒害，即是性惡。此外如性淨性穢，理明理暗或常無常雙寂之體，都是一體的異名。

智顗親承陳代慧思，性惡說的淵源可以從慧思的著作裏看到。《大乘止觀法門》卷二曾說，如來藏具足染淨有其二種：一是性染性淨，二是事染事淨。心體或淨心具足染淨二性而無異相，一味平等。無明染法實從心體染性而起，由於無明體暗，不知從心而起，不知心性平等。因其不能稱理而知，所以說它是違性。智慧淨法實從心體淨性而起，由於智慧明利，能知悉從心生，能知心性平等，因其稱理而知，所以說它是順性。這樣，衆生遇佛方便敎化，隨順淨心，就能證眞如。又卷一說，衆生和佛悉具染淨二性，法界法爾，未曾不有。雖因熏力起用，先後不俱，染熏息而轉凡，淨業起而成聖；然其心體二性實無成壞。因此，就性而說，染淨並具；依熏而論，凡聖不俱。《大乘止觀法門》所用的名相和解釋雖稍有不同，但是對於性惡說的要義都已經具備。(高振農)

◉附：〈性善性惡〉(摘譯自《望月佛教大辭典》)

又稱性染性淨。天台、華嚴兩宗就性善性惡均有不同的說法。

(1)據天台智顗《觀音玄義》卷上所述，佛界及九界衆生皆各具三千迷悟之法；縱使是一闡提，亦不斷性善，故遇緣則發善；如來亦不斷性惡，故慈善根力所熏，能入阿鼻化導衆生。如來所斷唯修惡，闡提所斷唯修善，非本有之性可改。差別的是，如來了達惡際即實際，故於惡得自在，闡提則不然。

蓋性惡之說，《大乘起信論》也作此說，即（大正32．576b）：「依如來藏，故有生滅心；所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名爲阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何爲二？一者覺義，二者不覺義。」隋．曇遷的《大乘止觀法門》卷二云（大正46．647c）：「所言如來藏具染淨者，有其二種：一者性染性淨，二者事染事淨。如上已明也。若據性染性淨，即無始以來俱時具有。」趙宋．四明知禮爲詮明天台圓教之意，尤強調性具三千之說，主張性惡之法門爲台家之極談。《十不二門指要鈔》卷上云（大正46．707a）：

「應知，今家明即永異諸師。以非二物相合

，及非背面相翻，直須當體全是，方名爲即。何者？煩惱生死，既是修惡，全體即是性惡法門。故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡爲善，斷惡證善。故極頓者仍云本無惡元是善。既不能全惡是惡，故皆即義不成。故第七記云：忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行。若爾，何不云煩惱即煩惱等，而云菩提涅槃邪？答：實非別指，祇由性惡融通寂滅，自受菩提涅槃之名。蓋從勝立也。此則豈同皮肉之見乎。」

《觀音玄義記》卷二（大正34・905a）：「只一具字彌顯今宗，以性具善諸師亦知，具惡緣了他皆莫測。故摩訶止觀明性三千，妙玄文句皆示千法。徹乎修性，其文既廣且義難彰，是故此中略談善惡，明性本具不可改易。名言既略，學者易尋；若知善惡皆是性具，性無不融，則十界百界，一千三千。故得意者以此所談，望止觀文不多不少。」

又，處元《止觀義例隨釋》卷三云（卍續99・880上）：

「言性惡者，惡即性故，惡不可改，故名性惡。惡若可改，惡若可斷，則界如漸減，乃至成佛唯一佛界，豈有三千成乘自因至果耶？（中略）自古人師唯以本淨眞如而爲理體，則同吾宗別教但中解行緣理斷九，非最上乘，非圓極行也。又復應知，天台謂之性惡，南嶽謂之性染，其說雖異，理趣無殊。（中略）若乃九界即佛界，無惡可斷，佛界即九界，無善可顯，法法圓具，方成三千實相妙境，所以偏語性惡，不言性善者，恐濫別故，是故性惡體即三千，決不可斷；若其斷者，果上大用，歷九界時則無本矣。」

即依三千性具之義，說性惡之不可斷；說自性本淨而惡可斷的，是別教緣理斷九之說，非圓極之行。關於性惡與自性清淨說之異同，《四明尊者教行錄》卷三云（卍續100・935下）：「問：一切大乘經論皆談一切衆生本性清淨，台宗明性具十界，六既是穢，如何合諸經論耶？答：十法界六穢四淨，台宗既云，性具即是性惡，法門安得不清淨乎？」

即謂性具之淨穢，係法體宛然之相，不妨本性之清淨。

⑵華嚴家有性起性惡之論。即法藏《華嚴經探玄記》卷十六云（大正35・405b）：

「問：一切諸法皆依性立，何故下文性起之法唯約淨法，不取染耶？答：染淨等法雖同依眞，但違順異故。染屬無明，淨歸性起。問：染非性起應離於眞。答：以違眞故不得離眞，以違眞故不屬眞用。（中略）以染不離眞體，故說衆生即如等也。以不順眞用，故非此性起攝。」

即染淨之法雖共依眞而立，但染違眞故不成眞之用，唯淨名爲性起。澄觀《華嚴經疏》卷二十一作性惡之說（大正35・658c）：「應云心佛與衆生體性皆無盡。以妄體本眞故亦無盡。是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。」

宗寶的《華嚴經行願品疏鈔》卷一、《圓覺經略疏》卷二亦承此說，而作性惡之談。雖是如此，然其意係以心爲能造，佛及衆生爲所造；亦即其說仍有別於天台家之說。

〔參考資料〕《天台思想論集》（《現代佛教學術叢刊》57）；慧嶽《天台教學史》；安藤俊雄著・演培譯《天台性具思想論》。

性澄（1265～1342）

元代僧。字湛堂，號越溪。越州（浙江）會稽人。俗姓孫。幼有異稟。至元十四年（1277），投佛果寺石門殊律師出家。明年剃髮受具足戒。以持《法華經》爲日課，兼習威儀。至元二十二年，隨佛鑑銛法師學天台，不久歸來侍奉石門。此外也請益於弘公道夫、靜公仁叟二巨匠。

石門示寂後，參謁南天竺演福寺雲夢允澤。允澤對師頗爲器重，遂收爲法嗣。在此以前，天台國淸寺爲禪院，師以違背祖志，乃遠赴京師上訴宣政院，後復歸屬天台教。時師亦隨膽巴上師稟受密戒，並入其室，號覺海圓明。不久從哈尊上師學喇嘛教，窮究其宗旨。

元貞元年（1295）上京入覲，受賜食於禁中。嘗想遊勾麗，求天台遺書，故先致書予其嗣王，由於回信謂該國遺書不存，遂止。

大德元年（1297）在杭州東天竺興源寺弘法。十一年吳越有大旱，師乃率衆說法祈雨，並收拾餓民遺骸，設水陸大會弔慰。至大元年（1308）遷居演福寺，至治二年（1322）應召入京，賜於明仁殿謁見，奉旨在青塔寺校正經律論，禮遇殊厚。正旦及天壽節再朝大明殿，受命校正《無量壽經》，事畢，朝廷特賜予金襴袈裟。不久南歸，泰定元年（1324）住上天竺寺。旋即返佛果寺養老。

師常接引學徒，講說台乘不曾懈怠。晚年篤志淨業，晨夕繫念，屢屢感應靈瑞。至正二年八月二日端坐書偈遂寂，年七十八。嗣法弟子有弘濟、本無、允若、大安、善繼等人。著作有《阿彌陀經句解》一卷、《金剛經集註》、《消災經註》、《仁王經如意輪呪經科》若干卷。

〔參考資料〕 《續佛祖統紀》卷上；《大明高僧傳》卷一；《釋鑑稽古略續集》卷一；《蓮門類聚經籍錄》卷上。

性瀫（1633～1695）

明末清初東渡僧，屬黃檗宗。福建福清人，俗姓林。字高泉，號雲外，又稱曇華道人。十三歲出家，登福建黃檗山，師事慧門如沛，並嗣其法。寬文元年（1661），奉隱元隆琦之命東渡日本，入宇治黃檗山。十二年，中興加賀獻珠寺。深受藩主前田綱紀的崇信。其後，創建山城天王山佛國寺，靈元上皇勅賜寺額。元祿五年（1692），繼任萬福寺五世。八年下江戶，爲將軍綱吉講說禪要，備受推崇。同年示寂，世壽六十三。勅謚「大圓廣慧國師」、「佛智常照國師」。後世尊稱爲黃檗宗中興之祖。著述甚豐，有《扶桑禪林僧寶傳》十卷、《續扶桑禪林僧寶傳》三卷、《東國高僧傳》十卷、《洗雲集》十卷、《東渡諸祖傳》等書。

〔參考資料〕 《黃檗譜略》〈大圓廣慧國師碑銘〉；《黃檗東渡僧寶傳》卷上；《日本禪宗史要》；《黃檗宗派原由》。

性聰（1610～1666）

清代臨濟宗僧。字憨璞，順治帝賜號「明覺」。福建延平順昌人。俗姓連。十五歲出家於天王寺，三年後剃髮。二十五歲起遊歷四方，從支提山本輝習經論，往南海（浙江省）普陀巖大雲處受具足戒。曾參禪於武林山（浙江省）默淵、永覺元賢等。又詣紹興府（浙江省）東山爾密明澓，而有省悟。後得溫州（浙江省）魚潭之印可。其後得法於杭州（浙江省）太平寺百癡行元。得法後，歷住杭州錦山觀音寺、餘杭（浙江省）法喜寺、錢塘（浙江省）廣福院、順天（河北省）海會寺及延壽寺、邵武（福建省）安國寺等寺院。康熙五年十二月八日示寂，世壽五十七，法臘三十九，法嗣二十餘人。遺有《明覺聰禪師語錄》十六卷，馮溥曾爲師撰寫塔銘。

◉附：陳垣〈語錄與順治宮廷〉（摘錄自《現代佛學大系》53）

憨璞語錄三部

憨璞名性聰，閩延平順昌連氏，年十八祝髮，參鼓山賢，無入處，出嶺謁百癡元，即承記莂。順治十三年五月，住京師城南海會寺。十四年駕幸南海子，道出海會，召見嘉獎，十月初四，延入萬善殿，奏對經旬。十五年九月復延入萬善殿結制，並諮詢南中耆舊，列名奏進。十六年春勅封「明覺禪師」，四月十五辭出，十月復奉旨住憨忠結制。十七年七月疏請南還，八月出京，九月十九還至邵武安國寺。康熙五年寂，年五十七。始吾所藏《憨璞語錄》，爲順治閩刻本，十四卷，末有憨璞順治七年自著行繇，後補敍至順治十七年回安國寺止，知其刻於順治末年也。今所得嘉興藏本十六卷，爲康熙十八年大學士明珠室覺羅氏印。又龍藏本二十卷，雍正十三年刻，內容與嘉興本

大致相同，知其出於嘉興本，特分卷不同耳。閩本名《愍璞禪師語錄》，藏本名《明覺聰禪師語錄》，兩本互有詳略。

〔參考資料〕《明覺聰禪師語錄》〈塔銘并序〉；《正源略集》卷十。

性願

㈠（1616～1673）明末清初僧。福建江陰人，號虛白。俗姓林。十五歲，從城山無生出家，參謁隱元之法弟亘信行彌。其後，參禮獅子巖、黃檗山隱元隆琦、金粟廣慧寺費隱通容。永曆四年（1650）夏，擔任黃檗山之西堂。同年秋，嗣隱元之法。繼而住松溪白雲庵、正和寺等，並重興寧化東山寺。康熙二年（1663），繼慧門如沛之席而為黃檗山萬福寺之住持。康熙十二年六月十四日示寂，世壽五十八，法臘四十四。嗣法弟子有大願懷、壁立如（明）逕等。著有《虛白禪師語錄》二卷、《隱元和尚行實》一卷等。

㈡（1889～1962）福建南安人。俗姓洪。號棲蓮。年十二，從南安石井東庵德山出家。次年，依廈門南普陀寺喜參受具足戒。未幾，轉往南安小雪峯，受業於佛化，聽講儒道經史、宗乘法典等。五年後，行脚四方，從學於八指頭陀、慧明、諦閑諸師。

民國八年（1919），於廈門南普陀寺，開講《大乘起信論》、《禪林寶訓》等書。自此，隨緣攝化，席不暇暖。又復興閩南佛教名剎，如開元寺、南山寺等。民國二十六年，隻身赴菲律賓主持大乘信願寺，遂弘法於海外。後於馬尼拉創建華藏寺，推展佛教，並致力於社會教育及救濟事業。先後創辦普賢學校、能仁學校等，深受菲律賓僑胞尊崇。民國五十一年，示寂於華藏寺，享年七十四。

〔參考資料〕㈠《禁宗譜略》卷中〈寧化東山寺虛白願禪師傳〉。㈡東初《中國佛教近代史》。

性力派（梵Śākta）

印度教濕婆（Śiva）派之一支系。係結合母神崇拜與生殖器崇拜的教派。即結合濕婆之配偶杜爾嘉（Durgā）崇拜與男性生殖器（liṅga）、女性生殖器（yoni）崇拜之信仰，而主張濕婆的活動原力，來自配偶神的性力。崇拜之，即可獲被救及解脫的恩寵云云。

說明及規定此派各種禮拜儀式及宗教儀軌的新文獻怛特羅（Tantra）文學，自六、七世紀始，逐漸出現。其主要儀式有犧牲、輪坐（cakrapūjā，即男女雜交）、親證（特殊的瑜伽實習）、魔法等四種。根本教理為：性力即梵，世界萬物之活動不外是由性力所顯現。

至後世，依儀式與實修方法之不同，而形成左右兩派：

⑴左道性力（Vāmācāra Śākta）派：盛行於孟加拉、阿薩姆（Assam）等地。以十一世紀前後所作的怛特羅為主。特別重視輪坐禮拜，行人身獻供，認為此是最為有力的修行方法。然在英國統治印度期間曾遭禁抑。夜間參會輪坐的男女信徒行五M（五摩字），即供食肉（māmsa）、魚（matsya）、酒（madhya）、炒米（mudrā）及行性交（maithuna）。藉男女合歡之恍惚間與神合一而觀解脫境。然此法易流於猥雜，密教墮落與此有密切關係。

⑵右道性力（Dakṣiṇācāra Śākta）派：此派力圖消除左道派的不純與弊風，興起於十三世紀。其禮拜及生活形式，大體上與斯瑪達（Smarta）派一致。追奉商羯羅（Śankara，700～750頃）為其派祖。阿巴耶提悉達（Appayadīkṣita）亦為此派之著名人物。氏原學彌曼差（Mimāṃsā）學派與商羯羅之學說，後入右道性力派，著有重要註釋書《Saundaryalaharī》。又，巴克諦（Bhakti）派為此派的支派之一，其根本聖典《Devībhāgavata-purāṇa》。書中主張對杜爾嘉狂熱歸依乃能獲得解脫。

性靈集

十卷。日僧空海（弘法大師）撰，門人真濟編。全名《遍照發揮性靈集》。乃空海之漢

文集，爲欲瞭解當時社會狀況及空海生涯的根本史料。原書之卷八、九、十等三卷散逸。現存本爲承曆三年（1079），仁和寺濟暹經涉獵諸書後，蒐集空海遺稿四十七篇，編成三卷，名爲《續遍照發揮性靈集補闕鈔》，附於原書之七卷後，終成十卷本再予刊行者。現收在《弘法大師全集》第十卷。

本書首篇爲延曆二十三年（804），空海三十一歲入唐時，代遣唐使致書予福州觀察使之信函。末篇爲承和元年（834），空海六十一歲時所寫的宮中眞言院御修法之奏狀。全書計收錄其間三十一年，空海所撰之詩賦、碑銘、表、啓、書、願文、表白文等一一二篇。其中大多附有撰文之年月時日，明示其三十一歲後的行止，故有關空海生平之著作中，本書被視爲第一手珍貴史料。此外，藉本書亦得以窺知空海個人的護國理念、人生觀、社會觀、自然觀，以及教育、文藝，乃至精神生活等方面，更可探知他身爲宗教者、文化指導者在社會上、宗教上的活動。

性戒・遮戒

性戒和遮戒的合稱。性戒，又稱性重戒、性罪戒或主戒、舊戒。遮戒，又稱息世譏嫌戒、離惡戒、客戒或新戒。性戒是佛法和世間法都不得違犯的戒條，不論佛陀制定與否，這類行爲的本身就是罪惡，犯者將感得三途的果報。遮戒則是因佛陀制定而後所形成的戒條，所以只有受佛教戒律的人才須遵行不悖。如《四分律行事鈔資持記》卷上一（上）云（大正40・166c）：「性戒元有，無論大聖制與不制，無非結業感報三途。遮戒不爾，佛出方制，故經論中或名主客，或號新舊，或約違理違事分之。」又，《大般涅槃經》卷十一〈聖行品〉云（大正12・674b）：

「有二種戒，一者性重戒，二者息世譏嫌戒。性重戒者，謂四禁也。息世譏嫌戒者，不作販賣輕稱小斗欺誑於人，（中略）終不諛諂邪命自活，亦不宣說王臣盜賊鬥諍飲食、國土饑饉恐怖豐樂安隱之事。」

此謂殺、盜、淫、妄之四波羅夷爲性重戒，而以其餘諸戒爲遮戒。依此說法，曇無讖譯《菩薩戒本》的四重四十二輕戒、《仁王般若波羅蜜經》卷下所說的六重二十八輕戒、《梵網經》卷下所說的十重四十八輕戒等，皆依性戒、遮戒而分輕重。然法藏《梵網經菩薩戒本疏》卷四則謂《梵網》四十八輕戒中也有遮戒、性戒之別。

此外，《摩訶止觀》卷四之一云（大正46・36b）：「性戒者，莫問受與不受，犯即是罪；受與不受，持即是善。（中略）若性戒清淨是戒度根本、解脫初因，因此性戒得有無作受得之戒。」並謂定共戒、道共戒通以性戒爲本。

依《大智度論》卷十三所述，性戒是尸羅，並略說身三、口四及不飲酒等八種。而天台家對於《大涅槃經》卷十一〈聖行品〉所說的五支戒、十戒等，乃以根本業清淨戒、禁戒等爲性戒，又說《大智度論》卷十三所出的不缺戒、《梵網經》所說的四重禁戒皆爲性戒，且依《大智度論》所述，而以身口七支戒或十善戒爲性戒。

關於以不飲酒戒爲性戒是否適當，古來即有異論。天台家依《大智度論》亦攝其爲性戒，然立足點在於不飲酒可防止犯身口意三業。而在分別五戒爲遮、性二戒時，則以不飲酒戒爲遮戒，而爲四性一遮。《俱舍論》卷十四亦廣舉二說而有所論。此外，《資持記》與《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷二之四曾論及性遮二戒的緩急，而謂性戒文緩義急。

◉附：〈性罪・遮罪〉（摘錄自《望月佛教大辭典》）

性罪與遮罪的併稱。又稱二罪。性罪，又稱自性罪、實罪、性重，指其行爲自身即是罪故稱性罪。遮罪，又稱制罪、遮制，指觸犯佛陀爲避世人譏嫌等所遮制之戒。譬如飲酒，其行爲自體並非罪惡，但恐酒後導致放逸之舉而至犯罪，故佛遮止之。犯此遮戒即得犯佛制之

罪，故稱遮罪。

就此性、遮二罪之意，《瑜伽師地論》卷九十九云（大正30·869c）：

「云何性罪？謂性是不善，能爲雜染損惱於他，能爲雜染損惱於自，雖不遮制，但有現行便往惡趣，雖不遮制，但有現行能障沙門。云何遮罪？謂佛世尊觀彼形相不如法故，或令衆生重正法故，或見所作隨順現行性罪法故，或爲隨順護他心故，或見障礙善趣壽命沙門性故，而正遮止，若有現行如是等事，說名遮罪。」

又，《順正理論》卷三十八闡明性、遮二罪之相，云（大正29·560b）：

「性罪、遮罪其相云何？未制戒時，諸離欲者決定不起是性罪相，若彼猶行，是名遮罪。又，若唯託染污心行，是性罪相。若有亦託不染心行，是名遮罪；爲防餘失，佛遮止故。」

關於性罪，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一、《大般涅槃經》卷十一、《正法念處經》卷五十九、《大毗婆沙論》卷一二三、《俱舍論》卷十四等，以殺、盜、淫、妄四波羅夷爲性罪；《成實論》卷九〈十善道品〉等，則以殺、盜、淫及惡口、兩舌、綺語、貪、瞋、邪見共十惡爲性罪；又，《大乘義章》卷十但以十惡中之前七者爲性罪，《摩訶止觀》卷四（上）則於此七者更加飲酒而以之爲性罪。

所謂遮罪，即不攝屬性罪者。指突吉羅等諸罪。又，《大般涅槃經》卷十一、《菩薩戒本》（曇無讖）、《菩薩地持經》卷五、《優婆塞五戒威儀經》、《梵網經》卷下等所說的輕罪或輕垢罪等，亦屬於遮罪。

此外，有關飲酒，諸論多以之爲遮罪，如《優婆塞戒經》卷六云（大正24·1063c）：「罪有二種，一者性重，二者遮重。（中略）酒戒名爲遮重，不爲性重。」然而《俱舍論》卷十四舉出某持律者以之爲性罪之說。

〔參考資料〕《大智度論》卷四十六；《止觀輔行傳弘決》卷四之一。

性相二宗

性宗與相宗之併稱。性宗具名法性宗，相宗具名法相宗。法性宗主要闡明法性一味之理，法相宗多說諸法差別之相。《華嚴經疏》卷二云（大正35·510b）：「第二敘西域者，即今性相二宗元出彼方。」《華嚴經隨疏演義鈔》卷七十九云（大正36·619a）：「通會二宗即眞之有是法相宗，即有之眞是法性宗；兩不相離，方成無礙眞佛心矣。」此即以唯識大乘爲法相宗，以終教等名爲法性宗。凝然《華嚴宗要義》云（大正72·196b）：「始教大乘少說法性，多說法相；所說法性即法相數。終教大乘少說法相，多說法性，所說法相會歸法性。總而言之，始教大乘是法相宗，終教圓教合名法性宗，頓教大乘是無相宗，故法性宗有終教法性，有圓教法性。」

關於性相二宗之別，《華嚴經疏》卷二載有十種。此即：一乘三乘別、一性五性別、唯心眞妄別、眞如隨緣凝然別、三性空有即離別、生佛不增不減別、二諦空有即離別、四相一時前後別、能所斷證即離別、佛身無爲有爲別。該書復謂（大正35·511a）：

「且初二義者，由性有五一不同，故令乘有三一權實。（中略）上約二宗各別所據，則互相違反，若會釋者亦不相違，謂就機則三，約法則一，新熏則五，本有無二，若入理雙拂則三一兩亡，若約佛化儀則能三能一，是故競執是非，達無違諍，大集五部雖異，不離法界，涅槃各說身因，佛許無非正說，餘義次下當會。」

◉**附一：〈性相融會〉**（摘譯自《佛教大辭彙》）

性相融會，「性相決判」的對稱。乃華嚴宗法藏學風之特點，指性宗與相宗在教義上互有聯絡交涉。如《華嚴五教章》「三性同異義」評護法、清辯之空有論爲相破反而相成。又，《起信論義記》卷上、《華嚴經探玄記》卷一評述戒賢、智光之判教論，謂約攝機寬狹與言教具闕而言，戒賢所判較合理；然若約益物大小與顯理淺深而言，智光所判亦有其理。故

二教皆爲了義。此外，在華嚴十宗判釋之中，則以爲慈恩八宗之第八「應理圓實宗」應名「眞德不空宗」，且將之判爲終教位。以上所述，皆爲性相融會之特色。

◉附二：〈性相決判〉(摘譯自《佛教大辭彙》)

性相決判，「性相融會」的對稱。乃華嚴宗澄觀學風之特點，即認爲性宗與相宗在教義上有優劣差等之別而作抉擇判斷。澄觀在《華嚴經疏鈔玄談》卷五謂（卍續8·481上）：

「今觀賢首之意多明法性，何者有二義故？一以攝生寬狹對益物漸次，則攝生寬爲了，不及益物唯大爲了，以言教具闕對顯理增微，則言教具爲了，不及顯理盡爲了，思之可知。二者言中雖云各有二了，有二不了，深密宗中二種了義亦成不了，何者如攝生中以第二時，唯攝大爲不了，第三時具攝爲了者，則得純金何如雜鐵，純菩薩衆何如凡小同居，法華唯爲菩薩，如何昔日被三，是故應云唯攝大機爲了，總攝三根爲不了。又如言教具闕中，以第二時不具爲不了，第三具說三乘爲了者。（中略）純賣眞金應爲貧士，兀木雜貨應爲富商。法華唯說一乘，何如昔開三異。是故應云唯說一極方爲了義，雜說三乘即爲不了。」

即依性宗與相宗在教義上有優劣差等，而決擇判斷其優劣，如文中貶戒賢所判而取智光之教判。又對於十宗之判釋，顚倒法藏所排列之次第，而名法相宗爲三性空有宗，置於第七位；名三論宗爲眞空絕想宗，攝頓教位，列於第八位。

按，澄觀所以提倡此學說，有下列二種原因：一爲當時玄奘、慈恩一派勢力日漸衰落，法相宗無復昔日盛況，故毋須如法藏採取法相融會的寬容態度。又，由於荊溪湛然的出現，天台宗勢力逐漸擴大，爲抵擋其勢，故主張「性相決判」，以建立其學說。

〔參考資料〕《華嚴經疏》卷四十九；《華嚴經隨疏演義鈔》卷三；《宗鏡錄》卷五。

性海果分

「緣起因分」的對稱。華嚴宗以別教一乘中有因分、果分，而以因分爲緣起因分，果分爲性海果分。此係依據《十地論》之因分可說、果分不可說而立，乃賢首法藏於《華嚴五教章》卷上所說。性海約體量，果分約極位，性海即果分之義，遮那果人所了，究盡事理諸法之本源，故爲「性」；其所了之性，能證所證皆橫遍豎徹，深廣無涯，故爲性海。又以果人所了之分齊爲果分，其果人是妙覺，即佛所了之境界。然而，遮那果人所了之性海與普賢因人所了有別，是妙覺之極果，故名性海果分。

此性海果分，係佛之自內證，唯佛與佛之境界，因人完全不能測知；因此，爲因人說此果海之言教亦不可得，唯云性海、云十佛自境界，其餘不得說之。

又就此性海果分係事理悉收或但局於理，據日本凝然於《五教章通路記》卷二所述，係於究竟自在果海之上，不僅局於理，而是事理性相等悉皆該羅。又日僧秀存在《五教章講義》卷一說，此性海不可與性起混之，而以可說、不可說之異，作爲性海、性起的區別。

性習二性

性種性（prakṛti-sthaṃ gotram）與習種性（samudānītaṃ gotram）之併稱。性種性，全稱本性住種性，略稱性種，指無始以來法爾自存，輾轉相續的無漏因，亦即天稟之性。習種性，全稱習所成種性，略稱習種，指後天所修成的種性，即以修善、薰習所成之性。如《菩薩地持經》卷一〈種性品〉云（大正30·888b）：「云何爲種性？略說有二，一者性種性，二者習種性。性種性者，是菩薩六入殊勝展轉相續，無始法爾，是名性種性。習種性者，若從先來修善所得，是名習種性。」《成唯識論》卷九云（大正31·48b）：「何謂大乘二種種姓？㈠本性住種姓，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。㈡習所成種姓，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。」

性習二性之說適用於諸種法門，諸經論中，列舉此種類別者爲數不少。如《大乘起信論》之本覺、始覺，《成唯識論》卷二之本有種子、新熏種子，皆自性習二說而來。又，《無上依經》卷上云（大正16・472b）：「如來法身大淨波羅蜜，應知有二種：自性清淨是其通相，無垢清淨是其別相。」《三無性論》卷上亦云（大正31・872c）：

「垢淨二滅，謂本來清淨、無垢清淨。約分別性說本來無垢；約依他性說無垢清淨。何以故？此性有體則能染污，由道除垢，故得清淨。本來清淨即是道前道中，無垢清淨即是道後。此二清淨亦名二種涅槃，前即非擇滅，自性本有非智慧所得，後即擇滅，修道所得。約前故說本有，約後故說始有，始顯名始有。」

《究竟一乘寶性論》卷四〈身轉清淨成菩提品〉云（大正31・841b）：

「又清淨者略有二種，何等爲二？一者自性清淨，二者離垢清淨。自性清淨者，謂性解脫，無所捨離，以彼自性清淨心體不捨一切客塵煩惱，以彼本來不相應故。離垢清淨者，謂得解脫，又彼解脫不離一切法，如水不離諸塵垢等而言清淨。」

此係就法身及涅槃等而立此二種。又如《大乘義章》卷九云（大正44・652b）：「佛性有二，(一)法佛性，(二)報佛性。法佛性者，是性種因。報佛性者，是習種因。」《菩薩戒義疏》卷上云（大正40・564c）：「習種性能生報佛，性種性能生法佛。」亦即將法報二身之因歸於此二性之差別。

〔參考資料〕《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖覺觀品〉；《瑜伽師地論》卷三十五；《成唯識論》卷二；《成唯識論述記》卷二（末）、卷九（本）；《天台四教儀集註》卷八。

忠尋（1065～1138）

日本天台宗僧。世稱東陽房座主、大谷座主。佐渡國（新潟縣）人。爲源忠季之子。初登比叡山跟隨長豪、覺尋學天台，從良祐受灌頂，後駐錫洛北曼殊院，未幾，移居叡山西塔北谷的東陽房。保安元年（1120）任勝蓮華院別當，翌年任最勝會講師，天治元年（1124）任權少僧都。大治三年（1128）著《漢光類聚鈔》，敍述日本天台的口傳法門（本覺思想），五年升爲權大僧都，任天台座主，世稱「大谷座主」。保延元年（1135）從權僧正升任僧正，三年晉陞大僧正，兼任法務。四年十月圓寂，年七十四。傳惠心流的口傳法門，其法脈稱東陽流。

〔參考資料〕《天台座主記》；《僧綱補任》卷五、卷六；《東寺長者補任》卷二；《元亨釋書》卷二十六。

忽滑谷快天（1867～1934）

日本曹洞宗僧。幼名快夫，道號佛山。東京人。爲遠藤太郎左衞門之子。明治九年（1876）跟隨埼玉縣入間郡太田村的善長寺住持忽滑谷亮童出家，改名快天。十七年就讀曹洞宗大學林（駒澤大學），二十四年讀慶應義塾大學，三十六年擔任曹洞宗大學林和慶應義塾的講師。從四十四年起二年之間，赴歐美視察宗教學研究概況。大正十年（1921）任曹洞宗大學校長，十四年得到文學博士學位。昭和九年七月圓寂，年六十八。著作有《禪學思想史》二卷、《朝鮮禪教史》、《禪學批判論》、《The Religion of Samurai》等書。

念（梵smṛti，巴sati，藏dran-pa）

(一)**心所名**：又譯憶。七十五法之一。百法之一。即能令心記憶不忘所緣之事的精神作用。如《品類足論》卷一云（大正26・693a）：「念云何？謂心明記性。」《俱舍論》卷四云（大正29・19a）：「念謂於緣明記不忘。」

說一切有部認爲「念」是十大地法之一，與善等一切心俱起。大乘法相家則認爲「念」是五別境之一，不攝屬於遍行。如《成唯識論》卷五云（大正31・28b）：

「云何爲念？於曾習境令心明記不忘爲性，

定依爲業。謂數憶持曾所受境令不忘失，能引定故。於曾未受體類境中全不起念，設曾所受不能明記，念亦不生，故念必非遍行所攝。」

此謂曾所受境中也有不能明記者，故念未必與一切心相應，而應攝於別境。又論中說定以念爲依託，念是五根之一，能引發定。說一切有部認爲大煩惱地法中的失念心所是以念的一分爲體，但法相家認爲失念以癡的一分爲體，二家的解釋不同。

㈡**觀察之意**：也稱觀念。指觀想佛體或法理等，如稱觀佛爲念佛。（參閱附錄「八念」）

㈢**口中之稱念**：如將稱佛的名號稱爲持名念佛。

㈣**行五法之一**：當念世間欺誑不實，是可輕視的，而禪定、智慧是可尊重的。

㈤**於心上思惟**：相對於「稱念」而稱爲心念。或認爲與觀念意義相同，又泛指心內的思想。

㈥**菩薩階位名稱**：十信中的第二位。

㈦**五力之一**。

㈧**極短的時間單位**：如《仁王經》卷上云（大正8・835c）：「一念中有九十刹那，一刹那經九百生滅。」《成實論》說一念有六十刹那。《摩訶止觀》卷三之三說一念有六百生滅。但《翻譯名義集》卷二將刹那譯爲念，故「念」意味著與刹那的時間等長或較長。

◉**附：〈八念〉**（摘譯自《望月佛教大辭典》）

八念，指八種心念。即念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念入出息、念死。《大智度論》卷二十一〈八念義〉謂（大正25・218c）：「佛弟子於阿蘭若處、空舍塚間、山林曠野善修九相內外不淨觀，厭患其身而作是念：我云何擔是底下不淨屎尿囊。自隨憒然驚怖，及爲惡魔作種種惡事，來恐怖之，欲令其退，以是故，佛次第爲說八念。」

八念依次如下：

⑴**念佛**：即憶念佛圓具無量不可思議功德，能拔苦與樂。

⑵**念法**：即憶念佛法清淨，遠離二邊，能滅煩惱，通達無礙。

⑶**念僧**：僧是指四雙八輩；即憶念僧能修正道、證聖果，爲世間的無上福田。

⑷**念戒**：即憶念戒能遮止諸惡，爲一切善法的依止處，是無上菩提之本；諸戒中，律儀戒能令諸惡不得自在，定共戒能遮止諸煩惱，無漏戒能破無明得慧解脫。

⑸**念捨**：捨可分爲施捨與捨諸煩惱二種，施捨又可分爲財施、法施二種。財施是一切善法之本，能治慳貪。法施的利益極大，能得正道，除諸煩惱。又捨諸煩惱能斷除三結乃至九十八使等諸煩惱，令得安穩歡喜。

⑹**念天**：天指四天王天乃至他化自在天，及名天、生天、淨天、生淨天等諸天；即憶念天的果報清淨，利安一切。

⑺**念入出息**：指觀知息的長短及冷熱，又尋出入、分別長短之數；此念能除心之散亂以助入定。

⑻**念死**：死有自死與他因緣死二種；念此二種死從生以來常與身俱，無可避免。

以上八念是六念加二念而成，又有在此八念後加二念而說十念者。

念佛（梵buddhānusmṛti，巴buddhānussati，藏saṅs-rgyas rjes-su dran-pa）

懷念所歸依的無上正覺者之意。在修持上，用這樣一心懷念佛、明記不忘的法門，就可以達到正念現前。早在《阿含》類經，已列它爲六念（念佛、法、僧、施、戒、天，見《雜阿含經》卷三十三第十二經）或十念（加定方便、安般、身、死四種念，見《增一阿含經》卷二〈廣演品〉）之一。經上說，修習此法門的人，應正身正意，結跏趺坐，專精繫念佛的十號，或佛的三十二相、八十種好，乃至佛的十力、四無畏、五分法身等諸功德。依此修習，除諸亂想，其心正直，得如來法，於如來所生隨喜心，歡悅安穩，於凶險中無諸障礙，入

法流水，乃至證沙門果，疾得涅槃。經又說，若人一心念佛而取命終，能離三惡道，得生天上（見《長阿含經》卷五〈闍尼沙經〉、《增一阿含經》卷三十二〈力品〉）。這都是以此世界的教化佛爲懷念對象的。以後，懷念對象更擴大到他方世界，像《般舟三昧經》提倡繫念他方世界現在諸佛，說西方世界須摩提國阿彌陀佛有諸相好威儀，巨億光明，今在衆中說法。若人依所聞繫念彼佛一日夜至七日夜，思惟觀察了了分明，能於定中或睡夢中面見彼佛，因而稱此法門爲思惟一切諸佛現前三昧。此經還說到，專心稱念阿彌陀佛名號，即得往生彼佛國土。到了《阿彌陀經》，就特別提倡執持阿彌陀佛名號的念佛法，說若有善男子善女人聞說阿彌陀佛執持名號，若一日乃至七日一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆現在其前，是人終時心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。這就把念佛法門和求生淨土的思想結合起來，修習的方式和所預期的勝果都有了發展。最後，舊譯《華嚴經》卷四十六〈入法界品〉載功德雲比丘爲善財童子說普光明觀察正念諸佛三昧，列舉了圓滿普照念佛三昧門、得一切衆生遠離顚倒念佛三昧門、得一切力究竟念佛三昧門等二十一種念佛三昧門及其功德，更豐富了念佛法門的內容。

印度的念佛法門逐漸傳入中國以後，一般以和淨土思想相結合的持名求生極樂世界的信仰最爲流行。這大概由於受了龍樹《十住毗婆沙論》〈易行品〉以念佛法門爲修菩薩行速至不退地的方便易行道說法的影響。明代智旭曾說過，執持名號，念念即佛，不勞觀想，不勞參究，當下圓明無欠無餘，最爲直捷（見《彌陀要解》），可以代表這種信仰的看法。中國各宗派一向重視念佛法門。相傳隋代天台智顗撰《五方便念佛門》，說稱名往生、觀想滅罪、諸境唯心、心境俱離、性起圓通五種念佛三昧。唐代賢首系澄觀，倡說緣境、攝境唯心、心境俱泯、心境無礙和重重無盡五種念佛門（見《華嚴疏》卷五十六）。宗密說稱名、觀像、觀想、實相四重念佛門（見《行願品別行疏》卷四）。此外，屬於淨土宗系統的懷感，說有相、無相二種念佛三昧，以念法身佛爲無相念佛，念報、化身佛爲有相念佛。飛錫提倡通念三世佛法門，說念現在佛，心專注一境，念過去佛，了因果相同，念未來佛，於一切衆生起等同想，速成三昧。宋代禪師延壽則主張淨、禪合一，亦特讚揚持名念佛法門。天台系傳燈主張以現前一心無法不具爲本，即本此不可思議之一念念佛，有念自佛、念他佛和自他俱念三種念法。明代智旭特弘其說，認爲念自佛在觀現前一念介爾之心，橫遍豎窮，百界千如種種性相自然具足，與三世佛平等無二，如此觀察功深力到，得豁破無明，頓入祕藏。念他佛者，以彌陀果德莊嚴爲我所念之境，或念其相好，或念法門，或念實相，總名念他佛。自他俱念者，所謂心、佛、衆生三無差別，知衆生是諸佛心內之衆生，諸佛是衆生心內之諸佛，托彼果上依正，顯自身之理智，此即我心性本具之功德不可思議，而諸佛果中之威力亦不可思議，是故感應道交，自他不隔，極果與圓因，稱理而映發（見《靈峯宗論》卷七）。清代華嚴學者彭際淸著《華嚴念佛三昧論》，說念佛法門略有二種，一爲普念，一爲專念。如《觀佛相海》、《佛不思議境界》等經但明普念，《藥師琉璃光如來》、《阿閦佛》、《無量壽》等經特明專念，惟《華嚴經》明一多相入，主伴交融，即自即他，亦專亦普，最爲圓融。他標舉五義以貫釋全經，即(1)念佛法身，直指衆生自性門；(2)念佛功德，出生諸佛報化門；(3)念佛名字，成就最勝方便門；(4)念毗盧遮那佛，頓入華嚴法界門；(5)念極樂世界阿彌陀佛，圓滿普賢大願門。最後結論，針對教、禪各系思想設問：「如上五門，爲當從一門入，還是五門并入？」他自作解答道：「上根利智了得自性彌陀，全顯自心淨土，舉一法身，攝無不盡。」華嚴教旨，十住初心即同諸佛；然五位進修，不無趣向，未到妙覺，仍分階次。直到菩薩十地，始終以大願力不離念佛，

於一念頃見多百佛，多千佛乃至無量數佛，所住之地即隨所見之佛而分差等。至一般行人，縱能伏惑發悟，而未證無生，寧逃後有，不依佛力，功行難滿，必待迴向極樂，親承授記，淨諸餘習，成滿願王，這才是一門超出妙莊嚴路。其或粗窺向上，未盡疑情，尤須專一持名、發願，加以教觀熏修，助發勝智，感應道交，功無虛棄，則全憑一念統攝諸門。從歷代各家的主張裡，可以看出中國所傳念佛法門，不論為哪一宗派所採用，都是和持名求生淨土的思想相結合的。這對印度原來的念佛法門說來，也可算是適合中國情況的一種發展。（游俠）

◉附一：印順〈念佛淺說〉（摘錄自《妙雲集》下篇④）

念佛

㈠念：淨土法門，一般都以稱名念佛為主，以為稱名就是念佛。其實，稱名並不等於念佛，念佛可以不稱名，而稱名也不一定是念佛的。

要知道，念是心念。念為心所法之一，為五別境中的念心所。它的意義是繫念，心在某一境界上轉，明記不忘，好像我們的心繫在某一境界上那樣。通常說的憶念，都指繫念過去的境界。而此處所指稱的念，通於三世，是繫念境界而使分明現前。念，是佛法的一種修行方法，如數息觀，又名安般念；還有六念門；以及三十七道品中的四念處，都以念為修法。要得定，就必修此念，由念而後得定。經裡說，我們的心，煩動散亂，或此或彼，剎那不住，必須給予一物，使令攀緣依止，然後能漸漸安住。如小狗東跑西撞，若把牠拴在木樁上，牠轉繞一會，自然會停歇下來，就地而臥，心亦如此，若能繫念一處，即可由之得定。不但定由此而來，就是修觀修慧，也莫不以念為必備條件。故念於佛法中，極為要重。

念有種種，以所念的對象為差別，如念佛、法、僧、四諦等。現說念佛，以佛為所念境界，心在佛境上轉，如依此得定，即名為念佛三昧。然念重專切，如不專不切，念便不易現前明了，定即不易成就。要使心不散亂，不向其他路上去，而專集中於一境，修念才有成功的可能。經中喻說：有人得罪國王，將被殺戮。國王以滿滿的一碗油，要他拿著從大街上走，如能一滴不使溢出外面，即赦免他的死罪。這人因受了生命的威脅，一心一意顧視著手裡的碗。路上有人唱歌跳舞，他不聞不看；有人打架爭吵，他也不管；乃至車馬奔馳等種種境物，他都無暇一顧，而唯一意護視油碗。他終於將油送到國王指定的目的地，沒有潑出一滴，因此得免處死。這如眾生陷溺於無常世間，受著生死苦難的逼迫，欲想出離生死，擺脫三界的繫縛，即須修念，專心一意的念。不為可貪可愛的五欲境界所轉；於可瞋境不起瞋恨；有散亂境現前，心也不為所動。這樣專一繫念，貪瞋煩動不起，心即歸一，寂然而住。於是乎得定發慧，無邊功德皆由此而出。反之，若不修念，定心不成，雖讀經學教，布施持戒，都不能得到佛法的殊勝功德，不過多獲一點知識，多修一些福業而已。

㈡念佛：念佛，一般人但知口念，而不曉得除此以外，還有更具深義的念佛。如僅是口稱佛名，心不繫念，實是不能稱為念佛的。真正的念，要心心繫念佛境，分明不忘。然佛所顯現的境界，在凡夫心境，不出名、相、分別的三類。

依名起念：這即是一般的稱名念佛，是依名句文身起念，如稱「南無阿彌陀佛」六字，即是名。而名內有義，依此名句繫念於佛——以「南無阿彌陀佛」作念境。這是依名起念，故稱名也是念佛。

不過，稱念佛名，必須了解佛名所含的意義，如什麼都不知道，或以佛名為冥資等，雖也可成念境，或由此得定，但終不能往生極樂。這算不得念佛的淨土法門，因為他不曾了解極樂世界的情形，和阿彌陀佛的慈悲願力。無信無願，泛泛稱名，這與鸚鵡學語，留聲機的念佛，實在相差不多。有一故事：有師徒兩

個，徒弟極笨，師父教他念佛，他始終念不來，老是問師父怎樣念。師父氣不過，罵他道：「你這笨貨！」並且把他趕跑。可是他却記住了，到深山裡去，一天到晚，念著「你這笨貨，你這笨貨」。後來師父又去找他，見他將飯鍋子反著洗，覺得徒弟已得功夫。便問他這一向修的什麼功，他說就是師父教我的：「你這笨貨。」師父笑道：「這是我罵你，你怎把它當佛在念？」一經點破，徒弟了解這是罵人的話，所得的小小功力便失去了。心繫一境而不加分別，可以生起這種類似的定境，引發某種超常能力。但一加說破，心即起疑，定力也就退失。當然，稱名念佛，決不但是如此的，否則何須念佛，隨便念桌子板凳，不也是一樣嗎？須知道，阿彌陀佛是名，而名內包含佛的依正莊嚴，佛的慈悲願力，佛的無邊功德。必須深切了解，才能起深切的信願，從信願中去稱名念佛，求生淨土。

依相起念：這是觀想念佛，念阿彌陀佛或其他的佛都可以。或先觀佛像，把佛的相好莊嚴謹記在心，歷歷分明，然後靜坐繫念佛相。這種念佛觀，也可令心得定。我遇見的念佛的人，就有靜坐攝心，一下子佛相立即現前的。但我所遇到的，大都還是模糊的粗相，容易修得。如欲觀到佛相莊嚴，微細明顯，如意自在，那就非專修不可了。而且，佛相非但色相，還有大慈大悲，十力，四無所畏，十八不共，五分法身，無量無邊的勝功德相，在這佛功德上繫念觀想，大乘為觀相所攝，小乘則名為觀法身。

依分別起念：依分別起念，而能了知此佛唯心所現，名唯心念佛。前二種依於名相起念，等到佛相現前，當下了解一切佛相，唯心變現，我不到佛那裡去，佛也不到我這裡來，自心念佛，自心即是佛。如《大集賢護經》卷二說：「今此三界，唯是心有。何以故？隨彼心念，還自見心。今我從心見佛，我心作佛，我心是佛。」《華嚴經》卷四十六也說：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來不來至此，我不往彼。知一切佛無所從來，我無所至，知一切佛及與我心，皆悉如夢。」佛的相好莊嚴，功德法身，分分明明，歷歷可見，是唯（觀）心所現的。了解此唯心所現，如夢如幻，即是依（虛妄）分別而起念。佛法以念佛法門，引人由淺入深，依名而觀想佛相，佛相現前，進而能了達皆是虛妄分別心之所現。

若更進一層，即到達念佛法身，悟入法性境界。唯識家說法有五種，名、相、分別而外，有正智、如如。無漏的智如，平等不二，是為佛的法身。依唯心觀進而體見一切平等不二法性，即是見佛。《維摩詰經》亦說：「觀身實相，觀佛亦然。」以明得見阿閦。《阿閦佛國經》也如此說。《般舟三昧經》於見佛後，也有此說。佛是平等空性，觀佛即契如性；智如相應，名為念佛。《金剛經》說：「離一切相，即見如來。」平常稱此為實相念佛。念佛而達此階段，實已斷除煩惱，證悟無生法忍了。

由稱名而依相，乃至了達一切法空性，一步一步由淺而深，由妄而眞，統攝得定慧而並無矛盾。這樣的念佛，就近乎自力，與修定慧差不多，故念佛法門也是定慧交修的。但依《般舟三昧經》說：如見佛現前，了得唯心所現，發願即得往生極樂世界。可見念佛方便，要求往生淨土，要有佛的悲願力。在四類念佛中，以稱名念佛最為簡易；一般宏通的淨土法門，即著重於此——稱念南無阿彌陀佛，和信求阿彌陀佛的慈悲願力的攝受。

稱名念佛，並非僅限於口頭的稱念。如《阿彌陀經》的「執持名號」，玄奘別譯，即作「思惟」。由此可見，稱名不但是口念，必須內心思惟繫念。因稱念阿彌陀佛的名號，由名號體會到佛的功德，實相，繫念思惟，才是念佛。所以稱名是重要的，而應不止於口頭的唱誦。

上面說的是通泛的說一切念佛，現在別依稱名念佛，再加說明。稱名念佛的方法，有人總集為「念佛四十法」，即專說念佛的方便。

然念佛中最重要的，是三到。淨宗大德印光大師也時常說到。三到是：口念、耳聽、心想，三者同時相應。念得淸晰明了，毫不含糊，毫不恍惚。稱名時，不但泛泛口唱，而且要用自己的耳朵聽，聽得淸淸楚楚；心裡也要跟著心聲起念，明明白白的念。總之，口、耳、心三者必須相應繫念，了了分明，如此即易得一心不亂。許多人念佛，不管上殿，做事，甚至與人談話，嘴巴裡似乎還在念佛。心無二用，不免心裡恍惚，耳不自聽，不能專一。或講究時間念得長，佛號念得多，但這不一定有多大用處。例如寫字，要想寫得好，寫得有功夫，一定要鄭重其事的寫，一筆又一筆，筆筆不苟，筆筆功到。雖然寫字不多，如能日日常寫，總可以寫出好字。有人見筆就寫，東㩟西塗，久而久之，看來非常圓熟，其實毫無功力。也有年靑時即寫得好字，而到老來却寫壞，因爲他不再精到，隨便揮毫，慢慢變成油滑，再也改不過來。念佛也這樣，時間不妨短，佛號不妨少，却必須口耳心三到，專一繫念不亂。如果口裡儘念，心裡散亂，東想西想，連自己也不知在念什麼，那即使一天念上幾萬聲也沒有用。所以若要不離念佛，不離日常生活，一定要在成就以後。初學人，叫他走路也好念佛，做事正好念佛，那是接引方便。念佛而要得往生，非專一修習不可。如一面妄想紛飛，一面念佛，一成習慣，通泛不切，悠悠忽忽，再也不易達到一心不亂。要念佛，還是老實些好！

說到稱名念佛的音聲，可有三種：㈠大聲，㈡細聲，㈢默念。在念佛的過程中，三種都可用到。如專輕聲念，時間長了容易昏沉，於是把聲音提高，念響一點，昏沉即除。如專於大聲念，又容易動氣發火，令心散亂。再換低聲念，即能平息下去。音聲的輕重，要依實際情況的需要，而作交換調劑，念低念高都沒有問題。但專以口念，無論高念或低念，都不能得定。依佛法說，定中唯有意識，眼等前五識皆不起作用，口念聞聲，當然說不到定境。念佛的目的，是要達一心不亂，所以又要默念。默念，也稱金剛持，即將佛的名號放在心裡念，口不出聲，雖不作聲，自己也聽起來却似很響，而且字字淸晰，句句了然。這樣念，逐漸的心趣一境，外緣頓息，才能得定。

再談談念佛的快慢。我們念佛，起初都很慢，到轉板的時候便快起來。這很有意思，因爲慢念，聲音必定要拉長，如：南——無——阿——彌——陀——佛，每字的距離長，妄想雜念容易插足其間，所以要轉快板，急念起來，雜念即不得進。禪堂的跑香也這樣，催得很快很急，迫得心只在一點上轉，來不及打妄想。不過專是急念也不好，會傷氣，氣若不順，分別妄想也就跟著來。如轉而爲慢念，心力一寬，妄想分別也淡淡的散去。這完全是一種技巧，或緩或急，不時交換調劑，令心漸漸離却兩邊，歸一中道。如騎馬，偏左拉右，偏右拉左，不左不右時，則讓牠順著路一直走。念佛不是口頭念念就算，不在乎聲音好聽，也不在乎多念久念，總要使心趣向平靜，趣向專一，獲得一心不亂。

一心不亂

念佛求生極樂世界，能不能生的重要關鍵，在一心不亂，這在大小《阿彌陀經》中皆說到。蓮池大師有事一心與理一心的分別。事一心實可析爲淨念相續、定心現前二類。衆生的內心，最複雜，特別是無始來的煩惱習氣，潛伏而不時現起，極難得到內心的一致——不亂。佛法的無邊功德，要由定力開發出來。這不淨的散亂的心念，就是虛妄分別心，分別即是妄想。這可以包括一切的有漏心，念佛念法，衆生位上的一切，都不外乎虛妄分別心。約證悟說，這都是妄想。然約一心不亂說，妄想也大有妙用。在虛妄分別心心所法中，有善心所現前，如對佛法僧的善念；有惡心所的生起，如貪瞋等的煩惱。初學佛的人，要想一下子不分別，不妄想，談何容易！所以要先用善念對治惡念，以淨念而去除染念。念佛就是這種方法之一，一念阿彌陀佛，可以除去各式各樣的不淨妄念。但在善念淨念中，還可以是亂心

的。如一刻是佛，一刻又是法，這雖然內心善淨，却還是散亂。所以必須要淨念，而且要相續，念念等流下去。此時不但惡念不起，即除了阿彌陀佛以外，其他的善念也不生起，念念是佛，等流下去，這叫淨念相續，也就是一心不亂的初相。這在修行上，並不太難，這並非得定，而是止成就的前相。然而一般念佛的，散亂小息時，每轉現昏昧。其實念念中不離雜念（當然不是大衝動），而自己不知，以爲得了一心，最易誤事。心在一念上轉，不向外境奔馳，一有馳散，馬上就以佛念攝回。一念一念，唯此佛念，離掉舉，離昏沉，沒有雜念滲入，沒有間斷，明明現前，即是一心不亂。念佛決不在時間的長短，數量的多寡上計較，主要在達到一心不亂。依經說：念佛有時一日或者七日，一念乃至十念。所以，不論時間長短，如眞能萬緣放下，唯一彌陀淨念，即使是短時相續，也就是一心不亂。這樣的淨念相續，即取得了往生淨土的保證。

◉附二：太虛〈念佛往生的原理〉（摘錄自《太虛大師全書》）

佛法明因緣所生法，有兩種力：㈠可思議力，㈡不可思議力。如依何等因得何等果，造何等業感何等報，有何等境起何等心，有何等心明何等境，由何等現熏何等種，由何等種起何等現，這是因果通常法則，可以心識分別思量的。由這種因果通常道理，所以造上品五逆、十惡業的，當墮地獄；造中品五逆、十惡業的，當墮餓鬼；造下品五逆、十惡業的，當墮畜生。行下品五戒、十善的，感阿修羅報；行中品五戒、十善的，生人道中；行上品五戒、十善的，生六欲天；行上品五戒、十善而兼四禪、八定的，可生色、無色界天。觀四諦理，修四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八聖道，可了生死而證聲聞果。觀十二緣起，從緣起流轉門入還滅門，由無明滅則行滅乃至老死滅，而得解脫證緣覺果。行六度或十度而成佛果。以上所說的造三品十惡業因，感生三惡趣果，由造三品五戒、十善因，感生三善趣果，由修出世三乘學因，感得三乘聖者的果，這種由何等業因成何等報果，都是據可思議力而說的。要成就何等果，就要造何等因；並要具足必須的緣。因，就是因緣；緣，就是增上緣、所緣緣、等無間緣。在這諸緣中，又可分析勝緣、劣緣、順緣、逆緣等等。總之，這都是可思議因緣力所成的果。現在舉一個明顯譬喩來說明，如人的衣食住的享用，要由勤苦勞力才能得著，每人要物質享用豐裕，就要多勤苦勞力，這本可算明確實在的理。但這種常途可思議的因果道理，却要按部就班的循序以成，不能救急；而在世間却又每每要有救急的時候，如某處遇大水災，或其他意外災難，惰遊的固得不到生活所需，就是平日很勤勞的也被水一沖而盡，失其生活了。所以這就超於平常勤勞而獲的道理之外，不但不應責罰他，反須要超於災難以外的力來救濟他。這種救濟力，不在被災難的人，是在救濟的人中。可見可思議因緣力所生果，雖很實在明確，但不能包括一切因緣生法。所以進一步要說明不可思議因緣生果的理。依佛法法相中，說有五種不可思議力：

㈠定力（三昧力）不可思議：若有人造了定業，依可思議力當然不可轉，但依三昧加持力，就得解脫。不過，定業有淺深不同，七地以前的菩薩，及聲聞、辟支佛、人、天的定力，都很有限，雖已有了不可思議的定力，可轉變境相而未必都有實用；到了八地以上的菩薩，得了定自在力，由定力可轉變一切，如可使水轉成火，地轉成空，一切害人的工具可轉成益人的工具，地獄苦境，依定力加持可成清涼，業報逼迫可成安樂，這所變的境，不但只有相，並且還有實用。

㈡通力不可思議：「通」是定慧所起的用，在八地以前，定力與通力有區別，由定力所變的相，沒有實用，由通力所變的可有實用。到了八地以上，定通力就一致了，都可起實用。通力的不可思議，可舉世間極明顯的例來

說明，如催眠術的精神治療，他對於病者也不用藥，只是由兩心寂感發點靈通力，使病者的身心受他支配，於是病者可癒。這種不用藥而治病的，就是不可思議的通力發端；平常以藥治病者，就是可思議的因緣力。

㈢**借識力不可思議**：在阿賴耶識中，本含藏無漏種及三界、九地有漏種，若欲界有漏種遇因緣生起現行，而得欲界異熟識，於是根身、器界都是欲界繫，都是欲界異熟識所變現的，所見所聞都是欲界的，不能超欲界之上。但若由定或通的不思議力的勝增上緣，可借使阿賴耶識中的色界、無色界種或無漏種生起現行，身雖在欲界，就可以借用色無色界識以變現色無色界境；或借超過色無色界識以變現出世境。且在上界也可借下界識了下界境，如色界二禪以上常在定中，前五識不起現行，但要了知欲界時，身雖在二禪，可借欲界識了欲界境。這種借識的理，可直通到佛，佛可借異生的識，使異生知佛心中的事。如佛有日在一山中，曾使獮猴知佛心中事。由不可思議的借識力，就不受可思議之識拘縛了。

㈣**善法力不可思議**：諸佛、菩薩、一切三乘聖者所成的無漏功德法，等流的經典，或佛遺留的威儀、戒律、袈裟、舍利等，這些都名善法。這一切法就是佛果所成就無漏功德法身的均等流類，就是佛的等流身。所以乃至披一一縷的袈裟，就可消災增福；若誦經典，或供養，或佩帶身上，就可免種種災難，成種種功德。乃至如《法華經》上說：若讀誦《法華經》，就可得六根清淨：眼可見三千大千世界色，耳可聞三千大千世界聲，乃至三千大千世界就在他身上。由不可思議的善法加持力，就可發生這種不可思議的功用。這怎麼是可思議因緣力所生果能比的呢？善法力所以這樣殊勝的，就是在眞實懇切的信心，完全仗他力，全盤的信任他，依他力就可得救。如千斤的石頭，投在水中就會沈下去，但放在船上就可渡河，甚至於過海了。

㈤**願力（誓願力）不可思議**：就是由心力集中所發生的極誠摯的意志力。如念佛的人之發願往生，當時發願，使心力集中在往生的誓願，積久純熟，成就爲習所成的誓願力，由此誓願力所成功用，可以發現異乎尋常可思議因緣力所生的果。如古時有二國王相爭，一王打敗，於是他集中心力，立誓發願要作琰摩王，要制罰他的敵人。由他這種強的誓願力，果然如他的願，就成琰摩王了，可見願力的不可思議。

總上所說五種不可思議力，前三力是三乘聖者或成就禪定的人所有的，我們要想成就，也還要有相當加行，到了相當的程度，才能生起作用，這在一般人，似乎尙談不到。但善法力和願力，是人人可得到的，不必要問用功的程度的。如現在聞釋迦牟尼佛所遺留的經典中說：西方有極樂世界，是阿彌陀佛的誓願力所成的，他這世界是爲攝受十方發願往生的衆生而設的，果眞信佛所說，信有彌陀願力所成的西方極樂世界，這就是善法力。旣知他這世界是爲攝受十方發願往生的衆生而設的，所以只要信了佛的善法，誓願依阿彌陀佛的願力以往生，就能得往生。旣這樣容易，爲什麼其他的經中說：要修到地前四加行的菩薩，成就定慧，入初地時才能往生淨土呢？那是就可思議因緣力所生的果而說的；若就不可思議力來說，就不然了，雖沒有成就善根的，只要信善法力，同自心中懇切的願力，就成了善根，就可與阿彌陀佛願力相感通，阿彌陀佛的願力所成的，就成爲自己的願力所成的，極樂世界就有了分。現在擧個很普通的例來說明，如有一個富翁，他立有一個遺囑，說他所有的財產，幫助全世界六根殘缺的人。這時若有人是已殘廢了的，那麼這人就有享用富翁遺囑財產的分了。發願往生極樂的人，就有了極樂的分，亦復如是。

以上所說的善法力和願力，與普通說的念佛法門三要素：信、願、行，也不相違。依善法力就是信心，發願往生就是願力，信願眞正確定堅固，那麼無論行的淺深，都能往生；不

過行的深，品位高就是了。這念佛往生，是由不可思議因緣生果力建立的法門，所以是最殊勝的。一般念佛的人，要明白這種念佛的根本道理，然後再發心念佛，纔不致受任何異說動搖。

◉附三：印光〈示修持方法〉（摘錄自《印光大師全集》第五冊）

念佛一法，乃佛教之總持法門。但有專念自佛、專念他佛、兼念自他佛之不同。專念自佛者，如諸經中，深窮實相，以期悟證，乃於五陰、六入、十二處、十八界、七大等諸法中，以般若智照，了達此一切法，當體全空，親見本具妙眞如性。及禪宗看念佛的是誰，并各種話頭，以期親見父母未生前本來面目者是。此於四種念佛中，名爲實相念佛焉。

專念他佛，有三種念法：㈠觀想，謂依十六觀經作觀，或專觀白毫，或但觀丈六八尺之佛身，或觀廣大法身，及具觀十六種觀。㈡觀像，謂對佛形像，想佛相好光明等。㈢持名，謂一心稱念阿彌陀佛聖號。此三種念佛，法雖不同，皆需具有眞信、切願，方可與佛感應道交，方可決定現生出此娑婆，生彼極樂。

此四種念佛，唯實相念佛諦理最深，然頗不易修。以唯仗自己戒、定、慧，及參究照察之力，別無他力補助。若非宿根成熟，則悟尚不易，何況實證。唯持名念佛，下手最易，成功最速。儻能都攝六根，淨念相繼，必於現生親證念佛三昧，臨終決定往生上品。縱根機陋劣，未證三昧，但以信願持佛名號，如子憶母，常時無間，迨至臨終，感應道交，仗佛慈力，帶業往生，末世衆生，唯此是賴。否則但種來因，難得實益。果能志心持念，念到全心是佛，全佛是心，心外無佛，佛外無心，無念而念，念而無念，心佛兩彰，而復雙泯時，則實相妙理，觀體顯露，西方依正，徹底圓彰。即持名而深達實相，不作觀而親見西方。攝機最普，得益最深，最利末法鈍根之士，大暢如來出世之懷。以故從上知識，多皆注重於持名一門，此念他佛之大致也。

至於自他俱念，即所謂禪淨雙修者。有以專看念佛的是誰，以期明心見性，不以信願求生爲事者。雖似禪淨雙修，實爲有禪無淨。既無信願，莫由仗佛力以帶業往生。儻未到業盡情空地位，又不能仗自力以了生脫死。是知禪淨雙修，唯具深信願者方能得益。否則固不如專致力於持佛名號一門也。

言念佛正行者，各隨自己身分而立，不可定執一法。如其身無事累，固當從朝至暮，從暮至朝，行住坐臥，語默動靜，穿衣喫飯，大小便利，一切時，一切處，令此一句洪名聖號，不離心口。若盥漱清淨，衣冠整齊，及地方清潔，則或聲或默，皆無不可。若睡眠，及裸露澡浴大小便時，及至穢污不潔之處，只可默念，不宜出聲。默念，功德一樣。出聲，便不恭敬。勿謂此等時處念不得佛。須知此等時處，出不得聲耳。又睡若出聲，非唯不恭，且致傷氣，不可不知。

雖則長時念佛，無有間斷。須於晨朝向佛禮拜畢，先念《阿彌陀經》一遍，往生呪三遍畢，即念阿彌陀佛身金色，八句讚佛偈。念偈畢。念「南無西方極樂世界，大慈大悲，阿彌陀佛」。隨即但念「南無阿彌陀佛」六字，或一千聲，或五百聲，當圍繞念。若不便繞，或跪，或坐，或立皆可。念至將畢，歸位跪念觀音、勢至、清淨大海衆菩薩，各三稱。然後念淨土文，發願迴向往生。念淨土文者，令依文義而發心也。若心不依文而發，則成徒設虛文，不得實益矣。淨土文畢，念三歸依，禮拜而退。此爲朝時功課。暮亦如之。

若欲多多禮拜者，或在念佛歸位之時，則拜佛若干拜。九稱菩薩，即作九禮。禮畢，即發願迴向。或在功課念畢禮拜，隨己之便，皆無不可。但須懇切至誠，不可潦草粗率。蒲團不可過高，高則便不恭敬。若或事務多端，略無閒暇。當於晨朝盥漱畢，有佛則禮佛三拜，正身合掌念南無阿彌陀佛，盡一口氣爲一念，念至十口氣，即念小淨土文。或但念願生西方

淨土中四句偈。念畢，禮佛三拜而退。若無佛，即向西問訊，照上念法而念。此名十念法門，乃宋・慈雲懺主，爲王臣政務繁劇，無暇修持者所立也。

何以令盡一口氣念，以衆生心散，又無暇專念。如此念時，借氣攝心，心自不散。然須隨氣長短，不可强使多念，强則傷氣。又止可十念，不可二十、三十，多亦傷氣。以散心念佛，難得往生。此法能令心歸一處，一心念佛，決定往生。念數雖少，功德頗深。極閒極忙，既各有法。則半閒半忙者，自可各就其間斟酌，而爲修持法則也。

至於念佛，心難歸一，當攝心切念，自能歸一。攝心之法，莫先於至誠懇切，心不至誠，欲攝莫由。既至誠已，猶未純一，當攝耳諦聽。無論出聲默念，皆須念從心起，聲從口出，音從耳入。（默念雖不動口，然意地之中，亦仍有相。）心口念得清清楚楚，耳根聽得清清楚楚，如是攝心，妄念自息矣。如或猶湧妄波，即用十念記數，則全心力量，施於一聲佛號，雖欲起妄，力不暇及。此攝心念佛之究竟妙法，在昔宏淨土者，尙未談及。以人根尙利，不須如此，便能歸一故耳。（印）光以心難制服，方識此法之妙。蓋屢試屢驗，非率爾臆說，願與天下後世鈍根者共之，令萬修萬人去耳。

所謂十念記數者，當念佛時，從一句至十句，須念得分明，仍須記得分明。至十句已，又須從一句至十句念。不可二十、三十。隨念隨記，不可掐珠，唯憑心記。若十句直記爲難，或分爲兩氣，則從一至五，從六至十。若又費力，當從一至三，從四至六，從七至十，作三氣念。念得清楚，記得清楚，聽得清楚。妄念無處著脚，一心不亂，久當自得耳。須知此之十念，與晨朝十念，攝妄則同，用功大異。晨朝十念，儘一口氣爲一念，不論佛數多少。此以一句佛爲一念。彼唯晨朝十念則可，若二十、三十，則傷氣成病。此則念一句佛，心知一句，念十句佛，心知十句。從一至十，從一至十，縱日念數萬，皆如是記。不但去妄，最能養神。隨快隨慢，了無滯礙。從朝至暮，無不相宜。較彼掐珠記數者，利益天殊。彼則身勞而神動，此則身逸而心安。但作事時，或難記數，則懇切直念。作事既了，仍復攝心記數。則憧憧往來者，朋從於專注一境之佛號中矣。大勢至謂：都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一。利根則不須論。若吾輩之鈍根，捨此十句記數之法，欲都攝六根，淨念相繼，大難大難。

念佛，雖貴心念，亦不可廢口誦。以身口意三，互相資助。若心能憶念，身不禮敬，口不持誦，亦難得益。世之舉重物者，尙須以聲相助，況欲攝心以證三昧者乎。所以《大集經》云：大念見大佛，小念見小佛。古德謂：大聲念，則所見之佛身大。小聲念，則所見之佛身小耳。而具縛凡夫，心多昏散。若不假身口禮誦之力，則欲得一心，末由也已。

善導和尙，係彌陀化身，有大神通，有大智慧。其宏闡淨土，不尙玄妙，唯在眞切平實處，教人修持。至於所示專雜二修，其利無窮。專修，謂身業專禮，（凡圍繞及一切處身不放逸皆是。）口業專稱，（凡誦經呪，能志心迴向，亦可名專稱。）意業專念。如是，則往生西方，萬不漏一。雜修，謂兼修種種法門，迴向往生。以心不純一，故難得益，則百中希得一二，千中希得三四往生者。此金口誠言，千古不易之鐵案也。

善導，令人一心持名，莫修雜業者，恐中下人以業雜致心難歸一，故示其專修也。永明，令人萬善齊修，迴向淨土者，恐上根人行墮一偏，致福慧不能稱性圓滿，故示其圓修也。

日用之中，所有一絲一毫之善，及誦經禮拜種種善根，皆悉以此功德，迴向往生。如是，則一切行門，皆爲淨土助行。猶如聚衆塵而成地，聚衆流而成海，廣大淵深，其誰能窮。然須發菩提心，誓願度生。所有修持功德，普爲四恩三有、法界衆生迴向。則如火加油，如苗得雨。既與一切衆生深結法緣，速能成就自

己大乘勝行。若不知此義，則是凡夫二乘自利之見，雖修妙行，感果卑劣矣。

每日功課迴向，一一當與法界衆生。若此功課爲此，彼功課爲彼，亦非不可。然必又有普迴向之願，方爲與三種迴向相合。三種迴向者：㈠迴向眞如實際，心心契合。㈡迴向佛果菩提，念念圓滿。㈢迴向法界衆生，同生淨土。

念佛之人，必須孝養父母，奉事師長，（即教我之師，及有道德之人。）慈心不殺，（當喫長素，或喫花素，即未斷葷，切勿親殺。）修十善業。（即身不行殺生、偸盜、邪淫之事。口不說妄言、綺語、兩舌、惡口之話。心不起貪欲、瞋恚、愚癡之念。）又須父慈、子孝、兄友、弟恭、夫和、婦順、主仁、輔忠，恪盡己分。不計他對我之盡分與否，我總要盡我之分。能於家庭，及與社會，盡誼盡分，是名善人。善人念佛求生西方，決定臨終，即得往生。以其心與佛合，故感佛慈接引也。若雖常念佛，心不依道，或於父母、兄弟、妻室、兒女、朋友、鄉黨，不能盡分，則心與佛背，便難往生。以自心發生障礙，佛亦無由垂慈接引也。

淨土一法，人人可修，修之均有感應。今人多多皆是好高騖勝，以致或因撐場面，反累實益也。現今之人，一動手先講建築，未知淨土之所以，便欲偏研大乘經論。或慕禪宗之玄妙，或慕相宗之精微，或慕密宗之神通。將仗佛力了生死之法，視之若不濟事者。禪宗，縱能悟，誰到業盡情空地位。相宗，縱能記淸名相，誰能眞破我法二執。密宗之神通，及現身成佛，亦實有其事，然非爾我之根性所可冀及。有欲得神通，欲即成佛，而由茲著魔發狂者，甚多甚多。

◉附四：〈四種念佛〉（摘錄自《佛教大辭彙》）

四種念佛，指稱名念佛、觀像念佛、觀想念佛、實相念佛等四種念佛方法。語出宗密《普賢行願品疏鈔》。所謂念佛的「念」通心念、口稱，「佛」則包括佛體、佛名，故可分爲稱念佛名的稱名念佛，觀想佛像的觀像念佛，觀想相好的觀想念佛，諦觀實相的實相念佛四種。其中，稱名念佛可依稱念者的心態，分爲定心念佛、散心念佛；或就音聲的大小，分成大念、小念；或根據專念一佛名及雜念多佛名，而分稱名正行、稱名雜行。又觀想念佛亦依所觀相好之多少，而有一相觀、多相觀、全相觀等類別。茲略述如次：

⑴**稱名念佛**：謂一心稱念佛之名號。如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下云（大正8・731a）：

「有一行三昧，若善男子、善女人修是三昧者，亦速得阿耨多羅三藐三菩提。（中略）善男子、善女人欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛專稱名字，隨佛方所端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二不思議。」

⑵**觀像念佛**：謂觀如來等像。如《大寶積經》卷八十九所載，大精進菩薩見比丘所繪的佛像，乃發心出家，持畫疊像入於深山觀察，觀此畫像不異如來，遂悟得諸理，成就五道，獲普光三昧，見十方佛等。

⑶**觀想念佛**：謂觀想佛之相好。可分爲二類，一者明一相，即隨三十二相中，若觀一相，則重罪皆滅。如《觀佛三昧海經》所述，佛爲父王說白毫觀，但觀眉間的白毫相，婉轉右旋猶如秋月，十稜成就，內外通明如白琉璃筒，亦如暗夜中的明星，不論觀成或觀不成，皆滅九十億那由佗恒河沙微塵數劫生死重罪，常蒙攝受。二者明全身，如《坐禪三昧經》所言，若行者求佛道，入禪先當繫心念佛生身，莫念地水火風、山樹草木、天地萬類及諸餘法，但念佛身處在虛空，如大海淸時，有金山王相好圓滿，出無量淸淨光明於虛空相青色中。常念佛身便得十方三世諸佛悉在目前，若心餘處緣還攝令住，則可除無量劫罪。

⑷**實相念佛**：亦名法身念佛。謂觀自身及一

切法的眞實自性。《文殊般若經》說，不生不滅、不來不去、非名非相是名爲佛，如自觀身實相，觀佛亦然等。又說繫緣法界一相是名一行三昧。《大智度論》云，以不念色身及相好，以佛身自無所有故，以無憶故是爲念佛。《占察經》說，思惟諸法平等法身在一切善根中，其業最勝。

◉附五：〈定心念佛與散心念佛〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

「定心念佛」謂止息散亂之心而專注念佛。《般舟三昧經》云（大正13・899a）：「一心念之，一日一夜若七日七夜，過七日已後見之。」《觀佛三昧海經》卷九〈觀像品〉（大正15・690c）：

「齊整衣服結加趺坐，繫念一處，隨前衆生，繫心鼻端，繫心額上，繫心足指，如是種種隨意繫念，專置一處，勿令馳散使心動搖。心若動搖，舉舌拄腭，閉口閉目，叉手端坐。一日至七日令身安隱，身安隱已然後想像。」

《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下（大正8・731b）：

「善男子、善女人欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方所端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在諸佛。」

按，念佛有種種方式，如前述之《般舟三昧經》主張在念佛時，觀想佛正在西方；《觀佛三昧海經》主張觀想所稱念之佛身；《觀無量壽經》主張觀佛眞身之相好；《文殊般若經》則主張唯繫心於佛，專稱名號。

「散心念佛」即以散亂心稱念佛名。又名「散心稱名」或「無觀稱名」。即不澄心、不緣理、不觀佛之相好，唯以凡人之散心口唱名號。《萬善同歸集》卷上云（大正48・962a）：「大品經云：若人散心念佛，乃至畢苦，其福不盡。」《往生要集》卷下（末）亦云（大正84・82a）：「散業，謂行、住、坐、臥散心念佛。」

依淨影等所說，散善力微弱，不能滅除五逆重罪，亦不得往生。但善導等以本願之念佛即散心之口稱名號，故主張唱佛號者，由於願力必可得往生。

◉附六：〈念佛十種心〉（編譯組）

念佛十種心，指念阿彌陀佛往生極樂的十種心。語出《大寶積經》卷九十二〈發勝志樂會〉，文云（大正11・528b）：

「一者於諸衆生起於大慈無損害心，二者於諸衆生起於大悲無逼惱心，三者於佛正法不惜身命樂守護心，四者於一切法發生勝忍無執著心，五者不貪利養恭敬尊重淨意樂心，六者求佛種智於一切時無忘失心，七者於諸衆生尊重恭敬無下劣心，八者不著世論於菩提分生決定心，九者種諸善根無有雜染淸淨之心，十者於諸如來捨離諸相起隨念心。」

又，《彌勒所問經》所說的慈等十念亦屬此。

◉附七：〈日課念佛〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

日課念佛，即以稱名念佛作爲每日的課程。又名日課。例如道綽每日以稱名七萬遍爲日課，善導於撰述《觀經疏》時，日誦《阿彌陀經》三遍、念「阿彌陀佛」三萬遍，稿成之後七日間誦經十遍、念佛三萬遍。

日課念佛之濫觴，可謂始於《阿彌陀經》之「一日七日執持名號」，以及《般舟三昧經》〈行品〉的「別時念佛」等。天台宗採用《般舟經》所述佛立三昧、長時念佛作爲常行三昧的一課。而淨土行者則以一向專念作爲日常行儀。如道綽一有餘暇即口誦佛號，且以一日七萬爲限，聲聲相注，以弘淨業，又勸人以念珠、小豆等計算念佛的次數。

據迦才《淨土論》卷下所述，但能念佛一心不亂，得百萬遍者定得往生。善導的《觀念法門》說，月別四時一心稱名得一萬、二萬，或誦經滿十萬遍者可得五種增上緣、現生歿後有大功德利益。依《新修往生傳》所載，善導

教化道俗，日別稱名一萬五千至十萬遍者及得念佛三昧往生淨土者，其數無可計量。

◉附八：〈十念往生〉(摘譯自《佛教大辭彙》)

十念往生，指五逆之罪人，臨終時依照善知識之教，稱念十聲「南無阿彌陀佛」，往生極樂。出自《觀無量壽經》下下品條，其經文謂（大正12・346a）：

「佛告阿難及韋提希：下品下生者，或有衆生作不善業五逆十惡，具諸不善，如此愚人以惡業故，應墮惡道經歷多劫受苦無窮，如此愚人臨命終時，遇善知識種種安慰，爲說妙法，教令念佛，彼人苦逼不遑念佛。善友告言：汝若不能念彼佛者，應稱歸命無量壽佛，如是至心令聲不絕，具足十念稱南無阿彌陀佛；稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。命終之時見金蓮花猶如日輪住其人前，如一念頃，即得往生極樂世界，於蓮花中滿十二大劫，蓮花方開，當花敷時，觀世音、大勢至以大悲音聲，即爲其人廣說實相除滅罪法；聞已歡喜，應時即發菩提之心，是名下品下生者。」

關於上述所引經文，中國、日本的淨土門祖師、聖道門諸師等各有不同的解釋。又，在日本淨土門內，鎮西、西山、眞宗等派亦各持不同的見解。

◉附九：〈念佛圓通〉(摘譯自《佛教大辭彙》)

念佛圓通，二十五圓通之一。即指由念佛法門證入圓通之境。據《大佛頂首楞嚴經》所述，佛問大勢至菩薩如何得圓通，大勢至答以（大正19・128a）：「其最後佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧。（中略）我本因地以念佛心入無生忍，今於此界攝念佛人歸於淨土。佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一。」

關於圓通，《大明三藏法數》卷四十七謂：「性體周徧曰圓，妙用無礙曰通。乃一切衆生本有之心源，諸佛菩薩所證之聖境也。」亦即以法性眞如之妙理爲圓通。也就是於五陰、十二處、十八界及地、水、火、風、空、根、識等諸法，悉皆周遍，融通無礙，即謂圓通。

〔參考資料〕《中阿含》卷五十五〈持齋經〉；《增一阿含經》卷十四〈高幢品〉；《放光般若經》卷十六〈漚和品〉；《佛藏經》卷上〈念佛品〉；《菩薩念佛三昧經》卷四〈讚三昧相品〉；印順《淨土與禪》、《初期大乘佛教之起源與開展》；《淨土思想論集》（《現代佛教學術叢刊》⑯、⑰）；矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》。

念常（1282～1341）

元代禪宗楊岐派僧。世居華亭（江蘇省）。俗姓黃。號梅屋。風骨秀異，氣宇英爽。年十二，懇求父母准予出家，母鍾愛之，誘以世務，終不改其志，遂捨之。乃依平江圓明院體志習經書，潛心律典。成宗元貞元年（1295）薙髮受具。其後，遍參江浙大叢林，博涉經書。武宗至大元年（1308），往謁杭州淨慈寺晦機元熙，大有所悟。仁宗延祐二年（1315），元熙轉徑山。師乃繼其後，領淨慈寺。翌年，掌理嘉興祥符寺。

英宗至治三年（1323），應勅赴京，參預金字藏經繕寫之列。暇日，觀光三都，遊覽勝槪，或禮五臺曼殊室利，或弔燕金遺墟。又蒐集歷代佛法興隆事蹟，撰《佛祖歷代通載》二十二卷。至正元年示寂，享年六十。

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》序；《釋鑑稽古略續集》卷一；《補續高僧傳》卷十八；《續燈存稿》卷五；《五燈嚴統》卷二十二。

念誦（梵 jāpa，藏 bzlas-brjod）

指口誦佛名、眞言等。密教之念誦有二種、四種、五種之分。二種念誦爲正念誦與散念誦。前者是口誦本尊之眞言，後者則不限本尊，而普誦諸尊之眞言。四種念誦即《大日經》卷三所列之心想、先持、具支、成就四種念誦；以及《略出念誦經》卷四的音聲、金剛、三摩地、眞實四種。五種念誦是指蓮華、金剛、三摩地、聲生、光明的五念誦。

若將念誦分為無聲與有聲二者，則無聲念誦又可區別為三：(1)觀字義的眞實念誦，(2)涉入本尊的三摩地念誦，(3)動舌而不出聲的金剛念誦。有聲念誦也有三種，即(1)只有自己聽得到的蓮華念誦，(2)他人也可聽見的音聲念誦，(3)大聲念出的降魔念誦。

《眞俗佛事編》卷五曾說，唱誦眞言，無論出聲與否，皆各有其功能。《阿嚕力經》亦謂（大正20・28c）：「但心誦不出音，能滅一切前身中所作一切惡業罪障。出聲誦，滅現在一切罪障，即見好相。」

至於禪門的念誦，則為唱念十佛之名。十佛之名其實也包含若干菩薩名。此即清淨法身毗盧舍那佛、圓滿報身盧遮那佛、千百億化身釋迦牟尼佛、當來下生彌勒尊佛、十方三世一切諸佛、大智文殊師利菩薩、大行普賢菩薩、大悲觀世音菩薩、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

禪門念誦有三八念誦與四節念誦之別。三八念誦，即於每月的三日、十三日、二十三日，及八日、十八日、二十八日，於僧堂唱誦十佛名。四節念誦指於結夏、解夏、冬至、年頭等四大節念誦巡堂。另外，有不定期的念誦，如為亡僧、亡者或病僧的念誦即是。

◉附：〈四種念誦〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

四種念誦，指密教所修的四種念誦法。

㈠胎藏界法之念誦，即《大日經》卷三〈世間成就品〉及卷七〈持誦法則品〉所說的心想、先持誦、具支、作成就等四種念誦。略如下列：

(1)心想念誦：又稱意支念誦。指觀本尊之相好、種子、眞言等而通達字字句句。即先依行者所定之本尊，畫月輪，次於月輪上右旋書本尊之眞言梵字，教行者明其字義句義，以目見字相，心想字句之義，順逆無礙，不斷練習，而住本尊之三昧。此中分為四階段，即字念誦、聲念誦、句念誦、出入命息念誦。字念誦者（又稱菩提心念誦）即觀種子誦眞言。謂先觀本尊之相好，復觀種子於本尊之心月，想眞言一一字為輪相，觀此輪明白如淳淨之乳，自行者口中次第流注灌遍全身，如是行者身心諸障漸次得清淨。此字念誦成就後，次行聲念誦，即逐字聲誦所觀之眞言。此聲念誦既成，更觀眞言一一之字義，此即句念誦。句念誦成就後，便修出入命息念誦（又稱攝意念誦）。即觀本尊於行者身前，次觀行者所誦之眞言隨息入本尊之心月，本尊所出之眞言入行者之心月，如是漸得身心清淨。

(2)先持誦念誦：又稱先承事念誦、先事法，或前治法念誦、先持法、先方便等。即心想念誦純熟後，依教反覆唱誦本尊之眞言，令不忘失。此念誦法因未有香華等事供養，故稱先承事。有數念誦、時念誦、相念誦三種。數念誦者，謂定一十、一百、千、萬等滿數進行念誦；時念誦者，謂定七日、一月、一年等時限反覆念誦；相念誦者，謂安置佛塔、圖像、寶珠、蓮華等成就物，習觀行以感放光等相。《大日經疏》將此配於初住地之位。

(3)具支念誦：謂先持誦之數、時、相三念誦已成就，乃以香華等供養本尊。《大日經疏》將此配於第二地以上之位。

(4)作成就念誦：略稱作成就或作成就法。謂前三種念誦成就後，依經軌所說，限日定時行念誦，以祈本尊之刀、劍、杵、蓮華等三昧耶形發神通，得自在法力。《大日經疏》將此配於佛地。

㈡金剛界法之念誦，有下列幾種：

(1)《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四所說的音聲、金剛、三摩地、眞實等四種念誦：①音聲念誦者，謂發聲音念誦；②金剛念誦者，謂合口動舌默誦；③三摩地念誦者，謂住定心觀眞言文字；④眞實念誦者，又稱實相念誦，謂觀眞言之字義字相，如字義修行。此四種念誦之功力，能滅一切罪障苦厄，成就一切功德。

(2)《高雄口訣》所說的三摩地、蓮華、金剛、音聲等四種念誦：其中蓮華念誦，謂以不令他人聞知的微音念誦，餘三種則同上述。

⑶《五字陀羅尼頌》所說的三摩地、言音、金剛、降魔等四種念誦：其中降魔念誦，謂以悲心爲本，外現大忿怒之相，屬聲念誦，餘三種亦同上述。此四種雖有差別，然其念無二。

⑷《一字頂輪王瑜伽經》所說的聲、色、金剛、字等四種念誦：其中，聲念誦與金剛念誦同於上述；至於色念誦之「色」乃「印」之義，謂以印契加持而念誦；字念誦，謂觀字義，同於上述之三摩地念誦。

㈢《慈氏菩薩略修愈誐念誦法》卷下〈護摩品〉所說的四種念誦：

⑴**除災念誦**：初夜時念誦，每眞言上下加「薩餓（二合）、賀」二字。

⑵**降伏諸魔念誦**：中夜時念誦，每眞言初後加「虎鈝（二合）、簸、吒（半音）」三字。

⑶**增益念誦**：後夜至明日出時念誦，每眞言首末稱「納、莽」二字。

⑷**攝召念誦**：日中時念誦，每眞言首尾唱「紇唎（二合）、納、莽」三字。

《仁王護國般若波羅蜜多經道場念誦儀軌》卷上則將除災念誦改稱爲默念誦，降伏諸魔念誦改稱爲大聲念誦，增益念誦改稱爲不出聲念誦，攝召念誦改稱爲出聲念誦，並云（大正19・516a）：

「若爲國爲家爲自身除災難者，面向北坐，觀想本尊及諸供養皆作白色，寂靜默誦。爲求增益，面向東坐想本尊等皆作黃色，歡喜寂靜不出聲誦。爲降伏者，面向南坐，想本尊等作青黑色，內起大悲，外現威怒，大聲念誦。爲求敬愛，面向西坐，想本尊等皆作赤色，以喜怒心出聲念誦。」

此外，安然《金剛界大法對受記》卷八舉出聲、金剛、三摩地、眞實、忿怒等五種念誦。《祕藏記》亦舉出分別爲五部所用的五種念誦，即蓮華念誦、金剛念誦、三摩地念誦、聲生念誦、光明念誦。

〔參考資料〕《大日經》卷三〈世間成就品〉、卷七〈持誦法則品〉；《大日經疏》卷十一、卷十四、卷十五、卷二十；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《禪苑清規》卷二；《入眾須知》；《禪林備用清規》卷二、卷九；《勅修百丈清規》卷二〈住持章〉。

念佛圖

記錄念佛次數的圖。又稱擘窠圖。即在一紙面上，連畫小圈，成貫珠狀，念佛每滿千遍則塗黑一圈，用以計算念佛的次數。宋眞宗大中祥符六年（1013），四明知禮於延慶寺結念佛淨社，令衆人每日稱念佛名一千遍，並將之畫於曆子（曆紙）上。今之念佛圖或依此而來。又因小圈連續交錯之狀宛如蜂巢，故亦名擘窠圖。《佛祖統紀》卷二十八〈昝定國〉條有載，南宋・嘉泰（1201～1204）初，昝定國嘗印施念佛圖以勸念佛。又〈計公〉條載，計公年將七十失明，里中昝學諭以擘窠圖印施，勸人念佛，計公初受一圖，念滿三十六萬聲，念至四圖，兩目瞭然。

至清・康熙年中，更勅令印行頒布念佛圖，用唐紙，縱二尺一寸六分，橫八寸六分。上題「勸修作福念佛圖說」，次書六字名號，中央印阿彌陀三尊像，四周印二層小圈，計一千餘個，其兩側又書「人天路上作福爲先，生死海中念佛第一……」之文各五行。

日本寶永元年（1704），黃檗獨湛性瑩曾印行念佛圖。圖之下方附記一文，文云：「此圖於震旦行世已久矣，至大清康熙年中，奉旨頒行天下，普勸化念佛，予得一張與無塵居士奉持，居士以日國未有此圖，今鐫刻流通。（中略）寶永甲申重陽，支那獨湛瑩識。」寶永三年二月以後，京都鹿谷法然院忍澂又重行印施，據傳有數十萬張。

〔參考資料〕《虛堂禪師語錄》卷十；《作福念佛圖說》；《獅谷白蓮社忍澂和尚行業記》卷下。

念佛禪

禪與念佛併行的行法。此種行法始於我國南北朝時代，但大多是觀想念佛，如佛馱跋陀羅等人，修習以觀想念佛爲主的觀佛三昧和般舟三昧。而達磨系禪者修念佛禪的，有五祖弘

忍門下的法持、智詵、宣什等人，以及智詵系統的劍南派門徒處寂、無相、無住，和南嶽承遠等人。上述諸人所修的念佛禪，似亦以觀想念佛爲主，但無相則以引聲念佛教導學人。又，承遠修習般舟三昧，而其弟子法照則作《淨土五會念佛誦經觀行儀》三卷，修五會念佛，有「五會法師」之稱。《圓覺經大疏鈔》卷三（下）謂宣什屬南山念佛門禪宗，在四川修念佛禪。六祖慧能的門下南陽慧忠亦倡念佛。

唐代主張念佛禪的禪宗人數較少，然宋代以後，有法眼宗的永明延壽倡導慈愍流的念佛禪，在《萬善同歸集》等書中立淨禪一致說；吳越忠懿王曾於永明寺建西方香嚴殿，作爲念佛道場。雲門宗的天衣義懷及其弟子慧林宗本、楊傑等人皆主張禪淨兼修。長蘆宗賾也是禪淨兼修者，曾於其著作《禪苑清規》卷七〈亡僧〉條中，規定十念阿彌陀佛及超薦清魂至淨土之法。又，臨濟宗的死心悟新、曹洞宗的眞歇清了等人也主張念佛禪。元朝以後，中峯明本、天如惟則、北磵居簡、楚石梵琦等人主張念佛禪，加上雲棲袾宏、憨山德清諸師的提倡，念佛禪之風遍布中國禪界。至於日本的臨濟宗與曹洞宗並不主張念佛禪，而黃檗宗則承襲我國的念佛禪風。

◉附一：太虛〈中國佛學〉（摘錄自《太虛大師全書》）

此說念佛禪，爲後來專門持名之念佛法門所從出。但其不同的，當時修念佛禪的人大都是注重禪定而念佛，所以他們的念佛也就成了修習禪定的法門了。

本來五門禪內已經有了念佛三昧，然此念佛禪乃是進一步專重念佛的行法。此念佛禪之開始，並不在五門之後；依中國佛教的歷史看，在後漢末與安世高同時有支婁迦讖者，翻譯《般舟三昧經》，以不坐不臥之長行而念佛，故又名長行念佛三昧。支婁迦讖譯的《首楞嚴三昧經》，也是念佛三昧所攝。關於阿彌陀佛之經典，有現在我們常念的《阿彌陀經》，爲羅什譯，但此前已有譯過；又有《觀彌勒上生經》，這兩種經都是主張念佛生淨土的。道安以前已有僧顯禪師在禪定中親見彌陀，往生淨土。道安法師初修安那般那禪，後來又持彌勒名，誓生兜率。所以念佛禪在慧遠前已萌其端。

念佛禪雖在道安前已萌芽，而專主提倡的則是廬山慧遠法師。《小彌陀經》裏有持名念佛法門，慧遠法師即依此法門而創廬山之蓮社。慧遠法師雖專重結社念佛，而他的念佛仍是修禪，故他並不同於後來與禪分家的念佛者。總之，他的念佛乃即禪之念佛。故當慧遠法師臨終時說：「我在定中三見淨土與聖衆。」既云在定中見淨土與聖衆，那末他所修的念佛法門，不用說是「即禪」的了。慧遠法師既結社念佛，於是時哲多往依止，故有「廬山十八賢」之集合。當時諸賢如慧永、慧持、耶舍等，皆是修禪定而兼修淨土的。淨土法門既得時賢之弘傳，遂因之確定於世，所以說念佛禪正式倡修的是慧遠法師，這是有史實根據的。

◉附二：楊白衣〈清代之念佛禪〉（摘錄自《現代佛學大系》㉞）

念佛法門古來有許多種類，普通分爲：稱名念佛、觀像念佛、觀想念佛、實相念佛等四種。此中，稱名念佛是所謂的口稱念佛，即於口中唱念佛陀名號的念佛；觀像念佛是觀念佛陀尊像的念佛；觀想念佛是觀念佛陀相好功德的念佛；實相念佛是觀佛陀法身理體的念佛。觀想念佛一名定業念佛，稱名念佛一名散業念佛。又將此二種念佛法門合併，稱爲有相念佛。對此，實相念佛就稱爲無相念佛。

換句話說，只有稱名念佛屬於散業，其餘則爲定業。定是禪故，稱爲念佛禪。念若作爲觀念解，則念佛禪不外是念佛與禪的結合。

念佛法門的分類，可能由東晉時譯傳的禪經而來。因這些禪經，往往敍述：數數安般、不淨、慈心、觀緣、念佛等五種觀門。此中，念佛觀又分爲：生身觀、法身觀、十方諸佛觀

、觀無量壽佛、諸法實相觀、法華三昧觀等種種類別。因此，念佛方法也就依此分爲多種類別了。

在我國，念佛禪最普遍的是四川省，宗密在《圓覺大疏鈔》卷三之中稱之爲「南山念佛門禪宗」。南山指四川省閬中、果州一帶。五祖門下，如法持、智詵、處寂、無相、承遠、無住、神會（淨泉寺）、宣什等人，均於四川道場弘揚念佛禪，這誠是一奇。

〔參考資料〕《念佛三昧寶王論》；宇井伯壽《禪宗史研究》；篠原壽雄（等）編《敦煌佛典と禪》。

念佛鏡

二卷。唐·道鏡、善道共集。又作《求生西方淨土念佛鏡》。係解說淨土往生之要義，以顯念佛功德較其它法門殊勝的論書。收在《大正藏》第四十七册、《卍續藏》第一〇七册。

全書分爲十一門。第一勸進念佛門，首述信心之要，次示五念門、四修、三心、一行三昧、執持名號、一念十念等行業。第二自力他力門，以他力念佛法門與自力其它法門相較，勸修他力門。第三念佛得益門，列舉西京善道闍梨《念佛集》中的二十三種利益、大行和上所說的十種利益與經典所載的三十種利益等。第四已得往生門，舉已往生的人爲例，如綽禪師、西京善道闍梨、懷感法師、大行和上、僧法會等。第五校量功德門，敍述念佛門多善根多福德，而其餘法門則少善根。

第六校量齋福門，念佛之人亦應持齋。第七疑謗得罪門，述說讚歎念佛的功德與疑謗所得之罪。第八誓願證教門，說專念阿彌陀佛能往生淨土得無量功德，並舉經文及善道闍梨與金剛法師的對論爲證。第九廣攝諸教門，念佛涵攝總持、辨才、六度等諸教。第十釋衆疑惑門，爲斷除諸種疑惑，分爲六門加以解說，即：(1)念佛對三階門（三階教）、(2)念佛對彌勒門、(3)念佛對坐禪門、(4)念佛對講說門、(5)念佛對戒律門、(6)念佛對六度門。第十一念佛出三界門，淨土乃出過三界的世界，不在三界之中。卷末舉懺悔文、修西方十二時與修西方十勸偈頌。

作者道鏡與善道二人生平行實不詳，或爲本書中屢屢提及的大行和上之門人。又，道鏡即《眞福寺本戒珠往生傳》卷中所載的相州日光寺道鏡；此外，同卷〈泗州善豐傳〉中述及善豐曾聞道禪師講說《觀經》，道禪師示寂於唐·元和十三年（818），若道禪師爲本書之善道，則道鏡、善道二人，大約是貞元、元和年間之人。

本書卷首有北宋·熙寧九年（1076）無爲子楊傑序文、江東住某序文，卷末附有「五蘊浮虛夢幻身」之偈頌與臨終正念往生文，以及如賢重鍥念佛敍。依江東住某序文，得知本書最早刊行於遼·清寧五年（1059），其後開板於北宋·熙寧九年（1076），明·雲棲袾宏亦擁有本書板本，明·萬曆四十一年（1613）再度重刻。

〔參考資料〕望月信亨著·印海譯《中國淨土教理史》第二十二章。

念持佛

日本佛教用語。又作「持佛」。指安置於住宅內，或經常隨身攜帶供養禮拜的佛像。義淨《南海寄歸傳》卷三（臥息方法）載（大正54·221b）：

「僧房之內有安尊像，或於窗上或故作龕。食坐之時，像前以布幔遮障，朝朝洗沐每薦香花，午午虔恭隨飡奉獻。（中略）南海諸洲法亦同此，斯乃私房尋常禮敬之軌，其寺家尊像，並悉別有堂殿。」

可知印度夙有於僧房內安置佛像之習。日本古來亦有此風。如六角堂所安置的如意輪觀音原是聖德太子賜與物部守屋的持佛；東大寺法華堂所安置的執金剛神像，據傳是良辨的持佛；河內觀心寺安置的愛染明王像，據說是後村上天皇的念持佛。

〔參考資料〕《醍醐寺本法然上人傳記所載三昧

發得記》；《雍州志》卷四〈慈照寺〉條；《吾妻鏡》卷二十一。

念智稱（梵Smṛtijñānakīrti）

由印度赴西藏之譯經僧。漢譯名又作「彌底」。生卒年不詳。原為印度的班智達，十世紀後半，應尼泊爾譯師巴德瑪茹箕（Padmaruci）之請至西藏。不久，巴德瑪茹箕因病猝逝。念智稱由於不諳藏語而流落後藏達納（Rtanag）地方，以牧羊為生。後遇譯師賽匝索南堅贊（Dpyal-lo se-tsa bsod-nams rgyal-mtshan），乃受邀隨往曼壟（Sman-lung）地方學法。其後，轉赴西康、李曲色喀等地講述《俱舍論》、《四座》等顯密經論。並將所撰《四座釋》（Catuṣ-pīṭha-ṭikā）、《師利名等誦具祕密成就法釋慧明》（Ārya-Mañjuśrīnāmasaṅgīti-guhyavadvidhi-vṛtti-jñānadīpa）、《真言義勝觀》（Mantrārtha-vipaśyinī）等書譯成藏文。

除上述譯籍之外，師另撰有《語言門論》（Smra-sgo mtshon-cha）、《六真性安立》（Saṭtattva-vyavasthāna）、《菩提注》（Bodhicittavivaraṇa-ṭikā）、《瑜伽六支釋》（Saḍaṅgayoga-nāma-ṭīkā）、《吉祥祕密集會怛特羅王釋》（Śrīguhyasamāja-tantrarāja-vṛtti）、《四天女請問釋優波提舍增益》（Caturdevatāparipṛcchāvyākhyānopadeśa-pauṣṭika）、《開眼儀軌》（Pratiṣṭhā-vidhi）、《金剛摧破陀羅尼釋》（Vajravidāraṇā nāma dhāraṇī-vṛtti）、《金剛摧破陀羅尼優波提舍》（Vajravidāraṇā nāma dhāraṇy-upadeśa）等書，皆收於《西藏大藏經》〈丹珠爾〉中；其中《語言門論》為一部著名之藏文文法書。此外，相傳辭典《語義》亦為師所譯。

〔參考資料〕 Sarat Chandra Das《Pag sam jon zang》；E. Obermiller《History of Buddhism by Buston》；《西藏大藏經總目錄》；王森《西藏佛教發展史略》。

念佛寶號

書名。一卷。日本天台宗僧覺運著。收在《大日本佛教全書》第二十四冊。內容除說明一心三觀的觀心法門之外，還提到釋迦佛、阿彌陀佛和大日如來的三佛一致融合論。

全書由念佛寶號、觀心偈、念佛偈三篇構成。主要部分在第二「觀心偈」和第三「念佛偈」。「觀心偈」是說眾生迷悟的根源和我們心中的久遠實成釋迦佛本來同一，因此要善觀其理才能得悟。第三「念佛偈」則敍述阿彌陀佛、久遠實成的釋迦佛和大日如來本是一體，皆存在於我們的心中。最後並以阿彌陀佛為中心而說：「南無為實施權，開權顯實，開迹顯本，久遠實成，從本垂迹，三世益物，極樂世界，顯密教主，大慈大悲，阿彌陀佛。」其主張被認為是一種較為特異的念佛說。

本書為日本天台檀那流法門的根本資料，也是與惠心流法門作比較研究的重要著作。

〔參考資料〕 《淨土真宗教典志》卷一；《山家祖德撰述篇目集》卷下；《諸宗章疏錄》卷二。

念劫融即

謂一念與無量劫融即。又稱念劫圓融。亦即舊譯《華嚴經》卷九〈初發心菩薩功德品〉所說（大正9·451a）：「知無量劫即是一念，知一念即是無量劫。」同經卷二十七〈十地品〉云（大正9·572c）：「一念攝劫，劫攝一念。」《華嚴經探玄記》卷五釋為（大正35·204a）：「一念即無量劫，以積念成劫，無別劫體，故即念也。」《華嚴經旨歸》（大正45·590b）：

「念攝劫者，於一念中即攝如上無量前後同異劫海，如是念念盡前後際，一一念中皆各普攝一切諸劫。（中略）此一念中所攝劫內復有諸念，而彼諸念復攝諸劫，是即念念既其不盡，劫劫亦復不窮，如因陀羅網重重無盡。」

念劫融即之理，乃自「時間原無體性」推衍而來。《華嚴經義海百門》謂（大正45·630c）：

「以百千大劫由本一念方成大劫，既相成立，俱無體性。由一念無體，即通大劫。大劫無體，即該一念。由念劫無體，長短之相自融，乃至遠近世界、佛及衆生、三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法依心而現，念既無礙，法亦隨融，是故一念即見三世一切事物顯然。經云：或一念即百千劫，百千劫即一念。」

華嚴家依念劫融即之義，闡明《華嚴經》之說時，及圓教菩薩修行的時分，又於十玄緣起中立念劫融即爲十世隔法異成門。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷二、卷三、卷十二；新譯《華嚴經》卷三十九、卷四十一；《華嚴五教章》卷二、卷四；《華嚴經探玄記》卷一、卷二；《華嚴經疏》卷一、卷十九。

念佛三昧寶王論

三卷。唐・飛錫撰。收在《大正藏》第四十七册。內容論述念佛三昧爲禪定門之寶王、無上深妙之禪門。上卷立七門，以爲一切衆生均爲當來成佛之未來佛。中卷立六門，說心應專注於現在佛阿彌陀佛。下卷乃以「通念三世，無不是佛」而說應念過去佛，並論述此三世通修之念佛爲理事雙修之法，所謂八萬四千的諸波羅蜜不外是念佛三昧的異名而已。

〔參考資料〕 《新編諸宗教藏總錄》卷三；《東域傳燈目錄》；《淨土真宗教典志》卷一。

所依（梵 āśraya，巴 āssaya，藏 rten-gnas、rten-gshi）

㈠**謂爲物之所依託者**：「能依」之對稱。佛教典籍中，使用「所依」一詞的情形，有下列數種：

⑴指作爲教義信條等存立之典據而被依用的經論。即一般所謂的所依經論。各宗又就所依的經論，分爲正所依（主要的經典）、傍所依（輔助性的經典）兩種。如淨土宗以《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽佛經》爲正所依，其他的經論爲傍所依。

⑵在唯識學中，指諸八識心、心所生起時所依止、仗託者。有因緣依（種子依）、增上緣依（俱有依）、等無間緣依（開導依）三種。據《成唯識論》卷四所述，「依」指一切有生滅之法所仗託的因緣等，如王與臣子互相依等；「所依」則限於五根及意根，且須具決定、有境、爲主、令心心所取自所緣等四義，始可稱爲所依。此即指內六處。

⑶指梵行者應安住之所依。依《瑜伽師地論》卷九十九之意，有村田所依、居處所依、補特伽羅所依、諸衣服等資具所依、威儀所依等五種。

此外，或指作爲衆生輪迴之根據者。如唯識學派謂阿賴耶識爲衆生輪迴之所依。

㈡**因明用語**：指因明立量（論式）中，宗（命題）之前陳（主詞）。即於因明中，宗之前陳爲體，爲因（理由）所依屬之法，故稱所依。

〔參考資料〕 ㈠《大毗婆沙論》卷一二七；《雜阿毗曇心論》卷二；《俱舍論》卷四、卷六；《瑜伽師地論》卷一、卷五十五；《顯揚聖教論》卷十九。㈡《因明入正理論》；《因明入正理論疏》卷中；《因明論疏明燈抄》卷五（末）。

所緣（梵、巴 ālambana，藏 dmigs-pa）

「能緣」的對稱。即所緣之境，指爲能緣的心所取、所緣慮的對境。俱舍宗建立六識，故所緣之境爲色、聲、香、味、觸、法六境，也就是說眼識以色境爲所緣、耳識以聲境爲所緣、鼻識以香境爲所緣、舌識以味境爲所緣、身識以觸境爲所緣、意識以六境諸法爲所緣。法相宗則建立八識，故在六境之外還存有七、八二識所緣之境，即第七識以第八識的見分爲所緣，第八識以種子、有根身、器界三境爲所緣。而這是萬法唯心的宗旨，所以彼所緣的六境諸法，是從六識聚而起的影像相分，其影像以第八識的相分爲本質，其相分又是由第八識的業力所任運變出的。

〔參考資料〕 《俱舍論》卷二、卷七；《大乘阿

毗達磨雜集論》卷五；《觀所緣論釋》；《大毗婆沙論》卷十六、卷一三一；《瑜伽師地論》卷一；《順正理論》卷四；《成唯識論》卷二；《俱舍論光記》卷二。

所知障（梵 jñeyāvarana，藏 śes-byahi sgribs-pa）

指對一切所知及菩提的障礙。又名智障或智礙。二障之一。「煩惱障」之對稱。即謂覆蔽所知境界，障智不令生之無知性。《大毗婆沙論》卷一四一以不染汚無知爲所知障。關於不染汚無知，《俱舍論光記》卷一云（大正41·5a）：

「不染無知，以未成佛來所有一切有漏無染劣慧爲體，故正理二十八云：是故即於味勢熟等，不懃求解慧，與異相法俱爲因，引生彼同類慧，此慧於解又不懃求，復爲因引生不懃求解慧，如是展轉無始時來，因果相仍，習以成性，故即於彼味等境中，數習於解無堪能智，此所引劣智名不染無知。」

此謂不染汚無知即所知障，以劣慧爲體。

或說所知障以薩迦耶見爲上首，其所有見疑無明等諸心心所法能障覆所知境界，障礙菩提，故名。如《佛地經論》卷七云（大正26·323b）：「所知障者，謂執遍計所執諸法薩迦耶見以爲上首，所有無明、法愛、恚等諸心心所法，及所發業并所得果皆攝在中，皆以法執及無明等爲根本故。」《成唯識論》卷九云（大正31·48c）：「所知障者，謂執遍計所執實法薩迦耶見而爲上首，見、疑、無明、愛、恚慢等，覆所知境，無顚倒性，能障菩提，名所知障。（中略）此障但與不善、無記二心相應，論說無明唯通不善無記性故；癡、無癡等不相應故；煩惱障中，此障必有，彼定用此爲所依。」

又，《菩薩地持經》卷九〈住品〉謂所知障有皮、膚、骨三品之別，於十三住中，第三歡喜住，能斷見所斷皮障；第十無行無開發無相住，能斷障礙修所斷中之無功用行膚障；第十三如來住，能斷修所斷中之微細種骨障。

◉附：演培《成唯識論講記》卷九（摘錄）

《成唯識論》：「所知障者，謂執徧計所執實法薩迦耶見而爲上首。見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆所知境無顚倒性，能障菩提名所知障。（中略）」

《講記》：什麼叫做所知障？所謂「所知障者」，就是「執」著「徧計所執」著的「實」有諸「法」，以法我、我所的「薩迦耶見而爲上首」。如指出這所知障的體性，主要的有「見、疑、無明、愛、恚、慢等」諸惑。實際說來，這些都與煩惱障相同的，因爲煩惱相應，必然是有所知障的。不過煩惱障的相貌粗，所以有多種不同的品類，至於所知障的相貌細，所以不分別它的品類。有了這些煩惱的存在，就能蓋「覆」我們「所」要了「知」的一切有爲無爲的理「境」，使我們不能正確理解一一境爲何物，同時又覆蓋「無顚倒」的眞如法「性」之理，使我們不能親見諸法的眞實性。由於覆此理境，障礙智慧不生，並「能障」礙「菩提」不得現前，所以「名所知障」。

〔參考資料〕《解深密經》卷四；《入楞伽經》卷八〈化品〉；《金光明最勝王經》卷二〈三身品〉；《究竟一乘寶性論》卷二、卷三；陳譯《攝大乘論釋》卷四、卷九；《六門教授習定論》；《大乘義章》卷五（本）；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

所緣緣（梵 ālambana-pratyaya，藏 dmig-paḥi rkyen）

指心、心所所攀緣的對象。又作緣緣。四緣之一。《大毗婆沙論》卷二十一云（大正27·109a）：「能爲次後刹那心、心所法所取境，故立爲所緣緣。」《俱舍論》及《順正理論》亦云，爲心、心所之所托，而能令心、心所產生緣慮作用者，稱爲所緣緣，即指一切法。如《順正理論》卷十九云（大正29·447b）：「謂所緣緣即一切法，離心、心所所緣境外，決定更無餘法可得。謂一切法是心、心所生所攀附，故曰所緣。即此所緣是心、心所發生緣，故名所緣緣。」

又，《成唯識論》謂所緣緣有親、疏二類。即(1)親所緣緣，乃見分、自證分等內所慮託之法，與能緣之體不相離；即指影像相分。(2)疏所緣緣，係與能緣之心相離之法，即作為本質而能生起內所慮託之相分。《成唯識論》卷七云（大正31・40c）：「親所緣緣，能緣皆有，離內所慮託必不生故。疏所緣緣，能緣或有，離外所慮託亦得生故。」

◉附：演培《成唯識論講記》卷七（摘錄）

《成唯識論》：「所緣緣：謂若有法是帶己相心或相應所慮所託。此體有二：(一)親；(二)疏。若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣。若與能緣體雖相離，為質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣能緣皆有，離內所慮託必不生故。疏所緣緣能緣或有，離外所慮託亦得生故。」

《講記》：解釋「所緣緣」這個名義，向來有其異說。有說第一緣是緣慮之義，第二緣是緣藉之義。因此，這是心法生起的緣藉之謂。像這樣為緣的，唯有有法是可能的，無法則不可為緣。有說「所緣」二字，是這緣的別目，同樣唯指有法，不通無法。第二個「緣」字，名通四緣，有特別之義。《法相燈明記》說：「所緣緣者，重云緣者，或云有體能生心名緣，相於心中現為所緣，配此二義，重有緣緣字。階云：重云緣者是四緣之一緣也，不配屬二義，故觀所緣論測師疏云：所緣緣者，則四緣中是境界緣，故毗婆沙名境界緣，部執論名所了緣，雜心論但言緣緣。」兩者所說，雖然有所不同，但不管那一說，都以有法為此緣之義，無法是不得為緣的。

關於此緣，本論的解釋是：「謂若有法是帶己相心或相應所慮所託。」意指心王心所之所慮所託的對境。最初，心法生起而起緣慮之用，必要伏託於所緣慮的對境，假使沒有對境，心法無由生起，所謂心起必託內境生，就是此義。對境，是指所緣的對象，這常為心法生起的助緣，是為所緣緣。如有體的實法，在為八識心王及其相應心所所慮所託而為所緣時，帶起自己所緣的境相，浮現在能緣的心心所上，如是有體法，就是所緣緣。

在此我們所當注意的，就是為什麼說「帶己相」？當知論文說帶己相而語為所緣緣，決不可說是障礙。所謂帶己相的「相」有二義，就是相狀與體相。相狀，是姿態等的意思，指外見的樣相。體相，是物體等的意思，指事物的實體。「帶」亦有二義，就是變帶與挾帶。變帶，是帶似就是相似義，似是而實非的。例如帶滿面珠時候的帶義。挾帶，是親附的意思，能所親附彼此逼著而不相離。例如身上帶刀，是這情形的帶義。論文說的帶己相，假定是己帶相狀，其帶是變帶之義，就是能緣的心變似所緣的相狀，亦即所謂相分。假定是己帶體相，就是能緣的心親附所緣的體相而起，亦即所謂挾帶體相之義。前者，是說能緣似相分而為親所緣緣；後者，是說正智緣如時，挾帶所緣而為親所緣緣。不管那種，都是說的親所緣緣，並無妨礙。

古昔印度的論師之間，講到帶己相，大體唯就變帶相狀之意解說，正智緣如如時說為所緣緣的，可說沒有。到奘公入於天竺，駁斥這個說法，這時，始有主張挾帶體相之義。基師《述記》卷七說：

「正量部師般若毱多造謗大乘論，遂破此云：無分別智不似真如相起，應非所緣緣。我之大師（奘公），戒日王為設十八日無遮會時，造制惡見論，遂破彼云：汝不解我義，帶者是挾帶義，相者體相非相狀義。謂正智等生時，挾帶真如之體相起，與真如不一不異，非相非非相。若挾帶彼所緣之己以為境相者，是所緣故。」

由此所說，其旨可知。

講到「此」所緣緣的自「體」，約「有二」種：「一」是「親」所緣緣；「二」是「疏」所緣緣。什麼叫做親所緣緣？就是所緣的對象，「若與能緣」的識「體不相」隔「離」，直接為心心所之「所慮所託」的，就「是見分

等內所慮託，應知彼」法就「是親所緣緣」。說淸楚點，就是見分之所緣的相分，自證分之所緣的見分、證自證分，證自證分所緣的自證分及根本智所緣的眞如。就中，見分所緣的相分，是說見分緣本質的對境而浮現的相分。雖以無本質的無法爲對境，但不是現在之所緣的。又後二分及根本智的所緣，雖亦可以浮現相分，但直接的逼附境體。這末說來，可見親所緣緣必與能緣有密切的關係，假定是他人所變的相分，或自身八識各各所變的相分，彼此相望沒有親密的關係，所以不得說爲親所緣緣。

什麼叫做疏所緣緣？就是所緣的對象，假「若與能緣」的識「體，雖」彼此間「相」互隔「離」，但可仗「爲」本「質能起內所慮託」的相分，「應知彼是疏所緣緣」。在自身中，一識所變，爲他識的本質，固然是有，就是自他相望，他人心識的所變，爲自己本質的亦有。此所緣緣，雖有親疏的二緣，但無分別智緣眞如，亦即正智緣如時，因爲是不帶相分的，所以那不是親所緣。不特如此，如此之親緣眞如，疏所緣亦是沒有的。

在這二種所緣緣中，「親所緣緣」，在一切的「能緣」的心中，必然是「皆有」的，亦即不管那種的能緣心，都有它的親所緣緣。爲什麼？因每一能緣心，「離」了「內」面「所慮」所「託」的相分，「必」定是「不」能「生」起的。至於「疏所緣緣」，那就有所不同，它在「能緣」心裏「或有」或無是不一定的。爲什麼？因有疏所緣緣固然會得生起能緣心，就是「離外所慮託」的疏所緣緣，那能緣心「亦」照樣的「得」以「生」起。如執實我實法，雖然沒有本質，但是離了彼法，心法照樣生起。又如吾人憶念過去所見所聞的事，現在雖說沒有那個境相現前，但能緣心照常現起憶念過去的種種事。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷五十五、卷一九七；《俱舍論》卷七；《雜阿毗曇心論》卷二；《阿毗曇甘露味論》卷上；《瑜伽師地論》卷三、卷五十二、卷八十五；《成唯識論》卷一；《顯揚聖教論》卷十八；《大乘阿毗達磨論》卷五。

所依不成過（梵 āśrayāsiddha，藏 gshima-grub-pa）

因明學用語。因明三十三過的因十四過之一。指宗上的有法不極成，使因失去所依的過失。所依即宗上有法，因法是有法的「共許法」，因此是能依。立宗時有法如果不極成，能依之因就失去了所依，故稱爲所依不成。換言之，立宗如有所別不成之過，因必隨之而有所依不成之失。如《因明入正理論》云（大正32・11c）：「虛空實有，德所依故。對無空論，所依不成。」這是假設勝論對小乘經部立量。勝論以虛空爲實有體，屬於實句義（勝論「六句義」之首）。勝論認爲虛空有六德（六種屬性）：數、量、別性、合、離、聲，故因云「德所依故」。但是小乘經部所說的虛空，却是一切皆無的意思，因而是無體，這樣，宗上的有法就不極成，對於因來說，必然有所依不成之失。故《因明入正理論疏》云（大正44・122b）：「凡法、有法，必須極成，不更須成，宗方可立；況諸因者，皆是有法宗之法性。標空實有，有法已不成，更復說因，因依於何立？故對無空論，因所依不成。」

所依不成過即近代正理論所說「不正確推理」中的「出事地不實」，「出事地」即宗上有法。因明學認爲有法如果不極成，不眞實，又怎麼能確定其原因與有法間的聯繫呢？對此，正理派舉例說：

空中蓮花香，
以似他蓮花故。

「空中蓮花」是不存在的東西，既然如此，這因法就無從證成有法是不是「香」的了。

《因明入正理論疏》按有體、無體，全分、一分和兩俱、隨一對所依不成作了劃分，有其九種，列表如下：（見下頁）

上述九種所依不成可以分爲兩大類：一是兩俱，計有三種；二是隨一，計有六種（其中

過　名	舉　例	《因明入正理論疏》的說明
兩俱有體全分所依不成	如薩婆多對大乘師立：我常住，識所緣故。	所依我無（體），能依因有（體）。
兩俱無體全分所依不成	如數論師對佛弟子立：我實有，德所依故。	
兩俱有體一分所依不成	如數論師對大乘者立：我業實，有動作故。	此於業有，於我無故。
他隨一有體全分所依不成	如數論師對佛弟子立：自性有，生死因故。	
自隨一有體全分所依不成	如數論師對大乘者立：藏識常，生死因故。	
他隨一無體全分所依不成	如《理門論》舉例云：我其體周遍於一切處，生樂等故。	數論雖立，大乘不許，亦如此論所說者是。
自隨一無體全分所依不成	如經部師立此論義。	
他隨一有體一分所依不成	如數論師對大乘者立：五大常，能生果故。	四大生果，二俱可成；空大生果，大乘不許故。
自隨一有體一分所依不成	如大乘者對數論立：五大非常，能生果故。	

自隨一爲三種，他隨一爲三種）。在這九種所依不成中，有體有全分、一分之別，無體則只有全分而無一分；所以在兩俱中，無「兩俱無體一分所依不成」，在隨一中，無「他隨一無體一分所依不成」和「自隨一無體一分所依不成」。爲什麼在無體中沒有一分過呢？《因明入正理論疏》卷中云（大正44・122c）：「若許自他少分，因於宗有，必非一分隨一所依不成。」這就是說，如果承認因對於宗上多種有法有部分聯繫的話，那就是有體一分了。因此在所依不成中，無體因只有全分過而無一分過。（沈劍英）

〔參考資料〕《因明義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏瑞源記》卷五。

所別不極成過（梵 aprasiddha-viśeṣya，藏 byebrag-bya-baḥi ma-grub-pa）

因明學用語。因明三十三過的宗九過之一。指因明論式中，所立的宗前陳（所別）爲立敵所不共許而招致的過失。《因明入正理門論》舉例云（大正32・11c）：「如數論師對佛弟子說我是思。」在這個例子中，能別的「思」爲立敵共許極成；但所別的「我」却僅爲數論所許而爲佛家所不立。因此前述例子有所別不極成之失。

又，依《因明入正理論疏》所述，所別不極成分有六種。列表如下：

過　名	舉　例	《因明入正理論疏》的說明
自所別不成非他	如佛弟子對數論言：我是無常。	「是無常法」，彼此許有；有法「神我」，自所不成。
他所別不成非自	如數論者立：我是思。	
俱所別不成	如薩婆多對大乘部立：神我實有。	「實有」可有，「我」兩無故。
自一分所別不成非他	如佛弟子對數論言，我及色等，皆性是空。	「色」等許有，「我」自無故。
他一分所別不成非自	如數論師對佛弟子立：我色等皆並實有。	佛法不許有「我」體故。
俱一分所別不成	薩婆多對化地部說：我去來皆是實有。	世可俱有，「我」俱無故。

以上六種所別不極成都是過失。除俱所別不成和俱一分所別不成外，自、他所別不成如果有所簡別即可免過。

〔參考資料〕《因明入正理論》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷四（本）；《因明論疏瑞源記》卷四。

房山石經

我國現存規模最大的石刻佛經。存於北京房山縣雲居寺石經山（舊稱白帶山，又稱東峯）。由隋・靜琬（？～639）發起刻造，歷經隋、唐、遼、金、明五個朝代，前後達千餘年始完成。

幽州智泉寺靜琬（又作知苑、智苑、淨琬），於北魏武帝及北周武帝大肆廢佛後，恐大法湮滅，乃決意繼承其師南嶽慧思之遺願，石刻經典，以作爲將來復興佛教之依據。隋・大

業年間（605～617），在隋煬帝皇后及其弟蕭瑀協助下，著手刻經。首先開鑿房山岩，營造石室，磨平四壁雕刻經文，或將岩石鑿成方形，磨平表面，於其上鐫刻經文，再放置於石室中，或埋藏在塔底下，若石室已滿，則封鎖入口。據考證，靜琬嘗刻《涅槃經》、《華嚴經》、《維摩經》、《勝鬘經》等經。其後，有導公、儀公、惠暹、玄法等四代弟子繼其業。中晚唐時期，由於當地官吏的支持及佛敎徒的施助，先後刻有石經百餘部，經石四千餘塊。唐末會昌廢佛及五代戰亂時，石經的刻造乃暫陷於停頓狀態。

至遼代，繼續刻造，依石經拓片題記來看，僅道宗於淸寧二年（1056）至太安九年（1093）三十餘年間，即刻有一六一部六五六卷，經石（除缺佚外）約一〇八四塊。金代續有燕京圓福寺僧見嵩、河北保寧寺僧玄英曁弟子史君慶、劉慶餘等人，鐫刻《大敎王經》等密敎經典。明代朝廷曾整修雲居寺與石經山。萬曆、天啓、崇禎年間，有吳興沙門眞程勸募在京爲官的居士葛一龍、董其昌等，續刻不少石經，雲居寺的石經刻造至此結束。

石經山上現已發現的藏經洞共有九洞，分上下二層。下層自南而北有第一、第二洞，上層有七洞，以雷音洞爲中心，右面是第三、第四洞，左面依次爲第六、七、八、九洞。雷音洞爲第五洞，開鑿最早，稱爲石經堂。另於山下雲居寺西南隅還闢有一地穴，埋藏石經，上面建有壓經塔一座鎭之。

依據近代的發掘與整理結果顯示，房山石經計有大小經版一萬五千餘塊，所刻佛經約一千餘部，三千四百多卷。現已拓片者有三萬餘張。房山石經雖非一部完整的大藏經，但具有與各版大藏經不同之特點。如(1)保存有五十種以上的各版大藏經所不存之經籍。(2)絕大部分石經鐫刻技術精湛，書法秀麗，不僅是有價值的佛敎文物，亦是中國書法與雕刻之精品。(3)經文後所附約六千則施刻人題記，有明確紀年者約四分之一，由此等題記，可反映出當時幽州、涿州、范陽等十餘州郡的部份政治、經濟、文化狀況及工商業發展情形。(4)由題記中所提及職稱、官銜、城鎭名稱等，對於各種典章制度的沿革及政治區域規劃、乃至佛敎歷史等，皆提供可貴的參考資料。

自1956年開始，大陸中國佛敎協會即對雲居寺石經山藏經進行發掘與整理工作，拓印所有的碑刻和經石，前後歷時三年完成。之後並成立房山石經硏究小組，專門從事硏究與編目整理，達數十年之久。至1993年爲止，並出版遼刻部份十七册。

◉附：吳夢麟〈房山石經述略〉（摘錄自《房山石經之硏究》）

經石保存情況

有關房山經石的保存情況，過去僅知概貌，缺乏周密的統計和整理，致使不少文章和著作中，對經石的數量和內容編目的說法迥異，各持己見，誤差有時竟達數百條以上，根據1956至1958年的勘查、拓印和整理，已得到較準確的數目，總計有一五〇六〇石，其中完好經石一四六四〇石，殘經石四二〇石，洞外各種碑銘八十二石，刻佛經種數爲一〇二五種（殘經殘片除外）。現在這些刻石分別保存在小西天九洞和雲居寺文物保管所內。

藏經九洞位於白帶山山腰中，南北向，大部爲封閉式，洞門封錮，裏面疊藏經版，僅雷音洞爲開放式，面積也最大。它前面有窗，內有四根八角形石柱支撐洞頂岩石，石柱各面雕有佛像，共一〇五六軀，故稱千佛柱，爲隋代遺物；洞作不規則的方形，每面十公尺左右，靜琬最初所刻石經一四六塊，就鑲嵌在四面壁上。遼金以後，由於山上藏經洞已逐漸被經版塡滿，所以後刻的石經就埋在壓經塔下了。

石經的價值

概而言之，這裏所保存的一千餘部、一萬多石的石經，不僅對硏究我國的佛敎興衰、佛敎經籍有很高價值，並爲硏究我國古代特別是古代北方地區社會經濟、政治、文化、藝術等

，提供了一批重要而豐富的原始資料，也可以說已成爲世界一宗寶貴的文化遺產，現就其所包含的經文、經末題記以及有關刻經石刻等幾方面內容，概要地介紹一下石經的作用：

⑴從經文來說

現今我們所常見的佛教經文有印刷本、手抄本和石刻佛經。自然，要以印刷本最爲方便通行。但從資料的準確性上看，却以石經爲最佳。如前所述，房山石經的鐫刻始於隋代，大部分完成於遼金以前，比現存明清時代刊本和木刻《龍藏》至少早幾百年。但由於石刻的特點是一次刻就後可以長期保存，千百年不變，能保持當時原貌，不至有輾轉抄刻之訛，又可以免除後代附會之疑，故最爲眞實可靠，最有價值。如隋唐時代曾譯大量佛教經文，即因鐫刻於石而保存至今，這對我們研究隋唐佛教典籍，無疑是極其珍貴的。

石刻佛經因其具有上述特點，故對校勘歷代木刻藏經的脫誤有極重要價值。如我們從唐初玄導石刻《勝天王般若波羅蜜經》上發現一篇〈經序〉，爲自宋《磧砂藏》以來所從未見於刊載，日本《大正藏》中雖收有此〈經序〉，然經校勘結果，發現有二十六個誤字脫字，從而補足了闕如，使原來許多無法讀懂的文句得到了很好的理解。

尤爲可貴的是，從房山石經中發現了像這樣一批已佚了的佛教典籍和有關序文。如發現唐・行琳《釋教最上乘祕密藏陀羅尼集》，內容豐富，不僅是集密教陀羅尼之大成，而且是研究唐代中印音韻學的寶貴材料，卷首有其自述序文一篇，彌補了《宋高僧傳》之所缺。唐玄宗李隆基《御注金剛般若經》過去一直未曾入藏，而發現於房山石經，補足了佛教史乘的缺略，其自序爲我們了解當時封建統治者如何利用佛教以輔助政治，如何調合儒、釋、道三教矛盾實行三教並用，提供了不可多得的寶貴資料。遼代名學僧思孝遺文〈大藏教諸佛菩薩名號集序〉的發現，弄清了《大藏教諸佛菩薩名號集》的眞正作者及其修訂過程，廓清了歷代的傳誤。金刻三十帙《宋朝新譯經》，則不僅是研究自宋初《開寶藏》印刷以來天息災、法天、施護等所譯密教經典的珍貴材料，而且也是把《宋朝新譯經》與《高麗藏》、《契丹藏》的入藏內容作比較研究的重要材料。

⑵從經末題記來說

房山石經的特點之一是在經文後還刻有大量題記，據不完全統計，在一五一二二條經石中附刻有各種題記的六〇五一則，其中有明確紀年者一四六七則。依朝代細分：唐三五四則、遼九一六則、金一八二則、元一則、明十一則。這批題記的內容極爲廣泛，如唐代的幾百條題記，反映了幽州、范陽郡、涿州等城鎮當時的經濟狀況，尤其是各類手工業者的組織情況。像這樣大量集中記載唐代特別是盛唐時期有關行會組織的資料，實爲一般文獻所少見，據有明確年代記載的一二六則題記中，可見到有二十三種不同行會，按內容相近者可初步歸納爲四大類：

甲、用具百貨類：包括生鐵行、炭行、磨行、染行、雜貨行、新貨行等六行，題記二十六則。

乙、生活實用類：包括米行、肉行、屠行、油行、果子行、椒筍行、五熟行等，題記三十六則。

丙、紡織穿著類：包括布行、小彩行、絹行、帛行、錦行、幞頭、靴行等七行，題記四十八則。

丁、其它類：包括「諸行」、市行、社行等三行，題記十則。

從以上這些題記可以看出，作爲軍事重鎮的北京，在唐代時是各種物資吐納口，多民族聚集點，工商業比較發達的地方。這些行會既像是手工業生產者的行會，也像是商業性的行會組織。如果從手工業生產者角度分析，可看出幽州地區手工業生產的發展程度，它既有生產工具的鐵器，也有生活用的食品和紡織品等。其中尤以紡織業生產分工最細，有布、帛、絲、綢等，像絹行又分成大絹、小絹、絲絹

等細類，由是可以佐證，唐代的幽州確是一個有名的絲織品生產和貿易中心，與《唐六典》、《唐書》等史書記載是一致的。食品行則又有米、肉、油、菜等之別，眞可說應有盡有。透過這些石刻記載，好似當時林立的商店以及繁忙的多種交易情景，就展現在眼前一般。又從題記分析，米行所捐達二十一則、肉行、屠行捐六則、油行捐四則……，可以看出從事生活用類行業的人數是相當多的，他們的經濟實力也比較强，必定對市場有一定影響。從中大致也能反映出當時人民羣衆的生活水平。

從捐刻題記的時間分析，唐・開元、天寶時期，主要是彩帛、絹綿等紡織品行和米、肉、屠行以及用具行等，其它各行則多在唐後期的貞元時期，前者多爲實力雄厚的商人和大手工業者，後者多爲普通商人和一般手工業者。從他們贊助刻經的時間先後，又多少可以看出當時佛教傳播發展的大致趨勢。

石經題記中還刻有不少歷代中央和地方文武官吏的職稱和官銜，有些可與史籍相印證，有些則可補史籍之缺。以唐、遼兩代經碑題記中所列刻經人的職稱和官銜看，就大可增補新舊《唐書》和《遼史》官志所載之缺，如唐幽州盧龍節度副大使、知節度事管內支度、營田觀察、處置押奚契丹、經略盧龍軍等使、特進檢校尚書右僕射、同中書門下平章事、並幽州大都督府長史、上柱國、彭城郡王劉濟；幽州盧龍節度使、檢校司空、同中書門下平章事張允伸；遼代正義大夫尚書吏部侍郎楊晰；給事中涿州軍州事劉湘；工部侍郎知涿州軍州事吳克荷等。

由於捐刻者要把自已的籍貫和所在地鐫入題記，而且大皆比較詳細，甚至包括州、郡、府、縣、城鎮、鄉、村、街道等，這就爲研究歷代地理提供了豐富的資料。依不完全統計，僅唐、遼、金三代就有北京、燕京、上京、東京、西京、中都等六個城市，幽州、涿州、莫州、德州、冀州等二十二州，范陽、河間、文安、廣陽、陳留、彭城、天水等二十一個郡，薊縣、良鄉、任丘、板城、聞喜、安次、廣平等五十二個縣，禮讓、仁義、先賢、會川等三十三個鄉及若干村、鎮、店、街等，幽州良鄉縣有昌樂鄉、西南鄉、金山鄉、觀音鄉，幽州的薊縣有會川鄉、歸仁鄉、招賢鄉，涿州的范陽縣有禮讓鄉、仁義鄉、先貢鄉等，涿州的州城內有北旅坊、市內坊、淸化坊，燕京內有軍都坊、永平坊、歸厚坊、盧龍坊、畜坊、駿坊、大田坊等，中都有衣錦坊、敬德坊、德麟坊等。我們通過對一些記載的分析，可以了解到當時一些都市的建制規模和城坊布局。也有一些記載則直接涉及當時當地的風土人情。

我國古代文物主要是勞動人民創造的，但眞正留下名字的却不多，而房山石經則不然，意外地留下了一批刻工的姓名。據從刻經題記的不完全統計就有一七四人，又主要是遼金兩代居多，他們旣有世俗百姓，也有僧侶，少者刻一則，多者超過三十則以上。以刻五則以上者歸納計有：五至十則吳世准、志得等三十四人，十至二十則邵僧寧等五人，二十一至三十則邵師儒、邵師教等七人，三十一則以上者一人。此外，還留下了一批石經書寫者的姓名，約有九十八人，也是極爲珍貴的資料，其書寫最多者僧行杰張龍圖，一人竟達七十則。

⑶從有關刻經歷史石刻和雲居寺建築歷史石刻來說

這方面的石刻資料，主要是提供了關於房山石經的鐫造情況和雲居寺的修建情況，實爲我們弄淸雲居寺石經刻造的歷史沿革所不可缺，故受到人們的珍視。它大約有八十餘件，擇要簡介如下：

①說明鐫刻石經之緣起者有〈靜琬題記〉、〈鐫華嚴經記〉（貞觀八年，634）。

②說明各代重要施助者情況的有〈雲居寺石經山頂石浮圖銘并敍〉（開元九年，721）、〈山頂石浮圖後記〉（開元十八年，730）。

③說明重要經卷鐫刻和完成情況的有〈涿鹿白帶山雲居寺東峯續鐫成四大部經記〉（淸

寧四年，1058）、〈金雲居寺鐫藏經總經題字號目錄〉（天眷二年，1140）。

④說明石經刊刻歷史和石經堂、塔及雲居寺建築歷史的有〈大唐雲居寺石經堂碑〉（開元□年）、〈涿鹿山石經堂記〉（元和四年，809）、〈重修范陽白帶山雲居寺碑〉（應曆十四年，964）、〈重修雲居寺碑記〉（統和二十三年，1005）、〈大遼涿州涿鹿山雲居寺續祕藏石經塔記〉（天慶八年，1118）、〈入道沙門見嵩續造石經記〉（天會十四年，1136）、〈大都房山小西天雲居禪寺藏經記〉（至元二年，1265）等。

〔參考資料〕《續鐫成四大部經成就碑記》；志方《續祕藏石經塔記》；《房山石經題記彙編》；《冥報記》卷上智苑條；高振農《中國佛教》；《大藏經研究彙編》下（《現代佛教學術叢刊》⑰）；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》。

承珠（？～1895）

日本臨濟宗僧。俗姓荻野。初名元規，道號獨園，又號退耕。備前國（岡山縣）人。十三歲出家，十八歲入豐後帆足萬里之門修漢學，後前往京都相同寺參謁大拙承演，刻苦參究，遂豁然大悟，受印可，改名承珠。明治三年（1870）住持相國寺，未幾兼任臨濟、曹洞、黃檗三宗之管長，又任大教院教頭。明治維新廢佛毀釋時，頗致力於護法。晚年退隱東山銀閣寺，明治二十八年八月十日示寂。弟子有承晙、義達、思休、慧恆等，其他受師之鉗鎚者據說有千餘人，門派頗盛。著有《近世禪林僧寶傳》三卷、《退耕語錄》三卷。

〔參考資料〕《退耕語錄》卷三；《攝信上人勤王護法錄》；《近世禪林言行錄》。

承遠（712～802）

唐代僧。漢州緜竹縣（四川省緜竹縣）人。俗姓謝。最初師事成都唐公（智詵之弟子，名處寂），開元二十三年（735）出蜀至荊州（湖北江陵縣）玉泉寺，依蘭若惠眞剃度，後遵師命至南嶽衡山（湖南省），從通相受具足戒，更學經、律。後至廣州，就教於慈愍三藏慧日，傳承念佛三昧之法。天寶元年（742）歸衡山，於山之西南建精舍，號彌陀臺。粗食弊衣，精苦修道，遂發得三昧，常感勝境現前。當時，遠近道俗聞其風而至者甚多，於是大建堂宇，造經藏。由於門人法照上奏師之異德，代宗南向禮之，並於新建之寺賜號般舟道場（德宗時更賜彌陀寺之額）。

師於衡山六十餘年，苦節貞修，老而彌篤，緇素景慕，道化益盛。貞元十八年七月十五日示寂，世壽九十一。塔於寺之南崗，元和三年（808）呂溫作塔記，七年柳宗元亦爲撰碑文。受法弟子有千餘人，中以始創五會念佛的法照，及日悟、惠詮、知明、道偵、超人等爲最著。後世尊爲蓮社第三祖。

〔參考資料〕《南嶽大師遠公塔銘記》；《南嶽彌陀和尚碑文》；《佛祖統紀》卷二十六；《隆興佛教編年通論》卷二十一；《佛祖歷代通載》卷十五；《淨土聖賢錄》卷三。

承澄（1205～1282）

日本天台宗僧。號極樂房，又號小川僧正。京都人，爲攝政藤原師家之子。十一歲出家，師事西林院承圓，又隨持明院覺審受台密法曼流，隨忠快學穴太流。正嘉元年（1257）任橫川之長吏及僧正，不久辭職，駐錫京都小川之法菩提院，專門從事著述。建長（1249）以後，網羅台密之作法以及口傳等內容，撰《阿娑縛抄》二二八卷。弘安五年十月圓寂，年七十八。其著作另有《阿娑縛抄明匠略傳》三卷、《悉曇正音義》一卷等。

〔參考資料〕《山家祖德撰述目錄》卷下；《阿娑縛抄三國明匠略記》；《諸宗章疏錄》卷中。

承天寺

㈠位於湖北省荊州府江陵縣西北：爲具備外門、山門、大雄殿、法堂、鼓樓、鐘樓等之大剎，被譽爲荊南第一禪林。東晉・永和年間（

345～356），侍中羅含以故居爲寺，延請會稽秦望的曇翼爲開山。南朝時代，冠絕荊湖。隋煬帝時增修殿閣。趙宋丞相張商英亦曾捐捨莊園。黃庭堅嘗作〈承天僧伽妙應塔文〉。

㈡位於福建泉州市承天巷：又名月台寺。南唐・保大末年至中興初年（957～958），建於五代節度使留從效之南園。初名南禪寺，北宋・景德四年（1007）始稱承天寺。規模甚雄偉，爲閩南著名佛寺之一。現存大殿爲清代重建。1949年後，寺爲工廠所用，佛像文物無存。大約在1980年代之後，由於新加坡宏船之資助，而逐漸重修。目前工廠已經遷出，該寺亦恢復爲泉州名刹。

由於此寺是台灣高僧廣欽幼年出家之寺院。因此，在廣欽示寂（1986）後，其弟子傳悔、傳斌、傳顗等人，曾自台灣聚資在此寺建立廣欽老和尚紀念堂、紀念塔及圖書館。台灣信衆每年赴此參訪者爲數不少。

㈢位於寧夏銀川市西南：始建於西夏毅宗天祐垂聖元年（1050）。據載係皇太后沒藏氏爲保佑年滿周歲即登位之毅宗所建，或說是爲珍藏宋朝賜予的大藏經而建。爲當時極著名之佛寺。明初，寺被毀。

寺內原有承天寺塔一座，俗稱西塔，爲銀川八景之一，有「西塔倒影」之稱。清・乾隆五年（1740）遭地震所毀，現存之塔身則爲嘉慶二十五年（1820）重建。此塔係八角十一層磚砌樓閣式古塔，高六十四點五公尺，造型簡樸，其佛像雕刻及磚雕斗栱，亦無遼宋古塔既有之繁麗。塔身整體顯示出秀削挺拔的藝術風格，爲西夏衆多佛塔中，建築最雄偉，保存最完好的一座。

㈣位於臺灣臺北縣土城鄉清源山：民國四十一年（1952），廣欽潛修於土城日月洞，洞外蓋木屋，中奉地藏菩薩像，後因坐禪時曾三度入大定，而爲世人所知。四十四年信衆於土城火山購地，供師開山建寺，以普化衆生。四十九年建大雄寶殿。師因幼年出家於福建泉州承天寺，爲追念師德，仍命此寺名爲「承天禪寺」，火山則稱清源山。五十四年，寺中建築大致完成，六十五年曾重建，爲臺北近郊著名佛教聖地。

承德外八廟

承德避暑山莊東北部藏傳佛教寺院羣的總稱。寺宇矗立於承德市內武烈河東岸與獅子溝北沿的山坡上，係清・康熙五十二年（1713）至乾隆四十五年（1780）間陸續建成。由於當時分八處管理，且在避暑山莊之外，故稱外八處，俗稱外八廟。寺宇包括十二座，自南而北依次是溥仁寺、溥善寺（已不存）、普樂寺、安遠廟、廣緣寺（擦魯克喇嘛所建，規模小，常被忽略）、普祐寺（有時被併入普寧寺）、普寧寺、須彌福壽之廟、普陀宗乘之廟、殊像寺、廣安寺（已不存）、羅漢堂（已不存）。

外八廟係清廷爲解決北部邊疆及西藏的問題而特意建造的。主要在供少數民族的領袖或高僧朝覲皇帝時瞻禮、駐錫之用。因此其寺址、規模、佈局等皆由皇帝裁定。寺內的題額、匾聯、碑文等亦爲皇帝親筆，所用文體包括漢、滿、蒙、藏四種。在建築風格上，不僅仿照西藏、新疆等著名寺院的形式，亦融合漢族宮殿式的建築，民族色彩甚濃，是多民族建築風格的大融合。而雕刻、塑像、壁畫亦全是清代藝術精品。

如今尚存之寺院中，普樂寺乃融合漢、藏之寺院樣式而建。安遠寺仿照新疆伊犁固爾扎廟的形式建造。殊像寺則爲漢族寺院的建築形式。普寧寺據稱是仿西藏桑耶寺之制而建，其主殿所奉祀的千手千眼觀世音菩薩木雕像，高二十二點二八公尺，腰圍十五公尺，重達一一〇噸，堪稱全國第一，寺內的曼荼羅亦是全國知名。須彌福壽之廟落成於乾隆四十五年（1780），係乾隆帝爲接待六世班禪至京朝覲祝壽而建。建築形式則仿照西藏日喀則札什倫布寺，相當豪華，文物資料豐富。普陀宗乘之廟，在避暑山莊之北，占地面積約三十二萬平方公尺，是承德外八廟中規模最大的廟宇。乾隆

皇帝於平定新疆後，爲顯示全國政權之統一，兼爲自己及皇太后祝壽，及爲滿足少數民族上層人物的宗教信仰，遂於乾隆三十二年至三十六年（1767～1771），仿西藏布達拉宮形式修建此廟。

拉森（Christian Lassen；1800～1876）

德國的東洋學與印度學學者。生於挪威的卑爾根。初於波昂大學專攻印度學，後至巴黎留學二年，與布赫諾夫（E. Burnouf）共同研究巴利語。歸國後，擔任波昂大學印度學教授，研究敍事詩、古典梵語文學、印度哲學等，奠定德國的印度學在批判方法及歷史學上的研究基礎。此外又完成伊朗語系楔形文字的解讀，於其文法、文學等方面亦有基礎性的研究成果。

1826年，拉森與布赫諾夫共同完成《Essai sur le Pāli》（巴利語論考）。此論書發表後，引起英國印度學學者威爾遜（H. H. Wilson）、普潤塞（James Prinsep）等，對巴利語起源的論爭，同時興起歐洲研究巴利語的熱潮，亦使南傳佛教聖典用語在語言學上得以有一席之地。1837至1850年，創刊並編集《Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes》。此外，著書頗豐，主要有《Die altpersischen Keilinschriften von Persepolis》（1836）、《Institutiones Linguae Pracriticae》（1837）、《Zur Geschichte der griechischen und indoskythischen Kōnige in Baktrien, Kabul und Indien》（1838）、《Indische Altertumskunde》4 Vols（1844～1862）。

拉薩（梵Lassa，藏Lha-sa）

西藏自治區首府。位於雅魯藏布江支流拉薩河北岸，喜馬拉雅山北部的高原上。西藏語Lha，神之義；sa，土地之義。因此Lha-sa即靈地、聖地之意。又作喇薩、拉撒，古稱邏些、邏娑。七世紀時，吐蕃國王松贊干布（棄宗弄讚）遷都於此，並爲迎唐代文成公主及尼泊爾國公主，而於市街北方建布達拉宮。十七世紀中葉，五世達賴喇嘛就布達拉宮之舊址重建。此後，歷代達賴喇嘛均在此處理政教事務。漢族、回族及外國商人至拉薩經商者漸多，形成一小型之國際市場。

另外，市街中央及西北，有松贊干布所建的大昭寺、小昭寺，爲西藏最古老的寺院。城東則有格魯派始祖宗喀巴所建的甘丹寺，城西及城北有宗喀巴門徒所建的哲蚌寺、色拉寺，此三寺爲著名的拉薩三大寺。此外，市內尚有三十大寺及無數小寺院，以及七世、八世達賴喇嘛相繼修建的羅布林卡園林（夏宮）等古建築。

◉附：任乃強〈喇嘛教徒之聖城——拉薩〉（摘錄自《康導月刊》1942年十一月第四卷八、九合期）

聖城之核心

詢拉薩核心於普通人，必誤舉布達拉宮以對。其實布達拉宮僅爲拉薩重要部分之一，尚非核體，更不得爲核心。拉薩核體，爲大招寺。核心，爲大招寺之覺阿佛像。藏人有極繁重浮誇之文記與詩歌描寫此佛像，認爲佛教之根荄，內法之重寶，使蕃、蒙、羌、氐、摩些、布丹之屬，不遠萬里，齎其家產，以傾瀉於大招之前者，爲此像也。茲拾其說，簡略言之如次：

藏人之說，釋迦牟尼涅槃後，上居天界，與四大衆俱。文殊菩薩請造法報化三身，俾供佛者有所依集。釋迦頷之。由其笑靨，放射四種光明，指示三施主與一匠師。於是大梵天王（諸天王之主）布施諸寶，造釋迦法身。形如梵塔，質如煙雲，浮遊空中，人間不得而觸也。復次大曜遍主（日月衆星之主）布施諸寶，造釋迦報身，高十八由旬（每由旬相當四十華里），在南方大海中。臍以下浸沒於水，前後身各半日程。海舶偶能至，常人不得近也。復次帝釋天子（居須彌山頂，爲欲界之主），布施天界五寶、人間五寶及其它衆寶，造釋迦

十二歲時身量之相，是爲化身。皆神匠必夏噶馬所作，蒙佛親爲開光，散花加持。

此化身像，先經諸天迎請，住於天界一百年。復經諸智慧空行母迎請，至烏旃國，住五百年。其後像自騰空，降於印度金剛台，住五百年。時値中國有支丁王者，遣使奉書，向天竺求迎三寶，天竺王念印度佛法已盛，即以此像及另一名貴之旃檀佛像並諸經典，派僧伽用海船隨中國使者運贈華王。自是以後，印度佛法漸衰，中國佛法轉盛。迨文成公主運輸此像入藏後，中國佛法寖衰，西藏佛法始盛云。

又傳此像由中國大力士名賈拉噶與魯噶二人，用車載運入藏。行達饒木契平原，車輪陷入泥中，二力士不肯復挽。藏人初就其地豎立結彩供祀之。其後文成公主就其地建甲拉饒木契神殿，即所謂小招也。（乾嘉時記藏事各書，謂唐公主建大招，尼公主建小招說，不足信。）迨松贊干布卒，藏人譌傳唐軍五十萬來攻，目的在迎回覺阿佛像，乃自小招移此像入大招，藏於明鏡南門（大招初作南門，繼築三合土塗油，明淨如水，反映上方魚龍雕刻，如在湖中，故曰明鏡南門），泥封複壁內，外塑文殊像掩蔽之。其後金城公主入藏，謁小招，詢此像，啓而出之，始安置於大招中央之威靈殿堂。

威靈殿堂者，在大招東端，爲四層樓閣構成之巨大殿堂。始建於隋・開皇十年庚戌，竣成於十二年壬子，距今已一三五〇年，西藏最古之建築也。初供尼泊爾公主輸入之釋迦八歲時身量像。自是，乃以唐公主輸入之釋迦十二歲身量像主之。其像大小如普通人，色暗，似銅鐵五金所合鑄。矬短粗陋，殊不似一般印緬佛像之曼妙。惟全身嵌裝珍貴之珠寶殆遍，蓋千年來喇嘛教徒次第布施積裝所致也。後方及兩側，配諸佛坐像，有甚高者。殿門暗黑，惟有眞金製之酥油燈多盞，四時照耀。四壁及天棚上諸藝術品，悉被煙炲熏壞，殆難辨識。惟於藏僧讀詠神變靈殿之長歌，知其梗概。藏人皆信此殿爲松贊干布化身爲一〇八木匠所造成，故又曰神變威靈殿也。

正殿四周，繞以走廊，旁通之神殿甚多，光線晦暗，道路分歧，初至者如入迷樓，莫知所届。大抵各神殿中，龍王殿，護法殿，松贊干布與文成公主、尼泊爾公主殿，又尼后專殿（此殿爲藏人所最信奉，謂后爲司財帛之神也），最爲漢人所注意。松贊干布與二公主，皆作菩薩狀，由導引人指述爲某某，以知之耳。有一殿陳列金像甚多，皆歷世自印緬迎入藏者。亦可受貴族信徒布施雄厚者備價迎請。另有數殿供吐蕃帝國時代，遠自印尼烏萇等國輸入之名貴佛像，如前述之葛西夏旃檀像，蛇心旃檀像，哈日旃檀像，聖喀薩巴里像等是。導引喇嘛，例能逐一說明其來歷。大都謂自然生成，或天外飛來。各有奇蹟，窮年月不能盡其辭也。各殿皆施鐵幔防竊，燃酥油長明燈。供役喇嘛，常數十人。每有小鼠成羣，出沒殿堂間，依依近人，未虞加害。蓋其忘機已數百世，未知人類足爲其害敵也。

全寺殿宇參錯，在拉薩市內，挺起最高。向西有大門，門內大空場，迴廊繞之，廊間遍裝轉經幢輪。禮大招寺，例有布施，始得入門。入門依一定方向，循廊轉幢輪，達於正殿。更依一定方向，循正殿迴廊，旁參各殿。再由空場側迴廊出門。亦可自其它旁門經出。各門皆有守者，接受布施，繳於商上。商上收入，恒能超過常年田賦之額。西藏政教各費，大都恃於此款。布施之物，或爲金銀，或爲衣飾，或爲珠寶，或牲畜，或錢幣，或茶磚，或穀物，或家用器皿之屬。凡可出售者，皆得用之。來布施者，以蒙古人及青康藏之貴族與牛廠牧民爲多。藏人居近者，逐日思往禮拜，而不能逐日布施，則多於門外叩長頭可致極敬之意。

叩長頭者，先直立，合掌觸額，觸口，觸心窩，乃長伸向前，足隨跪地，舉體前仆，伸兩臂，俾合掌達最遠處。然後起立，重複爲之，爲佛教徒最敬禮。多數信徒，入大招後，就各神殿外，如此禮神，致殿前石板，磨陷六、

七寸深。亦有近拉薩市即磕長頭，入寺出寺，以至禮拜其它寺院完畢，始起立直行者。

聖城三環

禮拜拉薩聖城者，須繞三環道。其方向，黃白紅花教徒，皆自左進。黑教徒反之。其儀式，或叩長頭（第二長頭，立足於前時合掌所立之地藉可前進），或手搖轉經幢筒徐行。惟口中必誦「唵嘛呢叭咪吽」六字不輟。緣此六字，爲千手觀音度脫一切有情之唯一法寶。誦讀一遍，勝讀全部甘珠爾經典也。

內環可稱爲核心圈，即大招寺神變威靈殿堂之迴廊。喇嘛教徒之說：人生無論累積若何功德，苟非繞此殿堂一周，終不得成善果。因此中有代表釋迦佛之覺阿像，爲世界無上稀有、唯一眞正之佛體。人苟不能聞之望之見之觸之，即不得爲近佛也。禮拜者至此，爲金光寶氣所震眩，陰森寒肅所懾服，莊嚴靜穆所脅迫，亦每忘失本性，彷佛如夢，恍然如已在梵天，與諸佛菩薩對晤，不禁體爲之肅，色爲之恭，語爲之噤，五體爲之屈貼地，心靈爲之迷惘幻惑，以至於傾其所有以布施之，率其妻孥以事之。拉薩之所以成爲今日之拉薩，喇嘛教之所以成爲今日之喇嘛教，固賴有歷世法王大德之推闡。究其爲術，不祇一端。然而最大成功處，是在於此。

中環可稱爲核圈，即大招寺外大環道。多有梵塔與嘛呢竿（竿上懸有印刷經文之絹布者）、嘛呢堆（刻有六字眞言，或其他經像之石堆）標識其間，周迴約一里許。拉薩市民及外來人士之有閑者，每每整日環繞誦經，或叩長頭。因繞拜此圈不須納費，且所禮拜者，除代表釋迦身相之覺阿像外，尚有其他甚稀有、不可思議之名貴佛像，皆已如一同參謁，功率與入寺禮拜略同也。

第三圈爲包括拉薩全部聖蹟之一大環道。藏人稱爲靈科，爲比較寬坦類似近代公路之一走道。叩長頭者，每日能繞一周。居住拉薩者，每早起繞行，凌晨已繞一周。外人瞻禮者，緩步徐行，沿途流連瞻仰聖蹟，則須整日甫能一周。所謂靈科包繞之聖蹟，除大招外，有布達拉宮磨盤山、龍王塘、小招寺、木鹿寺等，爲數甚繁，茲概敍其部位形勢如次。

大招大門向西，正對（寺內西側）噶厦，即四噶倫辦公處，西藏之責任內閣也。商上亦在其側，收受布施，兼管全藏財政。又有浪子轄在此，主管全市，相當於警察廳。大招門外有唐柳，傳爲文成公主手植，藏人以爲釋迦之髮。其旁有漢藏文雙鐫之唐蕃甥舅和盟碑，爲唐穆宗長慶二年鐫物。漢文似李北海書。又南爲大廣場，藏人、尼泊爾人、纏回、拉達克及布丹、錫金蒙人之攜商品來禮拜者，就地設臨時市場於此。此外環大招寺有繁盛街道，五方巨賈居之，山海珍奇，無不具備。商戶約五百家，人口約一萬餘。平房錯疊，悉較大招爲低。商肆鬧街之外，爲平民住宅。又外有城垣。卑小，多已圮壞。或就民宅墻壁聯綴爲之。城西南隅，有舊駐藏大臣衙署，赫然踞列於全藏之最上位者約二百年，今已成爲廢墟，僅石獅一對，破屋一聚，供人憑弔而已。城外多屬沼澤卑濕之地，或爲葦塘。惟當大招西約二里處，突起雙峯。北爲紅山，布達拉宮踞其上。南爲鐵山，漢人曰磨盤山，有招拉筆洞寺，喇嘛皆習醫藥。醫藥爲五明之一，佛學所重博通僧伽，必兼習之。今日藏中考革〔格〕西，辯論範圍，內明、因明、聲明而已。醫藥、工巧，多被遺棄。賴此寺專門習之。然其爲術殊幼稚，岌岌乎不能存於今之世矣。鐵山與布達拉間，連峯凹陷處，建巨梵塔，其下爲門洞，大道貫之，東行經琉璃橋達大招，通內地。西行經哲蚌寺、桑鳶寺，通印度。一般稱此塔下門洞曰西門。爲遊拉薩者所必經，多數乞丐雲集於此。城外與葦塘間空地，多植白楊，爲貴族住宅。中有數區，劃居屠戶、皮匠與葬業者，是皆習近殺業，爲藏俗極卑賤之人，故別居之。全市南側，有大江河繞流，是爲克曲。直衝鐵山西南，激折向西，自曲水入於雅魯藏布江。河湖以內，游魚成羣，嚴禁捕取，而以施食爲功德。

凡遠道來此膜拜者，謁大招後，例須先赴布達拉宮。途中，過琉璃橋。橋石碧色，橋亭覆琉璃瓦，故名。藏名玉奪桑巴（綠石橋），傳亦唐代所建。由此橋西行約一里便至布達拉宮下。亦有露天商肆，有貴族住宅，無大商店。布達拉宮外，有圓柱形藏文碑，記赤松德贊蹂躪大唐京畿武功。又有乾隆平定廓爾喀碑（即十全記），及乾隆論防天花碑。宮殿外形如巨堡。其內房屋複雜，隨導引人穿行半日，不能知其結構。有佛殿，有貯藏前輩達賴遺體之塔，亦有前輩達賴所居之室。又有宗喀巴遺於酥油盤上之掌印足印。最大目的，則在叩謁現存達賴，討其捨頭。捨頭者，達賴以其座旁黃綾縛裹之杖輕叩膜拜者頭頂，以爲降福。其義等於摩頂。達賴亦爲千手觀音之化身，肉體至爲神聖，不能輕與凡俗人體接觸，故摩頂降福，不用手而代以杖也。凡入布達拉宮者，亦必須有布施，有達賴宮中管掌之。此項布施，不歸商上，專作達賴私供。宮中管吏，視人布施之多少，分配有等差之導引人導引之。或遊覽數處即出；或遊覽全部始出；或僅在達賴室外遙拜，或拜達賴座前，由侍者持杖擊之；或拜座下，由達賴手自擊之；或拜已，引頭近座，由達賴手自摩頂。報施相當，有若貿易然。往時駐藏大臣或中華官吏謁晤達賴，達賴須以賓禮延見，贈送松卡（色綾所挽小結）、瓦搭哈達（白色絹布）。此項松卡與哈達，甫經攜出，恒即有人以重價購去，或以好馬兌換。藏人相信，曾經活佛加持之物，或接近佛體之物（如敝衣敗絮），甚至於佛排泄之物（如屎尿涕唾），佩之皆能避邪、降福、免殃、消罪故也。

出布達拉宮，穿西門塔洞西行，入靈科大環道。近有嘛呢堆。巡禮者自左向右，迴環繞數周，亦足以慰瞻禮活佛之志。過功德林外，循一堤岸，達龍王塘，內有巨池，有龍王廟。神像以蛇爲飾。藏人以蛇喻龍，且相信拉薩原爲湖海，龍王所治，經松贊干布降伏龍王，轉爲護法之神，聖地始得安靜。故對龍王祀典，甚爲隆重。其旁有漢式建築之亭閣，池中多異魚及羽禽，風景甚美。漢籍稱爲祿康插木，爲拉薩八景之一。距龍王塘不遠，有達賴象房，其側有塔及嘛呢竿爲標識。先是乾隆平廓爾喀，得馴象五頭，以二頭分賜達賴、班禪，拉薩始有象房。其後布丹續進馴象於達賴。每拉薩有盛節，則飾象遊行，以炫世俗焉。

靈科自龍王塘折東向小招寺。拉薩惟喇嘛得用火葬。又因恐污穢聖河禁止水葬。普通人死，以布包束縛，交業葬者負向山地，割裂飼鵰，或以飼犬。不盡舉行天葬儀式也。業葬者皆業乞丐。或人格在業屠者上，普通人下。居宅有定式。限居此區。亦頗有中產小康者。小招爲文成公主所建，已詳前節。現其內仍祀文成公主。寺外有大道，橫經靈科通於札什城（舊時中國兵營，乾隆末年所建，現已毀敗）及色拉寺。是爲拉薩北門。

自小招而東，再穿業葬者聚居之帳幕區及廣闊原野。道北爲貴族別墅與柳林，道南爲木鹿寺。寺有經園，爲拉薩經板製造與印刷地。康藏印經業，以德格爲最大，此寺約與相敵。又向東行，繞拉薩城之東北角，折而南過一小橋，有石路可通甘丹寺。又南爲屠戶住區。又南近西，當城與克曲河之間，爲皮業者住區。有路，渡克曲，通甘丹寺。自康來藏者，恒出此途。上游浮來之木材，亦自北部上岸，堆積待沽。沿河多柳林及富戶住宅。循城垣而西，過拉薩南門，渡小橋，穿大柳林，爲拉薩人士夏秋郊遊之所。出柳林，行近克曲河也，有石堤護路，多已被水沖壞，水中游魚極多極巨，出沒遊戲，仰人施食。相傳此爲水怪窟宅，經松贊干布收伏，每歲有喇嘛作法祀之。沿岸多植嘛呢竿，亦所以壓鎮水怪也。靈科緣岸而西，至鐵山下，山水相激，鑿崖梯山爲路。緣崖造作佛像及六字眞言。相傳松贊干布收伏水怪時，雷水激射此崖，即自現出諸像，後經尼泊爾匠師雕刻明顯。然歷世屢有增益，多至不可勝數，誰爲最先顯現者，非有博通喇嘛指導，莫能辨也。踰山道而西，爲一陡坡，禮拜者至

此停止儀式，疾趨而下，不得稍駐。下坡有大轉經幢輪。巡禮者例轉動數回補償下坡怠釋之工作。折北行，當鐵山後方，崖上刻佛尤多，巡禮者皆須於固定之禮拜石上，對諸像叩頭，致其石光滑無倫。此段崖道，爲靈科重要部分。嘛呢竿密植，遠達河岸，表示其爲聖靈之地。再北穿柳林，回至最先走入靈科之十字路上，完成一環。

三大柱石及其他名寺

藏俗用鍋，唯三大長石支之。如喻拉薩爲蒸騰佛焰之巨鍋，則甘丹，色拉，哲蚌三大寺，即其三柱石也。

甘丹寺，在拉薩東六十里，谷中倚山，隨高低爲重樓，形勢與布達拉宮相類，金碧光彩亦足匹敵。常有僧侶三四千修持。宗喀巴於明·永樂五年所建，黃教之發源地也。中多宗喀巴遺蹟，與克主傑手製之宗教品。克主傑兼通五明，尤擅工巧，其所作佛像、塔幢之屬，精巧無匹，今皆保存寺內。此外收藏名貴經典亦多。

色拉寺，在拉薩西北十里，平原近處，因山爲寺，微彷甘丹。宗喀巴初至拉薩，即擬建寺於此。其後移建於甘丹。其弟子堅慶曲結薩迦伊西，曾去內地，受封禪師，齎所得賞賜及蕃蒙布施歸，承宗喀巴意，建寺於此。所供旃檀佛像，係自內地運回，又有降魔杵一枚，長近二尺，傳建寺之日，自天竺飛來。堪布珍藏之，每年開放一度，任人參觀。貴族有病者，每以重大布施，迎請此杵來家供養，卜期送還。如獲迎供此杵，病尙不癒，則是惡孽沉重，非佛法所能救也。寺僧亦三千餘。

哲蚌寺，在拉薩西南二十里，印藏大道側山坳內，依山建築。宗喀巴弟子滄洋曲結札什巴丹，夢神示其地宜建寺宇。因得聶烏富民巨大布施，請准宗喀巴建寺於此。並遺海螺一具，爲鎭寺瑰寶。達賴二、三世皆駐於此。此寺經典豐富，蕃蒙漢人留此習經者甚多。常有喇嘛五千人，寺外有垂仲廟，常降法神，決休咎，傳甚靈驗。達賴十三世時，主張恒與此護法神違逆，故哲蚌寺恒與達賴意見相左，爲强烈之親華反英主張。直至近年猶然。

凡朝拉薩者，禮拜三環道後，例須謁拜三大寺，布施熬茶。布施，爲以財物獻於寺廟，作神祀供養。熬茶，則獻茶包於僧廚，熬供諸僧吸飲。茶貴僧多，所費輒巨萬。亦有熬茶之外，更以藏幣獻請主僧分給大衆者。亦有不熬茶而專獻藏幣者。主僧受金，依固定分配法，孰爲單分，孰爲雙分，孰爲三至若干分，傳集衆僧，依次授與。各人所得雖微，受必鄭重，多數貧苦僧人，專恃布施果腹，各方布施之多，由是可見。

三大寺雖以修習經典爲主，然在政治上，有絕大潛力。重要政務，必以諮詢。噶倫及重要官吏之產生，必須得其同意。西藏議會，即以三大寺爲骨幹。考授革〔格〕西，亦由三大寺主持。人民信奉三大寺，與信奉政府之力，約略相當，苟遭三寺反對，未有能令行者也。

桑鳶寺，在拉薩西南四十里，爲西藏之最古紅教寺院，現因黃紅兩教派甚融洽故，此寺仍能維持千年來固有之重要地位。凡紅教僧侶及其信徒，朝大招，謁達賴，禮拜三聖路環後，俱來此寺瞻禮布施，亦如黃教派之於三大寺然。西藏若干政務，此寺亦得干預，故又與三大寺合稱爲四大寺也。

拉薩北七十里洭孜地方，有白教教皇曾經坐床之地曰楚布寺。又有黑教名寺曰業朗寺。在宋元明代，皆曾興盛一時。自黃教興後，漸歸沉寂。然究不失爲喇嘛教名寺。與後藏薩迦寺同爲各該派教徒所尊崇。黑白各教徒朝拉薩後，必往謁之。

拉薩東北二日程，有熱振寺，由黃教呼圖克圖主之。寺以風景幽美富珍禽異獸著名。現熱振呼圖克圖爲西藏攝政。

拉薩城內，又有四林，曰功德林、丹吉林、羅布林、仲吉林（四林應爲功德林、丹吉林、敏珠林、策墨林——編者），皆黃教小寺，建築精好，財力雄厚，僧侶富有勢力。傳皆藏王家之私廟。所謂藏王，蓋即清代有力之噶倫

也。丹吉林寺，因民元之役，資助漢軍，反對達賴，被達賴夷爲平地。遺址在琉璃橋東。以上各寺，皆足分拉薩靈脈之一線，故附三大寺論之。

拉露（Marcelle Lalou；1890～1967）

法國西藏語言及佛教學者，爲西藏佛教研究界少見的女性名家。嘗從學於普集魯斯基（J. Przyluski），繼承其師輩之學風。主要研究西藏的語言、歷史及文獻學，兼及西藏的佛教、苯教的亡者儀禮、密教祕儀、佛教圖像、祈禱及醫學等。又整理巴黎國立圖書館所藏伯希和敦煌資料的西藏部分，並發表成果。曾任巴黎大學、巴黎大學高等學術研究修學院的教授。在普集魯斯基歿後，接掌《佛教論著目錄》（Bibliographie Bouddhique）的編輯，其間並撰西藏佛教的啓蒙書等。著作頗豐，主要有《Inventair des manuscrits tibétains de Touenhouang, concervés à la Bibliothèque Nationale》（Fonds Pelliot tibetain，一卷，1939；二卷，1947）、《Iconographie des étoffes peintes(pata)dans le Mañjuśrīmūla-kalpa》(1930）、《Bibliographie Bouddhique》九卷（1936～）等書。

〔參考資料〕 馮蒸《國外西藏研究概況》。

拉莫特（Étienne Lamotte；1903～1983）

比利時印度學兼佛教學者。魯汶大學教授。也是羅馬天主教會的傳教士。氏先在魯汶大學研習神學、東方學，以《薄伽梵歌》的研究取得學位。後轉到巴黎從烈維、戴密微等人學梵語、中文、藏語、巴利語。歸國後，又從普桑研修佛學。

氏之主要研究成果，除將《大智度論》譯成法文外，還依據漢譯及藏譯對梵語原典業已佚失的《維摩經》、《首楞嚴經》、《解深密經》、《成業論》、《攝大乘論》等經論作對譯研究。此外，其《印度佛教史》也備受矚目。

按，歐洲的佛學研究，可分爲列寧格勒學派、古典英德學派及法比學派。拉莫特從學的幾位老師，如烈維、戴密微、普桑等人均爲法比學派的代表人物。法比學派的特色在於：以社會學、語言學……等途徑，重現純粹的佛教；企圖從不同的風貌，去發現佛教本來的價值。拉莫特亦頗承此風，其著作特色，在於他精通梵、巴、藏、漢等各種原典語言。在研究某一問題時，常能上窮碧落下黃泉的收羅所有相關文獻。他認爲資料本身就能說明問題，因此他通常只是排列相關的資料而不下判斷。

拉莫特的作品，已譯成中文的有《維摩詰經序論》，爲郭忠生所譯。

拉達克（藏Ladakh）

印度最北部之一地名。位於占姆・喀什米爾洲（Jammu & Kashmir）境內西部。地處喜馬拉雅山與喀喇崑崙山系間，西鄰巴基斯坦，北與東邊接鄰中國，是四周環山的高山地帶。西藏語Ladakh，係出自西藏語La-dwags之語源。La指山。La-dwags是「越過山」之意；由於要進入拉達克須越過四千公尺的高山，故稱Ladakh。

此地在古代原是一與世隔絕的古王國。西元三世紀時，阿育王將印度佛教傳入，後又深受西藏佛教及西藏文化的影響，至今當地居民的信仰仍以西藏佛教爲主流，因此拉達克有「小西藏」、「西西藏」之稱。

現今在拉達克的深山幽谷中，仍存千年古寺，到處又可見到土製佛塔，而首府列城（Leh）附近更是寺院林立。如里基爾及阿爾齊寺（Likir & Alchi），建於十一世紀初。係由三十五位喀什米爾的藝術家所設計，頗有「喀什米爾學院派」的藝術風味。寺中的壁畫藝術成就，令人嘆爲觀止。黑米斯寺（Hemis），其藝術上及金製佛像之豐富，位居拉達克之冠，唐卡藏量亦豐。史比托克（Spituk）寺，以擁有唐卡、面具及兇惡神像等藝術作品聞名。穆爾別克（Mulbekh）寺，寺旁的尖石上刻有

一站立之彌勒大佛，甚爲著名。散喀爾（Sankar）寺，寺內供奉一巨型觀音佛像，並收集大量的宗喀巴雕像，爲黃教寺院。其他，另有拉達克最古老的拉馬優魯（Lamayuru）寺，以及飛揚（Fiang）、榭（Shey）、迭克榭（Thiksey）等寺院。

又，喇嘛在拉達克的社會地位相當特殊而且重要，是教師、醫生、星相家等特種職業的專家，居民出生大都經由喇嘛命名，結婚亦請喇嘛祝福，人死時由喇嘛唸經超渡，每一家庭與其附近寺院之關係相當密切。而德高望重的喇嘛，死後並以轉世的方式，再返回世間，繼續未竟之入世弘化事業。然而，近年來由於與異國文化接觸，尤其被併入印度版圖後，拉達克的社會文化有所變遷，喇嘛的地位降低，願意當喇嘛者更少，因此許多寺院逐漸凋零。

◉附一：佐藤久光〈拉達克的風土〉（摘錄自〈西藏密教研究〉第二章第二節）

拉達克的氣候可以分成冬季及春秋兩期。六月、七月、八月相當於春、秋的季節，此外都是冬天的季節。因此，氣溫整年都很低，年平均的氣溫，例如北邊的犂布拉是3.9℃，列城是2.8℃，冉斯喀爾是3.9℃。但拉達克夏季最盛期的七、八月的白天氣溫，常常超過30℃。相反的，夜晚因爲散熱作用，溫度急降。因此，一天當中最高及最低氣溫之差，常常有20℃之多。這種氣候狀況，是由於空氣稀薄且清澄，使遮熱作用無法產生所致。

所以拉達克的氣候狀況，除去冉斯喀爾及喀爾基爾一部分的豪雪地帶外，中央拉達克是屬於空氣稀薄，降雪降雨極少，吹乾燥風且低溫的情形。

在這種自然氣象的條件下，人的身體自然也就養成順應的習慣。其七、八月的春、秋氣候，白天氣溫上升且太陽直射強度極高。但因空氣乾燥，所以不會流汗，背太陽的地方氣溫也低。由於人們長時期習慣穿著厚重的衣服，所以這個時期也穿著拉達克特有的外套。這種外套有防止日光直射，使體溫保持一定程度的作用；寒冷的時候則具有防寒的功能。當地的人由於長時間的習慣，因此對寒冷可以保持基礎的體力。例如，七、八月間寒氣襲人，夜露下降時，孩子們在屋內也很少舖蓋毛毯睡覺。

拉達克的氣候，冬季占絕大部分，特別是在十二月、一月及二月間的嚴寒時期，爲了避免寒風，人們大都儘量少出門。爲了節省取暖的能源，起床的時間也延後。但是，儘管冬天嚴寒，因爲是農閑期，所以這個時期結婚及祭祀的行事特別多。

位於印度西北的拉達克，北與東邊接鄰中國，西則接鄰巴基斯坦，是平均高度超過三千公尺的高山地帶。其自然條件是岩山與草木不生的沙漠地形，以及寒冷的氣候情況，部分地區則爲喜馬拉雅山的萬年雪所覆蓋，相反的，也有吹襲乾燥寒風的地帶。由於是高山地帶，不適合植物的生長，所以僅以有限的食物與融解的雪水作爲生命的糧食。拉達克人就居住在這種極爲苛酷的自然條件下，接受從西藏傳來的西藏佛教，並將西藏佛教培育得十分興盛。

但是，能培育西藏佛教文化並將它維持到現在，是由於國內統治與國外關係的重要因素。特別是，拉達克與其周圍的西藏與喀什米爾的關係，對拉達克有很深的影響。拉達克與西藏由於國境問題等，曾發生幾次戰爭，但其解決的方式，都對兩國的佛教文化很有幫助。拉達克從西藏輸入西藏佛教，並加以培育振興，這不僅造成了社會、文化的交流，兩國間的通商交易也因而格外興盛，可以說西藏與拉達克是一體化的社會。

此外，由於回教與西藏佛教的敵對關係，以及被周邊社會擴大勢力威脅時的援助，或者是在喀什米爾的宗主權下等因素，造成了拉達克與喀什米爾之間錯綜複雜的關係。總而言之，拉達克的社會、文化與西藏的關係十分濃厚，而與喀什米爾在回教的宗教對立，以及政治關係上，也有很深的關係。

◉附二：賴富本宏〈拉達克的寺院（袞巴）概況〉（摘錄自《西藏密教研究》第三章第二節）

拉達克在地理上，可細分成三部分，即列城（Leh，西藏語Gle）、喀爾基爾（Kargil）、冉斯喀爾（Zanskar，西藏語Zaṅsdkar）三地域；下面所列是列城地區的喇嘛教寺院及其所屬宗派的分類：（原則上，從東部的寺院說起。此外，各袞巴的稱呼則依據英語發音）

(1)噶舉派（bKaḥ-brgyud-pa）

①魯格派（ḥBrug-pa）

齊地袞巴

黑米斯袞巴

史他克那袞巴

榭袞巴

列克爾袞巴

巴斯格袞巴

②瑞根派（ḥBri-guṅ-pa）

飛揚袞巴

拉馬優魯袞巴

(2)格魯派（dGe-lugs-pa）

迭克榭袞巴

沙布袞巴

散喀爾袞巴

史比托克袞巴

里基爾袞巴

阿爾齊袞巴

里宗袞巴

(3)薩迦派（Sa-skya-pa）

馬拓袞巴

(4)寧瑪派（rÑiṅ-ma-pa）

塔克托克袞巴

由上述分類可知，將拉達克勢力二分的，是以馬爾巴（Mar-pa）爲開山祖的噶舉派，以及宗喀巴開創的格魯派。其中，噶舉派因爲較早傳入拉達克，且與當時的南姆格爾（rNam-rgyal）王朝有密切的關係，所以比格魯派有更多的大寺院。

但是，格魯派在魯格．噶舉派的大成就者塔格壯瑞巴（sTag-tshaṅ ras-pa，別稱sTag-tshaṅ ras-chen，1574～1651）歿後，由於得到西藏本國强有力的援助，勢力也漸漸侵入拉達克，而形成現在的地位。

拉藏汗（藏Lha-bzan-khan）

青海和碩特部顧始汗之孫。生卒年不詳。顧始汗任藏王時，表面上雖立五世達賴喇嘛，實則自己支配全西藏，但至其孫拉藏汗時，勢力漸弱。拉藏汗乃於淸．康熙四十四年（1705），在拉薩襲殺達賴五世的攝政桑結嘉錯（Saṅs rgyas rgya mtsho）。又以品行不良的理由驅逐達賴六世，另立達賴喇嘛。然而此舉引起西藏人的不滿，而導致政治持續不安。康熙五十六年，準噶爾部策妄阿拉布坦（Tse-wang Araptan）出兵拉薩，殺拉藏汗。自此以後，和碩特在西藏的影響力消失，而開啓淸廷加强治理西藏之端緒。

拉卜楞寺（藏Bla-braṅ）

藏傳佛教格魯派寺院。位於甘肅省夏河縣城西大夏河畔，爲甘南藏族地區最大的寺院，與西藏哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺、扎什倫布寺及青海塔爾寺合稱爲格魯派（黃教）六大寺院。舊時爲甘、青、川三省交界地區藏族的政治、宗教、文化中心。最盛時寺僧達三千五百多人，下轄寺院一〇八所。

此寺係嘉木樣協巴（即嘉木樣一世）於淸．康熙四十八年（1709）所建。「拉卜楞」是藏語「拉章」的變音，意爲寺主嘉木樣活佛的住所。全寺乃依大夏河北岸龍山山坡而建，有六大札倉（學院）、十八囊欠（活佛府邸）、十八拉康（佛寺）、二經院、一藏經樓、僧舍萬餘間，佔地八十餘公頃，建築精美，規模宏偉。

其中，六大札倉即帖桑琅札倉（意譯聞思學院，俗稱大經堂，修顯宗）、居萬巴札倉（續部下學院，修密法）、居多巴札倉（續部上學院，亦修密法）、丁科札倉（時輪學院，修天文曆算）、曼巴札倉（醫藥學院，修醫藥）

、季多札倉（喜金剛學院，修法事）。各札倉皆由前廊、經堂、佛殿構成。佛殿一般高二層，內供碩大的各札倉所宗佛像。經堂爲僧衆集體誦經打坐之處，以聞思學院的經堂爲最大，可容四千多人，係全寺之中心。

拉康（佛寺）爲全寺各札倉僧衆集體唸經的聚會處。十八座拉康中以壽禧寺規模最大，係一六層藏漢結合的宮殿式建築，內供高約十五公尺的釋迦如來像一尊。屋頂金龍蟠繞，牆旁銅獅雄踞，外觀十分宏偉。其他僧舍，均爲藏式平頂建築。

寺內珍藏文物數萬件，包括佛像、卷軸畫等，大多是青海吾屯藝人的作品。其中，藏文經典、書籍有六萬餘册，居全國藏傳佛教寺院之首位。又，由於嘉木樣協巴爲藏傳佛教學史上傑出的學僧，故本寺學僧研究學問之風頗盛。

◉附：索南吉・劉堡〈拉卜楞寺六大札倉〉（摘錄自《法音》雜誌55）

拉卜楞寺自1709年第一世嘉木樣活佛創建迄今，經歷世嘉木樣興辦和苦心經營的六大札倉，使地處四川、甘肅、青海三省交界（安多地區）的拉卜楞寺，成爲既是佛教中心，又是藏族同胞的文化教育中心，在藏族同胞中有很大的影響。現就拉卜楞寺六大札倉簡介如下：

帖桑琅札倉（聞思學院）

帖桑琅札倉，意譯爲「聞思院」，俗稱「大經堂」，是學習顯宗教理、教義的學院。該札倉學習的僧人必先廣聞經義，而後思維分析，通過辯論，得以修持。藏語「帖桑琅」，有漢語古文獻中「博學之，審問之，愼思之，明辯之，篤行之」的意思，故有「聞思學院」之稱。

本札倉的一切規矩、律義都是依照我國西藏哲蚌寺郭莽札倉的規矩、律義進行，主要以學習研究三藏（論藏、律藏、經藏）、三學（戒律、禪定、勝慧）及四大教義（毗婆沙、經部師、唯識師、中觀宗）爲主，通過學習達到通曉五大論（《釋正量論》、《般若論》、《中觀論》、《俱舍論》、《戒律論》）的目的。學習的內容包括因明、般若、中觀、俱舍和戒律五大部。學級共分十三個級別，一般得學十五年（因第十二年級學三年）才能學完十三個年級的課程，學完這些課程後可考取學位。在帖桑琅札倉設有三種學位：然江巴、朶仁巴、多仁巴。

(1)然江巴（類似「學士」學位）。凡般若畢業或六至十二年級的學僧，可自願申請，經法台同意後，可考取「然江巴」學位，名額不限，考試科目以《因明論》和《般若論》爲主。凡經考試及格者，均可授予「然江巴」學位。

(2)朶仁巴（類似「碩士」）。一般俱舍部學完四年功課者全部稱爲「朶仁巴」。另外，凡從因明部畢業的學僧，一般可以按年資上升，年資達到「朶仁巴」地位的均稱爲「朶仁巴」。

(3)多仁巴（類似「博士」，一般統稱格西），是帖桑琅札倉的最高學位，選拔考試非常嚴格。第一，俱舍部學僧畢業後，可由法台挑選候選人。第二，多仁巴在正式考試前一月由活佛嘉木樣預考，令其背誦五部大論之《根本論》，合格者方能參加考試。第三，考試臨期，考僧要齋僧五天，凡本院六年級以上的學僧及僧友均被邀請，這就需要有一定的經濟力量。第四，多仁巴候選人參加考試，只有一次機會。如考不及格，終生再無考取「多仁巴」的機會。取得「多仁巴」學位後，便可派爲各活佛經師或所屬寺院經師，死後一般還可成爲新的轉世活佛。

居邁巴札倉（續部下學院）

居邁巴札倉，意譯爲「續部下學院」，係密宗學院。主要研究密宗教義、廣授法師之灌頂，教化弟子入密宗金剛門等。密宗（亦稱密教），是對顯宗（顯教）而言。它以修持祕密眞言而得名。所謂密，就是指修習一種不能對外人說的密法來達到成佛的目的。該札倉主奉密集祕、怖畏九首（亦譯作大威德）、大自在

（亦譯作勝樂）、三大金剛、六臂和法王護法。本札倉設三個學級：初級、中級、高級。

⑴**初級**：學僧主要背誦《怖畏九首金剛經》、《六臂護法經》、《法王護法經》、《密集經》、《大自在經》、《續部經》等。升級時必須背誦《大自在生起與圓滿次第》、《集祕生起與圓滿次第》、《怖畏九首金剛生起與圓滿次第》三部經中之一部，方可升入中級。

⑵**中級**：要求學僧必須背誦《密集自入經》、《燒壇經》、《續部經》、《佛讚》八十卷。升高級時，必須背誦《四注合解經》。

⑶**高級**：依據《生起與圓滿次第》中規定的程序修行。每年於二月十七日至二十一日通過密宗教義的辯論考試，取得「多仁巴」學位。

丁科爾札倉（時輪學院）

丁科爾札倉，意譯爲「時輪院」，係密宗學院，這個札倉除學習與修觀有關的時輪密乘外，著重學習研究時輪天文曆算。根據佛教的《時輪經》，在《時輪金剛》的理論基礎上進行學習。它主奉時輪金剛、毗盧遮那佛、證菩提佛及怖畏金剛（大威德）、六臂、法王、騾子天王、財寶五大護法。主要研究密宗大乘、天文曆算、聲明、語法、詩詞、書法、繪壇、音韻手訣、步法等等。學制分初級、中級、高級，學習年限不定。

初級：主要學習《妙吉祥名號經》、《普濟經簡釋》、《無上供養經》、《諸佛讚》、五大護法的《滿足心願經》。能背誦上述經者，方可升入中級班。

中級：學習和背誦《時輪金剛經》、《證菩提經》，學會彩色細砂製作時輪金剛壇城、普濟佛壇城、證菩提佛壇城。升高級時，必須背誦《時輪金剛生起與圓滿次第經》。

高級：主要學習聲明、詩詞、天文曆算、梵文和藏文的正草書法，並研究時輪金剛和怖畏九首金剛的生起與圓滿之道，廣授灌頂，修行禪坐，以求正果。

曼巴札倉（醫學院）

曼巴札倉，意譯爲「醫學院」。這個札倉的僧人，除學習佛經外，主要學習醫藥。它主要供奉藥師佛、阿閦佛和馬王金剛。該倉學制亦爲初、中、高三級。

初級：學僧必須背誦《皈依經》、《綠度母經》、《觀音心經》、《阿閦佛經》、《總則續經》、《後續經》等。

中級：學僧必須背誦《論續》、《藥王經》、《馬頭白蓮經》、《佛讚》八十卷、《總藥王經》，方可升入高級學習。

高級：主要研究《醫方四續》及《菩提道次第廣論》。

曼巴札倉的主要活動有：

⑴傳授：每年從二月二日起，由高級班僧人中選出優秀生八人，作爲老師到初、中級班去傳授知識。將初、中級各分爲甲、乙班。初級甲班學習《外續根本經》及驗小便、針灸、刺血等醫術和內外科診斷法、人體的構造以及藏藥的配方技術。初級乙班學習藏文根本理論系統的樹圖解釋及《四洲》、《集釋》等。中級甲班學習內外科診斷法、人體的構造以及藏藥的配方等技術。中級乙班學習人體的形式、病因等知識。這個學習過程到四月十九日結束。

⑵採藥：每年四月下旬，中、初級班僧人外出採藥三天。回寺後，由高級班僧人根據採集到的藥物標本，講授藥物生長情況及藥理等。六月上旬，全札倉僧衆外出採藥十四天。八月份，全體僧衆再次外出採藥三天。這主要是爲了在藥物生長的不同時期，識別學習其生態變化、藥物性質，尤其是晚期草藥果實、枝幹、根莖的標本採集等。

⑶製藥：七月下旬，全札倉僧人忙於製藥，藥有散、丸、膏等。

吉多札倉（喜金剛學院）

吉多札倉，意譯作「喜金剛院」，係密宗學院之一。主奉金剛、金剛手大輪、虛空瑜伽諸佛。主要研究歡喜金剛的生起與圓滿次第之道、天文及曆算、藏文文法、正草書法、音樂、護法舞蹈、彩砂繪製壇城等。學制爲三級，學習年限不定。

初級：要求學僧主要背誦《無上供養經》、《妙吉祥名號經》、《大威德經》、《滿意經》、《喜金剛迎請、加持、自入、燒壇、祝願、回向經》、《金剛手大輪經》等。還要學會彩砂繪製金剛、金剛手大輪、虛空瑜伽的壇城，並考試音韻、音樂等。

中級：主要學習漢曆天文曆算，藏文文法、書寫，練習跳舞等。該札倉跳的法舞，係仿西藏德茂琅之跳法。扮演者主要從中、初級班學僧中挑選，高級班僧人也可參加，主要扮作羅利王、法王護法、財寶護法和黑帽師四種。升高級班，必須背誦《喜金剛生起和圓滿次第經》，並要求學會漢曆天文曆算。

高級：要求學僧必須遵守三律（別解脫律、靜慮律、無漏律），防止身語之惡行，多授灌頂口訣，禪坐靜修密宗之道，以求正果。從春到秋末，由吉哇（財經）向本札倉僧衆講述《喜金剛經注解》一遍。

居多巴札倉（續部上學院）

居多巴札倉，意譯為「續部上院」，係密宗學院之一。主奉密宗集密、怖畏九首、大自在等三大金剛和六臂法王諸護法。主要研究生起次第與圓滿次第之道。受法師灌頂，修行密宗之眞諦。學制分三級，學習年限不定。

初級：要求學僧必須背誦《妙吉祥名號經》、《怖畏九首金剛經》、《六臂護法經》、《騾子天王護法經》、《北方財寶護法經》、《集密金剛經》、《大自在金剛經》。升中級時，須背誦《續部經》。

中級：要求學僧必須背誦《開光經》及《佛讚》五十卷。學會《集密金剛壇城》、《大自在金剛壇城》、《怖畏九首金剛壇城》（即《大威德壇城》的《燒壇經》）和彩色細砂壇台製法。升高級班，必須背誦集密、怖畏九首、大自在三大金剛的《生起與圓滿次第》三部經之一部，八種佛塔的繪圖及土地金剛線的畫法。

高級：要求學僧根據生起與圓滿次第之首，以修眞諦。並於每年十二月十一日至十五日經過辯論考試，取得「俄然巴」學位，每年只取一人。此札倉的清規戒律較嚴，與續部下學院略同。

〔參考資料〕 妙舟《蒙藏佛教史》；長尾雅人《蒙古學問寺》；L. A. Waddell《The Buddhism of Tibet or Lamaism》（1895）。

拉瑪一世（巴Rāma Ⅰ；1737～1809）

泰國曼谷王朝的創始者。名昭披耶查克理（Chao Phay Chakri）。年青時嘗出家為僧，與吞武里王朝（Tonburi）創始者鄭王（鄭信）所住的寺院為鄰，二人遂結為好友。及鄭王攻下大城後，由其弟帕摩訶蒙特里（Phra Maha Montri）引薦投入鄭王麾下，歷次征討，立功無數，極受重用，官高爵顯。西元1782年，吞武里王城等地突生叛亂，被擁立為王，簡稱拉瑪一世，定都曼谷，創立曼谷王朝。

王於即位後，在王宮內建築玉佛寺（Emerald Buddha Temple）供奉玉佛。又下令修建其他十三座佛寺，嘗費時七年修葺菩提寺（Bodhi Temple，原為古寺）。並下令自大城、華富里、彭世洛、素可泰等地已毀壞的佛寺中，搜集古代的佛像，共得一四二八尊，加以修飾後，供奉於新建或重修過的佛寺中。1808年，自素可泰城迎請塑於素可泰王朝（約十六世紀）的六公尺大佛像，至曼谷王城新建的善見寺（Wat Sudassana）供奉。此外，王亦自命為佛法的外護者，曾公佈將近十個敕令，力促比丘守持戒律及弘揚佛法。

1788年，在此王的護持下，佛教召開僧伽長老會議，決定於曼谷大舍利寺（Wat Mahādhātu）整理結集三藏，費時五月完成，共計三五四部（律八十部、經一六〇部、論六十一部、聲明差別等五十三部）。又編印其他藏經及註釋分送至各地佛寺，此舉助長泰國佛法研究風氣的盛行。又，此王在位期間，佛教重要著述，有披耶達磨巴里差（Phya Pham-ma Prija）所著的《三界論考釋》，及菩提寺頌勒溫那叻僧王所撰的巴利《三藏結集史》

等。

拉瑪四世（巴Rāma Ⅳ；1804～1868）

泰國曼谷王朝第四世王。係拉瑪二世之子，名摩訶蒙骨（Maha Mongkut）。西元1817年，奉父命出家爲沙彌，法號金剛智（Vajirañāṇa），住於大舍利寺。1824年受戒爲比丘。1851年還俗即位，在位期間制定多種管理佛教僧團規約，勸令僧人嚴格遵守戒律，加强僧教育，並於曼谷及其他重要城市興建佛寺。如母旺尼域寺（Wat Bovoranives）、皇冕寺（Wat Mongkut）、叻帕提寺（Wat Rajaphradis）、巴通溫寺（Wat Patumwan）等。

1853年，王下令修建佛統大塔（Paṭhama Cetiya），造一大塔層罩著原有的古佛塔，至拉瑪六世時始成，高約一百二十餘公尺，圓徑二四〇公尺，爲泰國最大的佛塔。此外，嘗派遣僧團前往錫蘭，復與印度佛教徒聯絡，獲得印度贈送佛像及佛陀伽耶的菩提樹。又根據研究佛法的心得，提倡舉行「敬法節」（Māgha Pūjā）慶典。時間定於泰曆三月十五日。係爲紀念佛住世時，一二五〇位大阿羅漢僧不約而集會於王舍城竹林精舍，聽佛說波羅提木叉教誡而制訂此一節日。

王精通三藏及巴利文、梵文、英文等語文。爲改革佛教，提倡嚴守戒律，乃於1829年創立法宗派（Dhammayutika-nikāya），後並傳此派至柬埔寨。在其出家期間，曾著巴利文《戒壇決擇論》（Sīmāvicāraṇa）一書。書成後傳至錫蘭，受到錫蘭各派僧人的讚譽。此外，王除盡力推行佛教外，亦積極吸收近代歐洲的科學知識，實施西化政策，奠定泰國近代化的基礎。

拉達克里希南（Sarvepalli Radhakrishnan；1888～1975）

現代印度哲學家兼政治家。生於南印度馬度拉斯近郊。曾任邁索爾大學、加爾各答大學哲學教授及安得拉大學副校長。西元1952年當選爲副總統。1962年又就任爲總統，五年後引退。其基本思想爲絕對和平論；有時也對帝國主義、殖民地主義作尖銳的批判。著作頗豐，內容及於印度哲學、宗教、文化、社會等各層面。其《印度哲學》一書，在國際上之東方哲學界，所獲評價甚高。此外，另有關於《薄伽梵歌》、《梵經》、《奧義書》、《法句經》方面的著作。

拂子（梵vyajana、vāla-vyajana，巴vijanī，藏rṅa-yab）

用以拂除蚊蟲的用具。即在柄上紮束獸毛、棉、麻等而成者，功用與麈尾同，而形狀各異。又單稱拂，或稱作拂塵。在印度，一般皆用此物拂蚊。據《祖庭事苑》卷八引《有部毗奈耶雜事》卷六所述，佛曾聽許比丘使用拂子，但其材料限於五種，即羊毛、麻、細裂氈布、已破舊之物、樹枝樹梢，而不許用犛牛尾及其他寶物。蓋以白犛牛尾所製之拂子，係最貴重者，與白馬尾拂同稱爲白拂。然經典中亦多見白拂之記載，如佛昇忉利天爲母說法歸來時，梵天執白拂侍於佛側。

中國何時開始使用拂子今仍不詳，但自唐代以降，禪僧盛用此拂子，或以之爲莊嚴具，住持或代理住持者上堂時，持之爲大衆說法，此稱秉拂。又執行秉拂之職務的前堂首座等五頭首，稱秉拂五頭首；秉拂子之侍者，稱秉拂侍者。或有得道者，其師則授予拂子。日本鎌倉時代以後，禪林亦用此拂子，後來除眞宗外，其他諸宗於法會、灌頂、葬儀時，皆視之爲一種莊嚴具，爲導師所使用。

此外，密教於灌頂時，通常以拂子輕拂受灌頂者之身，作爲去煩惱、除惡障的表徵。故拂子亦是密教法具之一。

〔參考資料〕《摩訶僧祇律》卷三十二；《陀羅尼集經》卷三；《勅修百丈清規》卷七〈節臘章〉；《釋氏要覽》卷中；《祖庭事苑》卷八；《禪林象器箋》〈器物門〉。

拈古

謂拈出古則公案以點化參禪之學人。又稱爲拈提、拈則。在禪林之中，禪師常拈舉古則公案以開發學人之心地。如《碧巖錄》第一則評唱（大正48·141a）：「大凡頌古，只是繞路說禪，拈古大綱，據疑結案而已。」禪宗原以教外別傳、不立文字爲本旨，故不依經論等，但爲令學人商量言詮所不及之生死大事，乃拈提古則公案，以舉示宗門之要旨。

按，「頌古」與「拈古」都是古代禪林拈舉公案以教化參禪學人的方式。其特色都是「繞路說禪」而不直捷作概念性的解析。二者不同的是「頌古」用韻文方式，而「拈古」則用散文方式。

〔參考資料〕《拈八方珠玉集》序；《宏智禪師廣錄》卷二、卷三；《真歇清了禪師語錄》卷下；《從容錄》第二十一則評唱；《續古尊宿語要》卷六。

拈華微笑

指禪宗始祖摩訶迦葉見世尊拈華，破顏微笑的故事。《五燈會元》卷一（卍續138·7上）：「世尊在靈山會上，拈華示衆。是時衆皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」後世遂以此一故事爲禪宗傳法之始。

按「拈華微笑」一事，不見於唐中葉之前之文獻。禪林一般以爲此一典故係出於《大梵天王問佛決疑經》。然該經未見於諸經錄，亦未入藏，故學術界以之爲僞經。故「釋尊拈華，迦葉微笑」之公案，是否爲史實。學術界亦多存疑。

〔參考資料〕《建中靖國續燈錄》卷一；《聯燈會要》卷一；《傳法正宗記》卷一；《大般涅槃經》卷二；《人天寶鑑》；《佛祖統紀》卷五。

拔希（藏Pakśi；1204～1283）

西藏佛教噶瑪噶舉派始祖都松欽巴的第二世化身活佛。在西藏佛教中，以擁有各種超能力而聞名，被稱爲「祝欽」（意爲大成就者）。

師係在第一世都松欽巴圓寂後十一年，出生於康區哲壠（大約在金沙江沿岸）的哉波務家。最初師事都松欽巴的再傳弟子崩扎巴，後來到粗卜寺跟隨喀脫巴出家，漸漸以「神通」而有名氣，名聲遠播至蒙古。西元1255年（或說1253年）會見慕名而訪的忽必烈，但拒絕長侍忽必烈左右，翌年動身返回西藏時，在和林會見蒙古大汗蒙哥，蒙賜金邊黑色僧帽及金印；此即黑帽系名稱之由來。1260年忽必烈自稱大汗後，師被監禁、放逐。1264年獲釋及獲准自由傳教，遂動身返回西藏，一路講經傳教，經過八年方始回到粗卜寺。1283年圓寂於該寺。

拘盧舍（梵krośa，巴kosa，藏rgyaṅ-grags）

印度古代的尺度名。音譯拘盧舍，又作俱盧舍、拘屢奢、拘摟賒；意譯鳴喚、鼓聲間。即指大牛之鳴喚或鼓聲之音響可到達的距離。然因土地的高低、聲音的大小等，音響所達的距離有異，因此拘盧舍的尺度亦不一。

如將一拘盧舍的長度與一由旬對比，依《大莊嚴經》卷四、《薩婆多毗尼毗婆沙》卷五等，說一拘盧舍是一由旬的四分之一，《佛本行集經》卷十二、《雜寶藏經》卷八的夾註認爲是一由旬的八分之一。

若將拘盧舍與弓對比，《大毗婆沙論》卷一三六、《十誦律》卷十一、《雜阿毗曇心論》卷二、《順正理論》卷三十二、《俱舍論》卷十二、《根本說一切有部毗奈耶》卷二十一、《大唐西域記》卷二等，謂一拘盧舍爲五百弓。依《俱舍論光記》卷十二之意，一弓有六尺四寸，五百弓即三千二百尺。另據《四分律刪補隨機羯磨疏》卷一，一弓是四肘，一肘有一尺八寸，故一拘盧舍即三千六百尺。

《薩婆多毗尼毗婆沙》卷五以四百弓爲一拘盧舍，《大莊嚴經》卷四以千弓爲一拘盧舍，《慧苑音義》卷下以一千二百弓爲一拘盧舍

，《摩訶僧祇律》卷八以二千弓為一拘盧舍。

此外，《佛本行集經》卷十二載，二尺為一肘，四肘為一弓，五弓為一杖，二十杖為一息，八十息為一拘盧舍。依此說，一拘盧舍為八千弓，由隋代之里數計算，則為六萬四千尺。然而，《慧苑音義》卷下認為八十息乃六息之誤，且將六息換算為二里餘八十步（四千八百尺），即六百弓為一拘盧舍。

〔參考資料〕　《玄應音義》卷二十三、卷二十四；《慧琳音義》卷三、卷四；《翻譯名義集》卷三。

拘留孫佛（梵 Krakucchandha-buddha，巴 Kakusandha-buddha，藏 Saṅs-rgyas-ḥkhor-ba-ḥjig）

過去七佛之第四佛，現在賢劫千佛之第一佛。又作拘留秦佛、俱留孫佛、迦羅鳩孫陀佛、羯句忖那佛。漢譯《長阿含經》及巴利語《長部》等，列有此佛之出生時、族姓及其父母、出生都城、妻子、菩提樹、侍者、第一弟子之名。

在印度，此佛被視為歷史上曾經存在的佛陀之一。依《高僧法顯傳》及《大唐西域記》卷六〈劫比羅伐窣堵國〉條下所載，在舍衛城東南方處，有該佛出生都城之遺蹟及與其有關之諸塔。此中，放置其遺身舍利之塔旁，相傳有阿育王所建之獅子頭石柱，高三十餘尺，然今日尚未發現此遺蹟。

〔參考資料〕　《七佛經》；《七佛父母姓字經》；《出曜經》卷二；《中阿含》卷三十〈降魔經〉；《賢劫經》卷七；《阿育王經》卷四；《佛名經》卷八；《大集地藏十輪經》卷七；新譯《華嚴經》卷七十三；《大智度論》卷九；《翻梵語》卷一。

拘尸那揭羅（梵 Kuśi-nagara，巴 Kusi-nāra，藏 Ku-śaḥi gron-kher）

古印度之都城名。即佛陀入涅槃處。古印度稱之為拘舍婆提（Kuśavati）。此外，又譯拘尸那伽羅、拘夷那伽羅、俱尸竭伽羅、拘季那羅、拘尸那伽、鳩夷那竭、矩奢揭羅、拘尸那、拘夷那、俱尸那、鳩尸那、瞿師羅、劬師羅、拘夷，又稱究施城、拘尸城。意為吉祥草之都城。意譯上茅城、香茅城、茅宮城、少茅城、茅城、草城、角城。佛在世時，係十六大國中末羅國（Mallas）之一市鎮，位於今印度北方哥拉克浦（Gorakhpur）縣凱西（Kasia）之北，現名摩達孔瓦爾（Matha Kunwar）。

拘尸那揭羅為佛教聖地之一，在古代，佛教徒曾於此地進行宗教與文化活動。佛陀入滅後，被併入摩揭陀國。至五世紀法顯遊歷至此時，人煙已甚稀少，大部分寺院亦已毀圮。唐・玄奘遊此城時，城郭頹毀，邑里蕭條，居人稀曠。1853年，卡萊里（M. A. C. Carlyle）開始從事發掘拘尸那揭羅的工作，至今所發現的古蹟，有下列幾處：

⑴臥佛殿：係卡萊里所發現。殿內供有佛入涅槃的大臥像，此像長二十呎，睡在一榻上，雕刻精美。榻上還刻有阿難、蘇婆達（Subhadda）、瓦吉拉婆尼（Vajrapaṇi）及另外五個不知名的人像，並有刻文。造像與刻文皆是西元五世紀的形式。

⑵大涅槃塔：在佛入滅處所建的塔。於1912年完成發掘此塔的工作。塔高一六七呎，塔中發現一銅器，內裝甚多貴重物品，其中較重要者，係一有刻文的銅盤，及柯瑪羅笈多（Kumara Curta）時代（413～455）的銅幣。

⑶發掘區：包括少數寺院的遺址及石窟。在此發現者，較值得注意的是刻文。文中記載大涅槃寺的修建及其他寺院名稱。

⑷安加羅塔（Angara Chaitya）：相傳建於佛身荼毗之地，當地人今稱之為蘭巴爾（Rambhar）。塔中貴重物品，已被盜掘一空。

⑸聖者殿：係近時為供奉一尊佛像而建。此佛像乃於一小丘上所發現，高五點六呎，為迦膩色迦王時代（79～110）的作品。

◉附：《大唐西域記》卷六（摘錄）

拘尸那揭羅國，城郭頹毀，邑里蕭條，故

城甎基，周十餘里，居人稀曠，閭巷荒蕪。城門東北隅有窣堵波，無憂王所建，準陀之故宅也。宅中有井，將營獻供，方乃鑿焉，歲月雖淹，水猶清美。城西北三四里渡阿恃多伐底河，西岸不遠至娑羅林，其樹類槲，而皮青白，葉甚光潤，四樹特高，如來寂滅之所也。其大甎精舍中，作如來涅槃之像，北首而臥，傍有窣堵波，無憂王所建，基雖傾陷，尚高二百餘尺。前建石柱，以記如來寂滅之事。雖有文記，不書日月。……精舍側不遠，有窣堵波，是如來修菩薩行時，為羣雉王救火之處……雉救火側不遠，有窣堵波，是如來修菩薩行時，為鹿殺生之處……，有窣堵波，是執金剛躃地之處……金剛躃地側有窣堵波，是如來寂滅已七日供養之處……停棺側有窣堵波，是摩耶夫人哭佛之處……城北渡河三百餘步，有窣堵波，是如來焚身之處，地今黃黑土，雜灰炭，至誠求請，或得舍利……。

〔參考資料〕《長阿含》卷二〈遊行經〉；《八大靈塔名號經》；《阿育王傳》卷三；《高僧法顯傳》；《南海寄歸內法傳》卷一；《印度佛教聖跡簡介》；《島史》第五章；《印度佛蹟實寫解說》；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》；V. A. Smith《Early History of India》。

拘那羅太子（梵、巴Kuṇāla，藏Ku-ṇa-la）

印度阿育王之子。又譯鳩那羅。本名達磨婆陀那（Dharmavivardhana），義譯法益或法增。以其眼如拘那羅鳥之亮麗，故得斯名。《玄應音義》卷四又作惡人或不好人，並推定其原語為Kunara，惟此說不真。《西域記》卷三作拘浪拏，乃拘拏浪之誤。

拘那羅生於八萬四千塔成就之日，其母為鉢摩婆底。及長，父王為其娶千遮那摩羅（Kāñcanamālā）為妃。一日，王伴太子至雞園寺，上座耶舍見之，說太子眼目無常，預言其將失明。其時，王令太子治理呾叉始羅國。後，王妃微沙落起多（Tiṣyarakṣitā）詐傳詔書，命太子刔出雙目。太子雙目被奪後，知其事乃王妃微沙落起多之奸計，故與其妃一齊離開呾叉始羅國。二人沿途鼓琴乞食，行至王城。夜宿王廄，鼓琴且歌。王聞其歌琴之聲，召而見之，始知王妃所為，憤而焚殺王妃。

時有阿羅漢瞿沙者，善於醫事，王請其治癒太子雙目。瞿沙即集人說法，並令各持一器前來聽聞。迄說法畢，集眾淚液，盛於金盤，以此洗王子眼，眼遂明視。其後，王又於王子刔目地建塔。據說後世盲人至此祈請復明者頗有其人。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十三；《阿育王經》卷四；《阿育王傳》卷三；《阿育王息壞目因緣經》；《釋迦譜》卷五；《經律異相》卷三十三；《大唐西域記》卷三；《翻梵語》卷三、卷六；蘇雪林《鳩那羅的眼睛》。

拘那含牟尼佛（梵Kanakamuni，巴Konāgamana，藏Gser-thub）

過去七佛之第五佛，現在賢劫千佛之第二佛。又作拘那含佛、迦那（諾）迦牟尼佛、羯諾迦牟尼佛。意譯金色仙、金寂。關於其出生時、族姓及父母、出生都城、妻子、菩提樹、侍者、第一弟子等名，漢譯《長阿含經》、《七佛經》、《增一阿含經》卷四十五及巴利語《中部》等皆有記載，然所說略有不同。

在印度，此佛被視為在歷史上曾經存在的佛陀。依《大唐西域記》卷六〈室羅伐悉底國〉條載，北印度舍衞城附近有迦諾迦牟尼佛出生都城，及數座與此佛有關之塔。其中，位於北方之塔係奉祀其遺身舍利，其前復造有二十餘尺高獅子像柱頭之石柱，相傳為阿育王所建。西元1895年，於藍毗尼園西北方，發現此刻有阿育王時代文字之石柱。其刻文記述阿育王即位十四年，增築拘那含牟尼佛塔；即位二十年後，親來供養，並建石柱。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十五、卷三十四；《觀佛三昧海經》卷十〈念七佛品〉；《大智度論》卷九；《起世經》卷十；《出曜經》卷二。

招提（梵cātur-diśa，巴catu-disa）

指為四方僧衆所設之客舍。音譯具云「柘鬥提奢」或「招鬥提舍」，或意譯為四方僧房、四方、四方僧。關於「招提」一詞，《慧琳音義》卷二十六云（大正54・476b）：「招提僧坊，古音云供給客僧之處也。即以招引提攜之義故也。親曾問淨三藏，云招提是梵語，此云四方僧房也。」然《續高僧傳》卷二〈達摩笈多傳〉云（大正50・435a）：「云招提者，亦訛略也。世依字解，招謂招引，提謂提攜。並浪語也。此乃西言耳。正音云招鬥提奢，此云四方。謂處所，為四方衆僧之所依住也。」《玄應音義》卷十六亦云：「招提，譯云四方也。招，此云四；提，此云方。謂四方僧也。一云招提者，訛也。正言柘鬥提奢，此云四方。譯人去鬥去奢，『柘』經誤作『招』。以柘招相似，遂有斯誤也。」因此，「招提」應為訛誤之語，其正名應為柘鬥提奢。

又，《慧琳音義》卷四十一（大正54・581c）云：「制底，梵語也，古釋或名支提，或曰招提。」此係將招提與制底（caitya）混為一談，亦屬不正。

依《大唐西域求法高僧傳》卷上所載，義淨三藏西遊印度時，中印度有為覩貨羅國僧所建的健陀羅山荼寺、為迦畢試國僧所建的窶拏折里多寺等招提。另依《高僧法顯傳》〈于闐國〉條所載（大正51・857b）：「作四方僧房，供給客僧。」可知西域地區的國家，也設有招提，以便利往來於中國、印度的僧侶。此外，《高僧傳》卷八〈慧集傳〉載有梁京招提寺、卷十二〈慧紹傳〉載有宋臨川招提寺，而《續高僧傳》卷二十八〈慧恭傳〉載有隋益州招提寺。後世禪宗盛行後，對於客僧居住的寺院，則稱為「十方剎」，並不是稱為「招提寺」。至於日本・天平寶字元年（757），依唐僧鑑真奏請，在大和所建的唐招提寺，也只徒具名義而已，並非真是供遠地客僧居住的客舍。

漢譯佛經中的招提，除前述指四方僧舍之用例之外，另有如《增一阿含經》卷十四〈高幢品第二經〉（大正2・616b）：「毗沙鬼（中略）白世尊曰：我今以此山谷施招提僧，唯願世尊與我受之。」以及《大比丘三千威儀經》卷上（大正24・918b）：「不應著僧伽梨，有三事：一者作塔事，二者作招提僧事，三者作比丘僧事。」等用例。此時的「招提」，則意為「四方」。

〔參考資料〕《五分律》卷九；《悲華經》卷八；《大宋僧史略》卷上；《釋氏要覽》卷上。

拙火定

密宗六種成就法之基本修法，也是修氣脈最主要之瑜伽。拙火（梵Kundalini、Candāli），又譯忿怒母、丹田火、靈熱，音譯軍荼利或眞大力；指入定時臍下四指許中所生暖熱之氣。觀修拙火生起而入定，稱為拙火定。

無上瑜伽諸派一般都透過修寶瓶氣、金剛誦引發拙火，此外也有觀明點、觀火焰等多種發起拙火之法。在《大乘要道密集》〈拙火定〉中也載有五種「風息歸眞法」。西藏噶舉派之密勒日巴，即為修習拙火定而有大成就者。

拙火燃起後，先觀想它遍滿臍輪，漸漸上升至全身，繼觀其火如電光灼照，從毛孔中外放，滌淨自身中脈、氣、明點的不淨垢障，並照觸宇宙，令一切衆生皆得利樂，復收回於臍下。若進而以寶瓶氣鼓動拙火，令其循中脈上升，熔化頂輪白菩提，從頂、喉、心依次降下至於臍輪，能生逆順「四喜」，身心享受到極大安樂，在抵達最後「俱生喜」之境界時，則能得「俱生智」（一種了達心光明的智慧）。

◉附一：張澄基譯註《密勒日巴大師全集》（選錄）

(1)《歌集》下・附註：眞大力——元、明之譯者譯作軍荼利，皆音譯也。乃梵文之Candāli。Candāli文變音，又為Kundalini，故Kundalini成為目前一般通常所用之名詞了。眞大力過去譯為拙火，似未能盡其所含義，藏

文譯眞大力爲忿怒母。中文中其實「元陽」一詞實較「拙火」爲佳，保守的佛學家或許覺得此有與道家之術語相混之嫌，我則認爲此乃次要之顧慮。若同指一物則有何不可？此「元氣」，或「陽氣」瑜伽實密乘之所以爲密者也。其廣大幽微，非愚淺如我者所敢妄論於萬一。對密宗及道家之論此法者，除虛心的聽受外，實不敢妄所論評也。我亦因略有此法之實地經驗，及多年閱覽，越覺此法之不可思議及難了也。

⑵《歌集》下：「修習手印『眞大力』（拙火，下同），需顯離邊之智慧。置觀心輪『眞大力』，中陰明體需認持。本來體性『眞大力』，需悟無生無滅義。明點那打『眞大力』，需離執持諸有法。」

◉附二：蔣揚貢噶〈拙火五相〉

拙火五相，即拙火定中所現煙霧、陽燄、螢火、燈焰、無雲青天相。

⑴**煙霧相**：由拙火定中，融化地氣進入中脈，出現煙霧。猶如海市蜃樓，在熱天沙漠出現水光閃耀的湖泊幻象。身內支持身體與地大之氣，皆融化於中脈中。

⑵**陽燄相**：由拙火定中，融化水氣進入中脈，出現陽燄。猶如一小縷藍色的煙，慢慢旋轉於薄霧裏，而漂流於空氣之中，而後逐漸冒出大股濃煙。

⑶**螢火相**：由拙火定中，融化火氣進入中脈，出現螢火相。螢火有如夜晚所見之一大堆上躍的火星，而消融火大之氣。

⑷**燈焰相**：由拙火定中，融化風大之氣進入中脈，出現燈焰相。猶如在空房間中將盡的油燈，其焰直立固定不動。

⑸**無雲青天相**：由拙火定中，融化空大之氣進入中脈，出現無雲青天相。有如秋天清朗天空，滿月淨光徧滿虛空。

◉附三：蔣揚貢噶〈拙火八功德〉

拙火八功德，指行者修習拙火所得之八種功德相。即：

⑴**牢精**：由拙火定力堅固，地氣入於中脈，牢精不失，身體充實。

⑵**潤澤**：由拙火定力堅固，水氣入於中脈，身體潤澤，潔淨光軟。

⑶**煖盛**：由拙火定力堅固，火氣入於中脈，生出暖氣，寒不能侵，病不能染。

⑷**輕安**：由拙火定力堅固，風氣入於中脈，身體輕安，行步亦疾。

⑸**不顯**：由拙火定力堅固，空氣入於中脈，身體化空，不顯形狀。

⑹**潔淨**：由拙火定力堅固，白菩提增益，而使身體有光明。

⑺**不見**：由拙火定力堅固，紅菩提增長，人及非人不能見身。

⑻**無礙**：拙火成就，能穿山透壁，於一切處無有罣礙，而能自在遊戲。

◉附四：《大乘要道密集》〈拙火定〉（摘錄）

夫脩習人以嗔恚返爲道者，須脩拙火定也。聖教中說欲成就究竟正覺者有二種：㈠依般若道，㈡依祕密道，今拙火定是依祕密道也。然祕密中有所作、所行、脩習、大脩習四種本續，今是第四大脩習本續。於中復有方便、勝惠二種本續，今拙火定是勝惠本續中大喜樂金剛本續所是也。此上是捺囉呃法師求脩要門之所宗也。然此本續中復有增長究竟，增長易解。究竟有四，謂依脈、依風、依菩提心、依不思議，今拙火定是依脈者。此復有四，謂依脈一輪、二輪、三輪、四輪也，今此拙火定是依一輪者。又有三節：初風入身時能生暖熱，生是四大熱也，隨功引起，非是正要；二風入心時，菩提心故名爲心也，發生於樂，因樂功極而能顯發有明心故，此爲大要；三風入光明時，顯得眞空即是內顯正宗，此非外得，由心顯得空樂無二故成。

聖教說依觀三道脈入拙火定。言三道脈者：㈠中央阿斡訣帝脈，㈡右畔辣囉捺脈，㈢左畔辣廝捺脈，是名三道脈。或依四輪入拙火

定。言四輪者：㈠臍化輪：內具八道脈，外具六十四道脈。㈡心間法輪：內具四道脈，外具八道脈。㈢喉中報輪：內具八道脈，外具十六道脈。㈣頂上大樂輪：內具八道脈，外具三十二道脈。是名四輪脈道也。或依字種入拙火定，言字種者，臍中觀熾盛紅色囉字，或觀熾盛紅色啞字，是名字種拙火定也。或依焰入拙火定者，焰者，臍中想四指許熾然火焰，或觀八指，或觀十六指，或三十二指，或腹內觀滿熾然火也，是名四指焰入拙火定也。或提穀道入拙火定，脩習人行、住、坐、卧四威儀中，常提穀道則生暖氣，是名提穀道入拙火定也。

問：何者是拙火定耶？答：臍下觀熾盛火焰是拙火也。何名拙火耶？答：拙火，焠暴之義，火即是火焰。脩道之人自然臍下離四指許，元有血脈暖氣所盛，梵書黃色短啞字之相，其啞字頓然相成至極尖，炎熱不能觸著；梵書紅色短啞字上暴發猛焰故，是名拙火也，亦名暴火定也。梵云贊嗏哩，意翻云拙也，即焠暴義。今臍下啞字上焠暴發火大故，名爲拙火也。問：此拙火定功能耶？道者脩習之人入拙火定，則發大暖氣，生四種喜，見種種相，獲八功能，遮身九門，閉語四門，開意二門，明證五通，水火毒等不能侵害，所見所聞皆覺大樂，起無分別智，於現身上獲大手印成就。

問：其拙火定而有幾種耶？答：且略說有十種。問：何用十種拙火定耶？答：但凡脩道人須要風息歸於身、歸於心、歸於眞，若風不歸身則不發暖氣，不歸心則不生大樂，不歸眞則不起無分別智，則不獲大手印成就。欲要風息歸身故，有五種拙火：一者觀三道脈短啞字入拙火定，二者觀三道脈亂迸火星入拙火，三者觀三道脈發炎碎火入拙火，四者觀三道脈迸麁火入拙火，五者觀三道脈迸細火入拙火。此五種內隨脩一種，（中略）風息必定歸於身也。然要風息定歸心定故，亦有五種拙火：一者觀焰流注入拙火，二者觀將欲滴明點入拙火，三者觀明點降火焰入拙火，四者觀穿透明點入拙火，五者觀注如蜘蛛絲菩提心入拙火。此五種隨脩一種，（中略）風息定歸於心也。

然要風息而有十種於拙火外，別有三師要劑門：一者上根之人風息歸眞師要劑門，其脩習人於寂靜處軟穩氈上端身而坐，結三昧印，兩眼張開，鼻引清氣而徐嚥之，緊閉穀道，息諸妄念，不思不慮，凝然安住。若氣促時，於鼻竅內徐徐放之，如是周而復始，閉氣用心，則風息必歸於眞，速起無分別智也。二者中根之人風息歸眞師要劑門者，同前緊閉穀道，心不外緣，專觀自心。若氣促時，如前等也。三者下根之人風息歸眞師要劑門，全同中根，所不同者閉於兩目。

然風息歸心於拙火外，亦別有三種師要劑門：一者觀眉間明點風息歸心劑門，所謂其脩習人於寂靜處軟穩氈上端坐其身，結三昧印，眼觀鼻尖，舌拄上腭，不搖不動，儼然而住。自己眉間三角骨內想一荳，量風息與心識相應爲一光明燦然白色明點，專心觀彼明點，若覺疲倦心散亂時，則止息一晌。止息既已，復觀明點，如是周而復始，眉間三角骨內入明點定。經七晝夜，其彼明點分分明明，定心堅固之時，其彼明點而令上昇至於淨梵竅內。如依前例，專觀明點分分明明，定心堅固之時，其彼明點由如流星而降入阿斡欻帝脈中，出大鳴響至於臍下流出杵中，必生大樂，如是周而復始，入定風息歸心覺生大樂，是名觀眉間明點風息歸心劑門。

二者觀杵尖明點風息歸心劑門者，其脩習人於寂靜宮內軟穩氈上端身而坐，結三昧印，眼視鼻尖，舌拄上腭，不動不搖，儼然而住。自己杵頭上想一荳，量風息心識相融爲一光明燦爛白色明點，專心觀彼，若覺疲倦心散亂則止息一晌。既止息已，復觀明點，如是周而復始，杵尖上明點定，經七晝夜，其彼明點分分明明，定心堅固之時，其彼明點而令上昇至於眉間三角骨內，其眉間三角骨內依如前例，專觀明點分分明明，定心堅固之時，其彼明點而令上昇至淨梵竅，入阿斡欻帝脈中，而令下降至於臍下流出杵中，如是周而復始，上昇下降

，入定七次，必生大樂者，是名觀杵尖明點風息歸心劑門。

三者觀歗帝明點風息歸心劑門者，所謂其脩習人於寂靜處軟氍毹上端身而坐，結三昧印，眼視鼻尖，舌拄上腭，不動不搖，儼然而住。自己頂上淨梵竅內想一荳，量風息與心識相融爲一光明燦爛白色明點，專心觀彼明點，若覺疲倦心散亂則止息一晌，旣止息已，復觀明點，如是周而復始，淨梵竅內入明點定分分明明，定心堅固之時，從頂至臍下阿斡歗帝脈想如飢羊腸，即便吹脹，其彼淨梵竅內明點與鳴響聲入於阿斡歗帝脈中，鳴鳴響響而令下降至於臍下流出杵中，如是周而復始，阿斡歗帝脈鳴鳴響響下降明點者，是名觀歗帝明點風息歸心劑門。

此三種內人隨脩一種，不過多日，風息歸心，覺受大樂，所聞所見皆覺大樂。若出定之時不覺大樂，則於眉間或腦後，或鼻尖上，或喉中想一荳，量風息與心識相融爲一光明燦爛白色明點，即便發生大樂，或觀阿斡歗帝脈亦發大樂，如是入定出定一切時中覺受大樂，是名風息歸心也。

〔參考資料〕 Gopikrishna著．王瑞徵譯《拙火》；《印度軍荼利瑜伽術》（《現代佛學大系》㊿）。

放逸（梵pramāda，巴pamāda，藏bag-med-pa）

心所名。略稱逸。指放縱欲望，不留意應修之善事及應防之惡事。俱舍家以之爲大煩惱地法之一，唯識家以之爲隨煩惱之一。《俱舍論》卷四云（大正29．19c）：「逸謂放逸，不修諸善，是修諸善所對治。」《成唯識論》卷六（大正31．34b）：「云何放逸？於染淨品不能防修，縱蕩爲性，障不放逸，增惡損善，所依爲業。」又，《遺教經》喩爲「如狂象無鈎，猿猴得樹」，故言「勿令放逸入於五欲」。若就其體而言，俱舍家謂有別體，唯識家則認爲是懈怠及貪瞋癡之一分，並無別體。

〔參考資料〕 《品類足論》卷三；《雜阿毗曇心論》卷二；《入阿毗達磨論》卷上；《順正理論》卷十一。

放水燈

佛教儀式之一。爲救渡水中孤魂而設，多於七月十五日行之。即於紙紮之蓮華燈中書寫孤魂名，並安以蠟燭及線香，在主法事僧侶的唸誦聲中，逐一放蓮華燈於水中以迎孤魂。從而將受請而來之孤魂導往普施壇之寒林所（寒林，乃係梵語śīta-vana之譯，意爲墓地，唯此處係指亡魂牌位），爲誦經咒，祈其往生。《黃檗清規》〈諷誦章第六〉云（大正82．772c）：「將放水燈，備齋筵几案法器於舟中。及夜，懺主率衆登舟念蒙山施食科。念畢放燈不得喧譁戲笑。蓋欲賑濟水府冥靈沈淪之苦，非游戲也。」

此一儀式可能係自道教儀式演化而來，然其詳已不可考。自前引《黃檗清規》觀之，可知明代福建福州黃檗山萬福寺已有此等儀式。又，雲南於中元節所行之「放活燈」、杭州中元節之「照冥」及杭州天竺寺於六月十九日觀音誕辰前夜在西湖施放蓮華燈之情形大抵與此相同。至於台灣於中元節所行之放水燈則較具道教色彩。

〔參考資料〕 鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》。

放生會

將被捕獲之魚、鳥等生類放之於山野或池沼之中，使其不受人類宰割、烹食，此之謂「放生」。佛教徒在放生之時依儀式進行的法會，即爲放生會。《梵網經》卷下云（大正24．1006b）：「若佛子以慈心故，行放生業，應作是念：一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道衆生皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。（中略）故常行放生，生生受生。若見世人殺畜生時，應方便救護，解其苦難。」

放生會即依上述經文之精神所形成的法會。我國自南朝齊、梁以來，佛家即盛行斷肉之說。梁武帝曾下詔禁止殺生，又廢除宗廟供

獻犧牲之制。《金園集》卷中記載，梁・慧集遊歷諸州時，曾燒臂乞錢放生。《隋天台智者大師別傳》亦載，智者大師曾於天台山設放生池，並勸臨海漁夫放生，又爲魚類傳授三歸依，講《金光明經》、《法華經》等，以結法緣。此乃我國天台放生會之濫觴。此後即盛行不衰，在今日之台灣佛教界，仍然風行。

日本的放生起源，始自敏達天皇七年（578），勅命於每月之六齋日施行放生。其後，天武五年（676）、持統五年（691）、文武元年（697）、養老五年（721）、神龜三年（726）各有施行放生之例。若就放生會而言，養老四年（720）於宇佐八幡宮所行者，方爲其濫觴。天延二年（974），放生會移至石淸水八幡宮擧行，此後乃成定例。

有關放生救護之法，在佛典中頗多記載，如《金光明經》卷四〈流水長者品〉記載，往昔佛爲流水長者時，見池水枯涸，成千上萬之魚皆瀕死亡，長者乃乞王以二十大象盛水救之，又施予食物，復爲解說大乘經典，諸魚聞後，皆得生忉利天。《六度集經》卷三亦記載，往昔佛爲大理家時，見市人賣鼈，以百萬價贖之放生之事。此外，《雜寶藏經》卷四〈沙彌救蟻子水災得長命報緣〉記載，一沙彌見衆蟻子，隨水漂流，命將欲絕，遂心生慈悲，自脫袈裟，盛土堰水，而取蟻子，置高燥處，遂悉得活。沙彌以此因緣，得延命之果報。

近數十年來，台灣佛教界頗盛行放生活動。然而，由於部份寺院或佛教團體在放生活動之前未能詳細規劃，因此，常發生適得其反的結果。其主要原因有下列數類：

(1)環境適應不良：主持者未能爲所放生之動物尋覓一適當之環境，而只是隨意選擇山林或河流放生。結果該類動物往往因環境適應不良而無法存活。譬如有一團體將所購得之鳥類載運到台灣中部的惠蓀農場放生，不數日後，這些被放生之鳥類即因無法適應新環境而屍橫遍野。

(2)準備工作不完善：有些信徒在寺院法會之初即購存大量魚類或鳥類，準備在法會結束之日放生。然而因爲準備工作不足，而將所購之魚類或鳥類大量貯存於狹小的桶中或鳥籠中。因此往往在法會結束，欲行放生之時，此類魚、鳥已死亡過半。

(3)間接鼓勵商人濫捕魚、鳥：某些出售魚、鳥的商人，爲供應放生會的信徒所需，往往在放生活動即將擧行之前，到河流或山林濫捕魚鳥。換句話說，有些魚類、鳥類之被捕，其實是由於放生活動所促成。

因此，放生活動務須事先妥善企劃，且必須具備保育與生態方面的知識。果能如此，始較可能達到預期之慈悲利生的效果。

◉附一：王景琳《中國古代僧尼生活》第九章第二節（摘錄）

如果說，布施體現了佛教對人類的慈悲之心的話，那麼，放生就體現了佛教對一切生物的大慈大悲了。

放生的觀念源於積德行善的思想，是對佛門戒律的首條「不殺生」的進一步宏揚，它意味著佛門弟子應從消極地不傷害一切生靈的「不殺生」發展到積極地愛護一切生靈的「放生」，以便得到善的果報。如《梵網經》中說：「若佛子以慈心故，行放生業。」又說：「故常行放生，生生受生常住之法。」另外，《金光明經》、《雜寶藏經》等佛經書中，也都記述了大量放生得到善報的故事，勸化人們去拯救那些瀕於死亡或者被羈禁起來的生物。

放生的習俗，並不完全來自佛教。事實上，民間很早的時候，就有放生的風習了。《列子》〈說符篇〉中記載說：「邯鄲之民，以正月之旦，獻鳩於簡子。簡子大悅，厚賞之。客問其故。簡子曰：『正旦放生，示有恩也。』客曰：『民知君之欲放之，競而捕之，死者衆矣。君如欲生之，不若禁民勿捕。捕而放之，恩過不相補矣。』」可見早在先秦時，民間就有在正月初一放生的風俗。不過，民間放生，主要是有意表示對生靈的恩惠，所以不惜先捕

生靈再放之。而寺院的放生却和僧人的修行聯繫在一起，主要體現了出家人以慈悲爲懷和求得善報的觀念。

放生雖然在民間早已有之，但眞正形成普遍的社會風尚與習俗，還得歸功於寺院的大力提倡與推崇。南朝梁武帝三次入寺爲僧，一心奉佛，他把寺院的放生習俗也帶給了王公貴族，當時臨汝侯淵猷曾大行放生之舉，著名文士謝徵爲之作〈放生文〉，梁元帝時荊州還專門建有放生亭等。佛教天台宗的創始人智顗更大力提倡放生，他買斷扈梁，禁止在海上捕魚，以示放生。當時住在天台山附近的人們，受智顗的影響，也捨扈梁六十三所爲放生池。可以說，由於有了寺院的推波助瀾，大力倡導，特別是再加上佛教教義的解說，放生之風愈演愈烈，自唐代以後，即成爲朝廷上下、民間巷陌皆十分熱衷的活動。《佛祖統紀》卷三十三說，唐・乾元二年（759）肅宗曾以皇帝的身份下詔修建放生池放生，於是，全國各地迅速建造了八十一處規模宏大的放生池。大書法家顏眞卿還特地爲此撰寫了放生池碑文，其中說：「環地爲池，周天布澤，動植依仁，飛潛受護。」宋眞宗也曾親下詔令，鼓吹放生，他在天禧元年（1017）曾下詔重修天下放生池，並禁止在淮州郡淮水上下五里內捕魚。寺院的放生習俗，既然得到了皇帝的青睞，寺院自然也不能放過這個擴大自己影響的機會。天禧三年（1019），杭州天竺靈山寺慈雲大師上奏朝廷，以西湖作爲放生池，在四月八日佛誕節時，大行放生會，放魚放鳥，果然得到朝廷的恩准。天聖三年（1025），四明山延慶寺法智大師也奏請在佛誕節時放生，爲聖上祝壽，並請求以南湖爲放生池，當時的樞密使劉均奉勅爲此撰寫碑文，記載了這件盛事。

從佛教教義來說，放生應是隨時可行的，不論何時見到被羈縻、處於困境的生靈，都應予以放生。但作爲一種習俗，大規模的放生活動却主要在歲末、佛誕日、安居竟等日子裏舉行。放生的地方，一般都選在天然湖泊或江河，稱爲放生池。屆時，僧尼、官吏百姓、文人遊子，都會熙熙攘攘，絡繹不絕地來到放生之地，恍如過節日一般，舉辦隆重熱鬧的「放生會」。《西湖老人繁勝錄》中描述南宋時佛誕節在西湖舉辦的一次放生會說：

「府主在西湖上放生亭設醮祝延聖壽作放生會，士民放生會亦在湖中。船內看經、判斛、放生；游人湖峯上買飛禽、烏龜、螺螄放生。諸尼寺僧門卓上紮花亭子並花屋，內以沙羅盛金佛一尊坐於沙羅內香水中，扛檯於市中。宅院鋪席諸人浴佛求化。」

眞是盛況空前！西湖上設置了放生亭，地方官員在裏面祈禱；到處是賣飛禽、烏龜、螺螄的小販，供遊人買去放生。文人士子，平民百姓，也都乘船遊於湖上，有看佛經的，有施食的，有放魚龜入水、放鳥上天的。其中最忙碌的自然要數寺院的僧衆們，他們在放生會上除了唱唸之外，還要事先紮好花亭，搭起花屋，內置一尊金佛像，爲放生者誦經求福，並藉此盛會廣行募化。

由於《西湖老人繁勝錄》的作者只是側重寫民間習俗，故未能詳細去寫僧人們放生的情景。其實僧人放生還有特定的儀式。僧人如在寺院裏放生，多在一空場，向著南方設案（倘若在放生會上，則對著放生池設案），案上設置楊枝、淨水、醒尺，以及即將被放生的生物。僧人們都一個個合掌立於案後，聽法師念誦放生詞句。念到最後一句，衆僧便齊聲應和，連誦三遍，再齊誦「大悲咒」三遍。然後法師向釋迦牟尼、阿彌陀佛等佛與菩薩一一誦念，其內容大致是說，某生靈爲網所捕，將入死門，幸值施主××修菩薩行，發慈悲心，作長壽因，行放生業，救其身命，放生而使其逍遙。

在被放生的生物回歸自然之前，寺院主持放生儀式的僧人還要對其施以「三皈依」，這時，僧人往往手撫法尺，高聲說道：「現前諸生等：皈依佛，皈依法，皈依僧。」連說三遍，施主與衆僧齊和三遍。接著再說：「皈依佛

竟，皈依法竟，皈依僧竟」，也如上三說三和。這樣，被放生的生物就等於受了三皈依，成爲了佛教信徒。於是，僧人還要再爲其念寶勝如來十號功德。授過三皈依，就準備進行放生了。這時，一位僧人先向佛行禮，端起案上的淨水，以楊柳枝蘸水遍灑被放生物之身，主持放生儀式的法師則爲其祈禱祝誦，願它們今後永不遭惡魔吞噬，永不遭網捕，永遠逍遙自在。然後，在一片誦經與法器敲擊聲中，飛禽放飛於天空，水族放生於水裏。至於在盛大的放生會上，就無法將欲放的生靈一一置於案上，而是由僧人對著所有將放生的生靈同施三皈依，到宣布放生開始的時候，僧俗一起進行放生，如遇規模宏大的放生會，隨著放生一聲令下，羣鳥撲撲升空，情景十分壯觀。

一般比較大的寺院裏都有放生池或放生所。凡是施主送來有待放生的生靈，先由施主與僧人一起送至佛像前焚香說三皈放生法，屬於飛禽水族，就地放去。如果是牛、羊、鷄、鵝等，則按照雌雄之別，分別關入欄中，由寺院負責飼養。所以在古代一些寺院，還專門設置了「鷄頭」、「牛頭」、「羊頭」等下等職事僧，負責家禽家畜的飼養管理。這些被「放生」的家禽家畜將有幸在寺院中終其天年，並受到精心的照看。這期間，如果發生家禽家畜被盜或被猛獸咬死的情況，職事僧還要受到處罰。可見，寺院確實將慈悲爲懷貫徹到底了，充分體現了佛門普度衆生的精神。

◉附二：陳健民述・林鈺堂編《沐恩錄》〈衆生類〉（摘錄）

世人爲口腹之慾，殺生太多，且淸蒸、活炸，方法殘酷。故殺一生之苦，原非放一生舉手之勞可抵。宜多放生以消宿業。每晚念佛，必爲當日被殺所有畜生迴向。臨餐並應特地爲所食衆生迴向。此等雖非吾人親殺，但其遺體資養吾人，以便進修密法，故當特別回報。諾那師祖嘗開示曰：貓性殘忍，用盡方法以滅鼠輩，而後食之。故不易轉生人道。牛惟食草，又默默耕耘，勞苦終身，故易轉生人道。此等善惡兩類生靈，雖不食其肉，亦宜隨遇隨加咒力，助彼等速轉人身。中國人多戒牛肉，較藏人游牧民族，不易養豬而必用牛羊者，自爲方便。（中略）又放生時，以經咒加持被放生靈。彼等將來死時，亦有因之往生者。

〔參考資料〕《法苑珠林》卷六十五；《國淸百丈錄》卷二；《四明尊者教行錄》卷一；《盂蘭盆經疏》卷上；《隆興佛教編年通論》卷十七；《釋門正統》卷四；《佛祖統紀》卷八、卷三十三、卷四十一、卷四十四、卷四十五；傅偉勳編《從傳統到現代》。

放蒙山

佛教儀軌之一。即蒙山施食。蒙山，爲地名，位於今四川省名山縣。宋代天竺僧不動，初至西夏，止於護國寺，傳譯密部經典，人稱金剛上師。後遷至四川蒙山，依唐・金剛智《瑜伽施食儀軌》，集成小施食法，號甘露法，又稱蒙山施食。傳衍至今，已成佛門晚課儀軌之一。

蒙山施食的施放，通常是在唱誦《彌陀經》（單日）或《大懺悔文》（雙日）之後。亦即在大衆齊誦咒語聲中，行者徐步行至大殿中央，依序禮拜、結手印，最後持淨瓶至殿外孤魂台，將食米及淨水施與孤魂。施食後，大衆或齊誦讚佛偈、佛號，或直接「打三皈依」。

又，另有所謂「大蒙山施食者」，係近代僧興慈所集。此係於原有之蒙山施食法中，添加六番開示，且於所誦之咒語，增多遍數而成。

◉附：慧舟〈放蒙山〉（摘錄自《佛教儀式須知》）

蒙山者，是利濟孤魂之意。蒙山之名，由甘露法師駐錫四川蒙山集之因緣而起。

大凡上晚殿時，侍者立在「乙」位，至第三遍「若人欲了知三世一切佛」之「佛」字，一椎引磬，轉身向上一問訊，仍立在本位不動；至第三遍「南無本師釋迦牟尼佛」之「本」字，出位問訊，徐步至「未」處，轉身向上

；念至「歸依佛」之「佛」字，下拜，念「歸依佛，兩足尊」時反掌，「歸依佛竟」起立，至第三遍「歸依僧竟」問訊，復至「乙」位；念至第三遍「自性法門誓願學」，又問訊出位，念「唵缽囉末隣陀顙娑婆訶」，至「未」處向中問訊，念「唵步步底哩伽哆哩怛哆誐哆耶」，至佛前「卯」處問訊，念「唵三昧耶薩埵鑁」（隨手起花忍進指，直豎禪指，打施戒指，左手方願曲二節，慧力智指直豎，念三字時，忍進指出印打一轉，梵字結印，壓方願，同上三遍。）念「南無薩嚩怛他誐哆」（取淨盃放在手中，曲二指上，右手中二指擱水盃口上出印，向裏勾招。）「南無蘇嚕婆耶」（取淨瓶壓盃口上）「唵蘇嚕蘇嚕……」（於香頭上繞二匝，盃口上繞二匝，）「娑婆訶」（瀉水）（瀉水。念第一遍右繞向外，二遍左繞向裏，三遍與第一遍同。）「唵鑁鑁鑁鑁鑁」（瓶口朝下，每一字一點，左手背上。）

「南無三滿哆沒馱喃唵鑁」（出印打轉，與三昧耶印同。）（三遍畢指壓盃口。誦「七如來」至「離」字一舉，轉臉向左走，至左角而外。二遍「離」字一舉，走下本位，轉臉向右。三遍「離」字一舉，走至居中向上。舉步皆聽引磬。）

念「神咒加持淨法食」（以戒指寫水中「吽」字）念至「速脫幽冥生淨土」（一彈水胡跪）第二遍「皈依三寶發菩提」（此於智指二節下書「吽」字，至「甘露水」向外一彈，仍壓盃口。三遍時取水書「吽」字，念「同」字畢三彈指，左右二彈，背肩上向外正中朝地一彈。）彈畢站起，念「汝等佛子衆，我今施汝供。」「供」字一舉，侍者持淨食出置無生台上，分為三分，一施水族，令獲人空；二施毛羣，令獲法寂；三施他方，稟識陶形，悉令充足，獲無生忍。但杯中七粒，分作三處，中處三粒，兩傍各二粒。念至「唵穆力陵娑婆訶」三彈（先彈中間，次彈兩傍。）

施食畢，站至大殿門外，西立。俟念《心經》至「行深般若波羅密多時」，「行」字進門，至「是故空中無色，無受想行識。」「無色」二字，向上一舉，至「卯」處佛前，一舉問訊，從東邊下來，至「未」處中間禮佛一拜起來。再由左邊上去，至「卯」處佛前，「揭諦揭諦」等句，以左右手相叉，取乳海杯二個，打印共兩把半，放下，站立不動。俟念至第二遍「往生咒」，以長香在二杯上，寫一吽字，將香插在爐中。第三遍往生咒，再從東邊下來，至「娑婆訶」，頂禮三拜。「四生登於寶地」，一拜起來問訊。「三有托化蓮池」，（侍者向左拜，大衆問訊以答。）「河沙餓鬼證三賢」，（侍者向上拜）「萬類有情登十地」（侍者向右拜，大衆問訊以答。）「阿彌陀佛身金色」，（向上拜起問訊帶具）從東邊上去，至「辰」位念至「白毫宛轉」的「轉」字向西，至「戌」處，頂禮西堂師一拜。（如西堂堂主不在殿中，侍者可從西邊上去，頂禮維那師一拜。）頂禮西堂師畢，下來至「未」處「光中化佛無數億」，向上一拜，持具右繞蒲團一轉，至法師前一拜，向上一拜。如無法師，向上三拜畢，問訊復位。

放光般若經（梵 Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā，藏 Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stoṅ-phrag-ñi-śu-lṅa-pa）

二十卷或三十卷。西晉・無羅叉譯。又名《放光般若波羅蜜經》、《放光摩訶般若經》、《摩訶般若放光經》、《光般若波羅蜜經》，或單稱《放光經》。收在《大正藏》第八冊。經中敘述般若波羅蜜法及其功德，並勸勉修學。全經計有九十品。其經名係取自初品〈放光品〉。

據《出三藏記集》卷七〈放光經記〉所述，本經係甘露五年（260）穎川朱士行於于闐獲得，梵本有九十六章六十萬餘言。晉武帝太康三年（282）由其弟子弗如檀（法饒）送回洛陽。不久，惠帝元康元年（291）五月，衆賢於陳留界倉垣水南寺集議，于闐沙門無叉羅（無羅叉）自執梵本，優婆塞竺叔蘭口傳，祝

太玄及周玄明筆受，同年十二月功訖，得九十章二十萬七千六百二十一言。惠帝太安二年（303），沙門竺法寂至倉垣水北寺，與竺叔蘭共考校五部梵本。

本經的同本異譯有：西晉・竺法護譯《光讚經》十卷、姚秦・鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》、唐・玄奘譯《大般若波羅蜜多經》第二會。又，現存梵文《二萬五千頌般若》亦與此相當。但若將各本加以對照，則互有異同，即羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》同樣有九十品；但《光讚經》只有二十七品，闕後面的大半部分；玄奘譯的《大般若經》第二會則有八十五品，而梵本是由八章組成，都闕〈常啼品〉以下三品；又，西藏譯本有七十六品，其中含有〈常啼品〉等。此外，據《出三藏記集》卷十五載，帛法祚曾爲本經作註疏，但今已不傳。

〔參考資料〕《合放光般若讚隨略解序》；《出三藏記集》卷二；〈大般若經第二會序〉。

於教二諦

三論宗嘉祥吉藏所創之教說。指於的二諦、教的二諦。乃據龍樹《中論》（大正30・32c）：「諸佛依是二諦，而爲衆生說法」之句而立。謂諸佛所依之二諦是「於」的二諦，爲衆生所說之法是「教」的二諦。吉藏《大乘玄論》卷一云（大正45・15a）：「能依是教諦，所依是於諦。」蓋以六塵之境界爲「於」之二諦，是如來說法之所依，凡夫以之爲有，稱「於俗諦」，聖者知其爲空，稱「於眞諦」。如來依此六塵說眞空妙有，是爲「教俗諦」，說言亡慮絕無所得之理，是爲「教眞諦」，此即「教」之二諦。

就此於教的二諦，吉藏《二諦義》卷上云（大正45・78c）：「於諦是失，教諦是得，何者言於諦失者，有於凡是實有，空於聖是實空，此空有於凡聖各實，是故爲失也。言教諦得者，如來誠諦之言，依凡有說有，有不住有，有表不有，依聖無說無，無不住無，無表不無，此則有無二，表非有非無不二，二不二不二二，不二二則是理教，二不二則教理，教理應教，理教表理，理教二不二因緣，是爲得也。」

依此可知，於諦分爲二種：(1)所依的於諦，(2)迷教的於諦。以所依的於諦爲本，迷教的於諦爲末。且就釋尊的化世而言，釋尊未出世以前，早有此二種於諦，釋尊依此二諦說法，故以所依的於諦爲本。而衆生聽如來說有無二諦，作有無之解，此稱爲迷教的於諦，亦即爲末。此本末二種於的二諦加上教的二諦，則稱三種二諦。

又，教的二諦可開爲四重：

(1)以有爲俗諦，空爲眞諦，此與毗曇的事理二諦相對。

(2)以空有俱爲俗諦，非空非有爲眞諦，此與成實的空有二諦相對。

(3)以二不二爲世諦，非二非不二爲眞諦，此與大乘師之所立相對。

(4)二不二、非二非不二皆是俗諦，言亡慮絕爲眞諦，此與大乘中的三性二不二之安立諦爲俗諦、三無性非安立諦爲眞諦之義相對。

明（梵vidyā，巴vijjā，藏rig-pa）

「無明」的對稱。指破除愚闇、通達諦理之聖慧。又作苾馱。《中阿含》卷五十六〈羅摩經〉云（大正1・777c）：「五比丘，捨此二邊有取中道，成明，成智，成就於定而得自在，趣智，趣覺，趣於涅槃，謂八正道。」《三轉法輪經》（大正2・504b）：「由我於此四聖諦法解了三轉十二相故，眼智明覺皆悉得生。」此謂修八正道，解了四聖諦理，能成就眼智明覺而趣入涅槃。

《大毗婆沙論》卷一〇二謂明可分學、無學二種。其文云（大正27・529c）：

「云何學明？答：學慧，謂學位無漏慧。云何學智？答：學八智，謂學位四法智四類智。云何無學明？答：無學慧，謂無學位諸無漏慧。云何無學智？答：無學八智，謂無學位四

法智四類智。問：何故名明？答：通達解了故名爲明。問：若爾諸善有漏慧亦通達解了，應亦名明。答：若能通達解了，亦於四聖諦決擇現觀者乃名爲明。諸善有漏慧雖能通達解了，而於四聖諦不能決擇現觀故不名明。如順決擇分所攝慧雖極猛利，而於四聖諦未能決擇現觀，未能畢竟眞實決擇現觀諦故。」

由此可知，於四聖諦可眞實決擇現觀的無漏聖慧即稱爲明。

無學中的利根者以其宿住、生死、漏盡三通能破除三際愚闇，故立名爲無學三明。其中，漏盡是勝義眞明，而前二者則僅是順勝義明；以其能引無漏明，有些許明相，故假名爲明。如《俱舍論》卷二十七云（大正29·143b）：「此三皆名無學明者，俱在無學身中起故。於中最後容有是眞，通無漏故。餘二假說。」又，《佛地經論》卷二論明之體有二義，一義乃認爲明能除闇，故以慧爲性，另一義認爲明與無明相反，故以無癡善根爲性。

按，梵語vidyā是由語根vid（表知之義）轉得的名詞，意味知識或學問。因而印度將諸科學藝類別爲聲明等五明（pañca-vidyāḥ），而眞言等有除癡闇、拂障難的功用，故亦稱爲明。如《大毗婆沙論》卷二謂世間之明有支明、事明、獸明、禽明、瞿臘毗明、利尼迦明、健馱梨明、烏明、孔雀明、象鉤明、呪龍蛇明、火明、水明、迷亂明等諸種呪論。此外，佛圓滿具足三明及身口行業，故十號中有「明行足」一名；大乘菩薩於十地中的第三發光地願發淨明智慧，故一稱爲明地；初地以上的菩薩觀三世諸法實相，其心明了，故稱其所悟之菩提爲明心菩提。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十八；《集異門足論》卷三；《大乘義章》卷二十（本）；《俱舍論光記》卷四、卷二十七。

明王（梵Vidyā-rāja，藏Rig-sṅags-kyi rgyal-po）

明（vidyā）指能破除愚闇之聖慧，轉而指稱眞言陀羅尼。明王，又稱持明王，有二義：

(一)指眞言陀羅尼之王，有持明或明主之義：如《蕤呬耶經》卷上云（大正18·763b）：「佛頂一字眞言是其佛部明王，馬頭大尊十字眞言是蓮華部明王，㗚婆忿怒其彼眞言有吽發字，是金剛部明王，其軍荼利尊通是三部明王，碎諸難故。」《菩提場所說一字頂輪王經》卷五〈證學法品〉云（大正19·222a）：「此一字輪王眞言，一切眞言中爲王，大明王主。若修行，滅除一切業障，亦滅除一切惡趣之業。」

(二)指密教所稱的明王：此係佛爲折伏難化之衆生而示現的忿怒身，又稱忿怒尊或威怒王，乃如來大智所顯現的敎令輪身（三種輪身之一），如降三世明王等。

《大日經疏》卷五云（大正39·633b）：「於下方西北隅際，作降三世忿怒持明王尊，首戴寶冠，持五股金剛印，瞻仰毗盧遮那，如請受教勅之狀。偈云不顧自身命者，謂應圖作至極忿怒、奮不顧命之容，謂欲攝召法界衆生，皆使順從法王威命。」又云（大正39·632c）：「於觀自在菩薩下，置何耶揭唎婆，譯云馬頭（中略），首髮如師子項毛，作極吼怒之狀。此是蓮花部忿怒持明王也。」

在密敎中，秉受如來教令，爲攝召衆生而示現忿怒形者，除上述降三世明王、馬頭明王外，還有不動、愛染、孔雀、軍荼利、大威德、步擲、大輪、金剛夜叉、烏瑟沙摩、無能勝、大元帥等，也都稱爲明王。其中，不動、降三世、軍荼利、大威德、金剛夜叉等，稱五大明王。若加上馬頭、大輪、步擲，則稱八大明王。又，明王之中，也有稱爲菩薩者，如馬頭明王亦稱馬頭菩薩。然大多指夜叉，如金剛夜叉、大元帥、不動等，皆屬夜叉。

又，明王一詞之梵語「vidyā-rāja」在文法上是男性名稱。此詞在文法上有男女二種。男性名詞稱爲明王，具摧破諸難之威力，示現忿怒身，折伏難化之衆生。女性名詞稱爲明妃（vidyā-rājā或vidyā-rājñī），具懷柔萬物之功德，示現女人相，攝受衆生。

〔參考資料〕《大日經》卷一；《蘇悉地羯羅經

》卷中；《理趣釋》卷下；《諸說不同記》卷三；管沼晃（等）編《佛教文化事典》〈諸佛、諸尊〉。

明本（1263～1323）

元代臨濟宗僧，爲元代佛教界具代表性的禪師。浙江錢塘人。俗姓孫。字中峯，號幻住道人。九歲喪母。十五歲立志出家，誓持五戒，日誦《法華》、《圓覺》、《金剛》等經。至元二十三年（1286），入天目山師子院，師事高峯原妙。一日，誦《金剛經》，至「荷擔如來」處，恍然開悟。二十四年，從原妙剃度。翌年，受具足戒。二十六年，得原妙心印。

元貞元年（1295），原妙示寂。其後，於湖州辨山結幻住庵居住，僧俗多來瞻禮，並譽之爲江南古佛。大德七年（1303），爲集賢學士趙孟頫示防情復性之說，又撰《金剛般若經略義》答其諮問。九年，還居天目山高峯塔庵。翌年，領師子院。至大元年（1308），皇太子（後之仁宗）欽嘆師之道譽，乃賜予「法慧禪師」號。延祐五年（1318），仁宗招請入殿，固辭。僅受「佛慈圓照廣慧禪師」賜號及金襴袈裟。且改師子院爲師子正宗寺。至治三年六月罹疾，乃囑弟子，在其逝世後有關停龕、祭奠、諷經等後事一概勿徇世禮。同年八月十四日示寂，世壽六十一，全身塔於寺西望江石。

天曆二年（1329），加諡「智覺禪師」號，塔名「法雲」，翰林學士虞集爲撰碑銘。元統二年（1334），更追諡「普應國師」，並勅編《天目中峯和尚廣錄》三十卷，收入大藏經中。此外，另有《天目明本和尚雜錄》三卷遺世。其嗣法弟子有天如惟則、千巖元長、無照玄鑒、九峯壽等人。又，日僧古先印元、無隱元晦、復庵宗己、華海本淨等亦入元嗣其法。

◉附：祖順〈元故天目山佛慈圓照廣慧禪師中峯和尚行錄〉（摘錄自《天目中峯和尚廣錄》卷三十）

禪師諱明本，號中峯，杭之錢塘人。俗姓孫。母李氏，夢無門開道者，持燈籠至其家，翌日遂生師。神儀挺異，具大人相。纔離襁褓便跏趺坐，能言便歌讚梵唄，凡嬉戲必爲佛事。九歲喪母。讀《論語》、《孟子》未終卷，已輟學。年十五決志出家，禮佛燃臂，誓持五戒。日課《法華》、《圓覺》、《金剛》諸經，夜則常行，困以首觸柱自警。居近靈洞山，時登山顛習禪定。甫冠，閱《傳燈錄》，至菴摩羅女問曼殊，明知生是不生之理，爲什麼卻被生死之所流轉，有疑。已而沙門明山者，指師往參天目高峯和尚妙公。高峯孤峻嚴冷，不假人辭色，一見驩然，欲爲祝髮。師以父命未許，高峯曰：「可舉闍夜多尊者出家因緣喻汝父，勿自沈溺。」未幾，誦《金剛般若經》，至「荷擔如來」處，恍然開解。由是，內外典籍皆達其義趣，而師自謂識量依通，非悟也。時年二十有四，實至元丙戌歲也。

明年，從高峯薙染於師子院。又明年，受具戒。又明年，觀流泉有省，即詣高峯求證，高峯打趁出。既而民間訛傳官選童男女，師因問曰：「忽有人來問和尚討童男女時，如何？」高峯曰：「我但度竹篦子與他。」師言下洞然，徹法源底，陸沈衆中，人無知者。於是，高峯書眞讚付師曰：「我相不思議，佛祖莫能視，獨許不肖兒，見得半邊鼻。」且俾參徒，詣師請益，衆由此知歸。淮僧子證，嘗問高峯諸弟子優劣，高峯曰：「若初院主等，一知半解，不道全無；如義首座，固是根老竹，其如七曲八曲；惟本維那，卻是竿上林新篁，他日成材，未易量也。」壬辰，松江瞿公霆發，施田二百七十頃，即山之蓮華峯建大覺正等禪寺。元貞乙未冬十一月，高峯將遷化，以大覺屬師，師辭，推第一座祖雍主之。大德丁酉，師登皖山，遊廬阜，至金陵。戊戌，結菴廬州弁山，學者輻湊。師雖拒之，而來者愈衆。庚子，結菴平江鴈蕩，衆既夥，遂成法席。癸卯，瞿公堅請師還住大覺，師力辭避之。時吳興趙公孟頫提舉江浙儒學，叩師心要，師爲說防情復性之旨。公後入翰林，復遣問《金剛般若

》大意，師答以《略義》一卷。公每見師所為文，輙手書，又畫師像，以遺同參者。乙巳，師還山，廬高峯塔。丙午，領師子院。至大戊申，仁宗皇帝在東宮，賜號法慧禪師。已而乞食匂吳，因謝院事。己酉，道儀眞，即船以居。庚戌，衆請還山。今兵部尚書鄭公雲翼，時僉浙西廉訪司事，候師餘杭問法，師推明經世出世之學以答之，詞見《語錄》。辛亥，師復船居吳江，陳子聰建順心菴，請師開山。既而渡江，擬遊少林。至汳，隱其名，僦城隅土屋以居，僧俗爭相瞻禮，皆手額曰：「江南古佛也。」皇慶壬子，結菴廬州六安山，江浙省丞相奉書訪問，師去之東海州。癸丑，瞿公霆發以兩浙運使終，師還吊其喪。公之子時學，奉宣政院疏，復請師住大覺，師舉首座永泰代己。泰欲承嗣師，師俾泰嗣開先一山萬公，蓋以院易嗣，其來久矣。聞師之風者，莫不多之。丞相延師私第，懇請住持靈隱禪寺，師固辭。中書平章又請曰：「師之道德孚於人者博矣，宜順時緣住一刹，以恢張佛祖建立之心，無多讓也。」師曰：「夫住持者，須具三種力，庶不敗事。三種力者：㈠道力，㈡緣力，㈢智力。道，體也；緣、智，用也。有其體而闕其用，尚可為之，但化權不周，事儀不備耳。使道體既虧，便神異無算，雖緣與智，亦奚為哉？或體用並闕，而冒焉居之，曰因曰果，寧無慊於中乎？某無其實，故不敢尸其名。」平章知師意堅，弗敢强，師辭以末疾，還山中。

延祐丙辰春，上命宣政院使整治釋教，距杭，期入山候謁，師聞，避之鎮江。丁巳，丹陽蔣均建大同菴，延師居之。戊午，衆請還山。九月，上顧近臣曰：「朕聞天目山中峯和尚道行久矣，累欲召之來，卿每謂其有疾，不可戒道，宜褒寵旌異之，其賜號佛慈圓照廣慧禪師，並賜金襴袈裟，仍勅杭州路優禮外護，俾安心禪寂。」改師子禪院為師子正宗禪寺，詔翰林學士承旨趙公孟頫撰碑以賜。特贈高峯和尚佛日普明廣濟禪師。先是駙馬太尉瀋王王璋，遣參軍洪鑰賫書幣敍弟子禮，期請上命，南來參叩。己未秋九月，王奉御香，入山謁師草廬，咨決心要，請師陞座為衆普說，師激揚提唱萬餘言。王復求法名別號，師名王以勝光，號曰眞際。王因建亭師子巖下，以記其事。至治壬戌，行宣政院虛徑山席，强師主之。師貽書院官，卒不就，結茅中佳山，將終焉。山北距西峯三十里，重溪複澗，穿徑崖險，捫蘿薜，冒豺虎，緇白隨禮無虛日。師愍其跋涉，尋歸草廬。十月，英宗皇帝特旨降香，並賜金襴僧伽梨，詔行宣政院官親詣山宣諭恩意。時江浙省右平章，今丞相答剌罕脫歡公，命理問官阿敦偕院官行之，乞師法語。中書參知政事敬公儼，亦嘗通書問法。其為天子大臣所知遇蓋如此。

師每斥學者只尚言通，不求實悟。常曰：「今之參禪不靈驗者，第一、無古人眞實志氣；第二、不把生死無常做一件大事；第三、拌捨積劫以來所習所重不下，又不具久遠不退轉身心。畢竟病在於何？其實不識生死根本故也。」凡見學者，輒問曰：「汝喚甚麼作生死？」或者茫然，無所加對，或者謂生不知來處，死不知去處，是生死。師曰：「使饒知得去來，然所知亦是生死。」又或指一念忽起是生，一念忽滅是死。師曰：「離一念起滅，亦生死也。是說皆枝葉耳，非根本也。夫根本者，性眞圓明，本無生滅去來之相。艮由不覺，瞥起妄心，迷失本源，虛受輪轉。以故道，迷之則生死始，悟之則輪迴息，蓋根乎迷而本乎妄也。當知山河大地，明暗色空，五陰四大，至於動不動法，皆是生死根本。若不曾向眞實法中脫然超悟，更於悟外別立生涯，不存窠臼，豈堪向生死岸畔箚脚？或纖毫不盡，未免復為勝妙境緣，惑在那邊，起諸異想，雖曰曉了，其實未然。惟有痛以生死大事為己重任者，死盡偷心，方堪湊泊直下，儻存毫髮許善惡取捨愛憎斷續之見，則枝葉生矣，可不愼乎！」師之激勵復學皆此類。

癸亥春一日，師自敍其出家始末，曰：「六旬幻跡。」每見禪者作務，則曰：「汝種蔬

欲爲誰蘊耶？汝負舂欲爲誰炊耶？」師蓋已有去世意。至六月十五日，折簡大用上座曰：「幻菴向秋決作離散計。」繼書屬門人：「幻者朝死夕化，骨便送歸三塔，若停龕祭奠諷經，入祠做忌，一切佛事，不許徇世禮也。」復條示師子寺，惟以放下節儉，克究初心，愼守開山明訓，令法久住之意。又遺誡門人，其略曰：「佛法無汝會處，生死無汝脫處，汝喚甚麼作佛法？任以百千聰明，一一把他三乘十二分教，千七百則陳爛葛藤，百氏諸子，從頭註解得盛水不漏，總是門外打之遶，說時似悟，對境還迷。此事向道無汝會處，汝轉要會，轉不相應。莫見與麼說，便擬別生知解，直饒向千人萬人拶不入處，別有生機，總不出箇要會底妄念。惟具大信根，叩己躬下，眞參實悟，乃能荷負，若作荷負想，依舊沒交涉。當知衆生結習濃厚，無汝奈何處。汝若無力處衆，只全身放下，向半間草屋，冷淡枯寂，丐食鶉衣，且圖自度，亦免犯人苗稼，作無慚人。所以道，佛法無汝會處，生死無汝脫處。旣會不得，又脫不得，但向不得處一捱捱住，亦莫問三十年二十年，忽向不得處驀爾拶透，始信餘言不相誣矣。」越十日，師示疾。有來省者，師曰：「幻住菴上漏旁穿，籬坍壁倒，不可久住也。」語笑如平時。學者强師服藥，師謝之曰：「青天白日，曲徇人情耶？」揮去。僧有告歸吳門者，師曰：「何不過了八月十五日去！」至十三日，手書遺別外護，仍寫偈遺別法屬故舊。十四日蚤作，復寫偈辭衆曰：「我有一句，分付大衆。」更問：「如何無本可據。」置筆安坐而逝。停龕三日，身體溫輭，顏貌不少變。有禪者乞剪爪髮供養，誤傷指端，血津津出如生。時道俗數千人，奉全身塔於寺西之望江石。先是，其年春涸凍，山中大木皆摧折，若世所謂木稼者，識者異之。至於歿之日，白虹貫於山之顚。師生宋・景定四年，歲癸亥十一月二日，世壽六十有一，僧臘三十有七。

初，侍高峯於死關，日作夜坐，脅不沾席，勵精勤苦，諮訣無怠。逾十年，親承記莂，退而藏晦。以住山交聘，避走南北，所過輒成寶坊，俗率自化。海內學者，望風信慕，識與不識，皆尊之曰大和尙，家繪像而敬事焉。其來瞻禮，絡繹載道，祁寒暑雨，逮無虛日，每塡溢山寺，至無以容。其道德所被，上自天子萬里延慕，屢欲召至闕庭，而卒莫之能致也；王公大人，北面事師而鄉道者，傾動一世；下逮屠沽負販，優伶工伎，厮輿暴悍之徒。師一眞慈相，與隨宜說法，未嘗以高下貴賤而尊易謟瀆之也。得師半偈，不啻重寶。或藏師所薙髮，輒產舍利。有疑謗者，一接言容，無不遷善，爲師外護。遠至西域北庭，東夷南詔，接踵來見。南詔沙門素聞敎觀，東來問法，實自玄鑑始，鑑嘗於師言下有省。繼而普福等五比丘，畫師像南歸，至中慶城，四衆迎像入城，異光從像燭天，萬目仰觀，翹勤傾信。由是興立禪宗，奉師爲南詔第一祖。師之法量汪洋，辯才無礙，至於悲願誘掖，諄諄誨諭，戶屨日滿，一無倦容。故登師之門者，如泛重溟，不測涯涘，如飮醇酎，不覺醉悅。及其勘辨學徒，決擇心法，無假借，愼許可，凜凜然如秋霜烈日，嚴不少貸。其爲文，信筆萬言，了不經意，而其辭必歸於警昏瞶，明宗旨，闢義解，顯正悟，極於第一義諦而後已。若夫立身倡道，每視古德前言往行，或有缺漏，輒爲歎息，而師之行事，則不蹈其失墜也。故師之立言示訓，非其素履而躬踐者，則終其身不言也。至於退恬逃名，根于天性，淸苦自持，尤矜細行。大覺、師子二寺，由師克成，及奉勅撰碑，師不惟不肯涉分寸功，並其名字亦不肯與於其間也。隨所寓草創菴廬，皆曰幻住，又因以自號焉。嘗隆暑病渴，膚腠汗腐，有遺細葛褻衣者，受之終不衣也。游淮泝，井汲艱遠，遂終身不復頮浴。聞說人過失，則俯首不答。凡傳記語涉攻訐毀訾，則掩卷不觀。僧有卧疾者，則濟以湯藥，而策其進道；僧有省親者，則施以財法，而勉其孝養。

師嘗撰《楞嚴徵心辯見或問》一卷、《信

心銘闢義解》一卷、《山房夜話》一卷、《幻住家訓》一卷、《擬寒山詩》一百首，總題曰《一華五葉》。復撰《金剛般若略義》一卷、《別傳覺心》一卷、《東語西話》一卷，門人集師遺文曰《東語西話續集》二卷、《語錄》十卷、《別錄》十卷，並傳于世。師之自序，略曰：「余初心出家，志在草衣垢面，習頭陀行，以冒服田衣，抱愧沒齒。平昔懶退，非矯世絕俗，蓋以文字則失於學問，參究則闕於悟明。尋常爲好事者之所稱道，蓋報緣之偶然耳。」於戲！師乘大悲願力，爲法檀度，觀時適宜，隨機應物，如摩尼珠無有定色。爲未證得謂證得者，說我無悟由；爲求名聞利養者，韜晦巖谷；爲毀犯律儀者，演毗尼法；爲滯前塵而溺多聞者，闢知見海，導以正悟；爲圓機者，直示向上。師皆以身先之，而不事夫空言也。然一心平等，泯絕去來，不留朕跡，概非常情所得而窺測也。每念師出處言行，或承之於家訓，或見之於行事，或徵諸老宿，或質諸遺文，謹敍次而錄之，然猶以景像求師者也。其不可以景像求者，又烏得而盡紀也耶！

〔參考資料〕《佛祖歷代通載》卷二十二；《釋鑑稽古略續集》卷一；《五燈嚴統》卷二十一；《淨土聖賢錄》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》。

明妃（梵vidyā-rājā、vidyā-rājñī）

㈠明（vidyā）指破愚闇之智慧光明，即眞言陀羅尼。此「明」在文法上有男女二聲，男性名詞稱明王（vidyā-rāja），具有摧破諸難的威力，示現忿怒身，折伏難調化之衆生，如降三世明王等。女性名詞則稱明妃，具有懷柔萬物的功德，示現女人相，攝受衆生，如佛母明妃等。

《大日經疏》卷九云（大正39・673b）：「阿闍梨言：明是大慧光明義；妃者梵云囉逝，即是王字作女聲呼之，故傳度者義說爲妃。妃是三昧義，所謂大悲胎藏三昧也。此三昧是一切佛子之母。」卷十二又說（大正39・708a）：「由增長義故女聲呼之，如王以尊位故，其妃亦復尊重，故云明妃也。」

㈡明妃有時亦指人格化的菩薩。《陀羅尼門諸部要目》云，佛部以無能勝菩薩爲明妃，蓮華部以多羅菩薩爲明妃，金剛部以孫那利菩薩爲明妃。此外，《蘇婆呼童子請問經》卷下說，蓮華部中有目睛、妙白、居白、觀世、獨髻、金顏、名利稱、苾唎俱胝等八明妃。

㈢指具足種性資格的修密之女性。乃於無上密部，第三灌，修雙運法時，所必需之伴侶。如《密勒日巴大師全集》云：「豪族小友聽我言：女人多是貪欲因，具相明妃沙中金，菩提道上好女伴，誠極寶貴甚稀有。」

明兆（？～1431）

日本臨濟宗聖一派僧。禪宗畫家。字吉山。淡路（兵庫縣）人。出家後入東福寺，嗣大道一以之法。師性喜繪畫，以致荒廢日課朝參暮請，乃被大道擯出門牆，因此，自號破草鞋、赤脚子。應永年間（1394～1427）住南明院。由於師之法階爲終身殿司，故亦被稱爲「兆殿（典）司」。

師之畫法係模倣中國宋朝的李龍眠，畫作頗受將軍足利義持的喜愛。著名作品有收藏於東福寺的涅槃像，以及十六羅漢圖、四十八祖像、寒山拾得圖、聖一國師三幅對（三幅對，即三幅成套的字畫）等。

〔參考資料〕《扶桑畫人傳》卷三；《延寶傳燈錄》卷十三。

明眞（1902～1989）

湖北省荊門縣人。俗名越哲，號眞慈。二十三歲，出家於武昌蓮溪寺，法系屬禪宗曹洞宗。二十四歲，離鄂赴湘，在湖南南嶽祝聖寺，從道階受具足戒。西元1953年，應長沙佛教界之請，住持開福寺。歷任中國佛教協會理事、常務理事、副會長兼祕書長，又任法源寺住持、中國佛學院副院長，兼任湖南省佛教協會會長。1989年五月十七日入寂。生平重要著作有《身非是「我」論》、《精神的試析》、《

大乘百法明門論臆測》等。

明眞一生的主要活動在湖北、湖南、北京三地。曾被譽爲民國以來湖南四大高僧之一，與道階、空也、靈濤三人齊名。

明朗

新羅文武王時代（661～680）高僧。神印宗開祖。生卒年不詳。字國育。父爲沙干方艮，母爲南澗夫人（一說爲法乖娘蘇判茂林之子金氏，即慈藏之妹）。善德女王元年（632）入唐，三年後返國。據《金光寺本記》所載，師入唐學法將還之際，曾因海龍之請，乃入龍宮傳祕法。王且布施黃金千兩，並捨宅爲寺云云。據傳其時龍王所施之黃金所飾塔像，光曜殊特，因名金光寺。

文武王八年（668），唐將李勣統大兵，合新羅滅高麗。後餘軍留百濟，將襲滅新羅。爲新羅人所覺知，乃發兵抗拒，唐高宗乃命薛邦興師將討伐。文武王聞之乃召集羣臣問防禦之策。其時角干金天尊奏曰：「近有明朗法師入龍宮傳祕法，請詔問之。」及明朗來，乃奏曰：「於狼山南方神遊林建寺奉四天王，開設道場即可禦敵。」時有急報曰：「唐兵無數至我境，迴槧海上。」王復詔師，問權宜之策，師乃以彩帛營寺，草構五方神像以作密法。乃使風濤怒起，唐船皆沈沒云云，其後，改創爲寺，名四天王寺。

又，其所傳祕法，世稱神印宗，法孫有安惠、朗融、廣學、大緣等四大德。

〔參考資料〕《三國遺事》卷二、卷五；《朝鮮佛教通史》上編。

明照（1593～1661）

朝鮮禪僧。洪州人。號虛白堂。俗姓李。十三歲於妙香山出家，師侍松雲惟政。後受教於玩虛堂圓俊，習禪於松月應祥。仁祖王五年（1627），清軍入攻時，奉旨受「八道義僧都大將」之號，率僧軍四千餘守安州（平安南道）。後，歷住九月山貝葉寺、妙香山普賢寺。顯宗王二年九月八日示寂，世壽六十九，法臘五十七。追諡「國一大禪師登階尊者」。著有《虛白堂詩集》。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷下〈虛白堂大師碑銘〉；《海東佛祖源流》；李能和《朝鮮佛教通史》上編。

明贍（559～628）

唐代僧。恒州石邑（河北獲鹿）人。俗姓杜。少有異操，十四歲通經，十七歲達史，舉州縣進士。因性慕超方，不應辟命，遂投飛龍山應覺寺出家。其師知其爲異器，乃令投鄴都大集寺道場門下，專學大論。

不久，逢北周武帝（561～577）滅法，乃潛形東都。隋初，住相州法藏寺，內通大小乘經典，外達世典羣籍。開皇三年（583），勅召譯經，住大興善寺，後受大衆推舉住持該寺。大業二年（606），與帝就「僧徒不拜王者」一事問答。師凜然不讓，帝甚歎賞，下勅令住禪定寺。不久，被推爲知事上座。

唐初，受勅召入宮。貞觀初年，召入內殿，論古今君主治國之道，兼陳釋門慈救之事。帝大喜，遂下勅普禁屠殺，又命京城諸寺建齋行道。貞觀三年（629），又供給匠石，於七處行陣之地營建佛寺，以弔戰歿英魂。凡此皆師之建言。

師每年施物供養千僧，又書寫大乘經論，欲爲母追福。晚年隱居太一山智炬寺，問道者仍絡繹不絕。後歸還京邑，一日，自知壽命將終，乃延請興善寺諸大德，設齋辭訣。即日還智炬寺，竭誠觀想西方，謂弟子曰：「阿彌陀佛來」，須臾又言：「二大菩薩亦至。吾於觀經成就十二觀，餘者未了。」乃溘然而寂，享年七十。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十四；《淨土聖賢錄》卷二；《佛祖統紀》卷三十九。

明曠

唐代僧。台州府（浙江）黃巖人。生卒年

不詳。初遊東南問道。二十歲住剡邑，受具後，入天台山國清寺，從荊溪湛然鑽研天台學十餘年。然當時不空、一行等人盛弘密教，故師亦旁修密教法門。其著作頗多，有《天台菩薩戒疏》三卷、《天台八教大意》、《般若心經疏》、《法華經大意》、《法華經觀音品科文》、《金錍論科文》、《請觀音經疏》、《摩訶止觀科文》、《八教圖》等各一卷。其中，《般若心經疏》曾傳入日本，空海之《般若心經祕鍵》曾屢加引用。

〔參考資料〕《傳教大師將來台州錄》；《佛祖統紀》卷二十五；《東域傳燈目錄》卷上。

明護（梵paritrāṇa，巴paritta、parittā，藏yoṅs-su skyob-pa）

音譯「呪」，意譯「明護」，乃取其「明呪擁護」之寓意。原指護祐佛道修行者之明呪，後轉指詳說明呪的經典。宋・法天譯《毗沙門天王經》云（大正21・217a）：「善哉！世尊！所有阿吒曩胝經能為明護。」又言習學受持此護經之四衆，不受鬼神等惱害。

關於明護經之種類，各經論說法不一，如《彌蘭王問經》（Milinda-pañha）難問二之四舉出寶經（Ratana-sutta）、蘊明護（Khandha-paritta）、孔雀明護（Mora-paritta）、幢頂明護（Dhajagga-paritta）、阿吒曩胝明護（Āṭānāṭiya-paritta）、鴦掘魔羅明護（Aṅgulimāla-paritta）等六種。《清淨道論》（Visuddhi-magga）第十三品舉寶經、蘊明經、幢頂明護、阿曩胝明護、孔雀明護等五種。《小部》（Khuddaka-nikaya）中的〈小誦〉（Khuddaka-pātha）則收有吉祥經（Maṅgala-sutta）、寶經、慈悲經（Metta-sutta）等。此等明護經原係《增支部》（Aṅguttara-nikāya）、《中部》（Majjhima-nikāya）或《小部》中〈經集〉（Sutta-nipāta）中之短經。此外，《西藏大藏經》的《阿吒曩胝經》、《慈悲經》、《大吉祥經》也是明護經。然而於梵語系佛教，如同《阿吒曩胝經》發展成《毗沙門天王經》一般，明護經移轉成密教經典；而於巴利語系佛教，則未有任何改變。

此外，錫蘭、緬甸等地，明護經自古即非常普及，係以個人消災或為國家祈求去除災害之目的而廣被讀誦；此風迄今仍盛行。

明瓚

唐代北宗禪僧。生卒年、姓氏均不詳。參嵩山普寂，嗣其法。後棲隱於南嶽衡山（湖南省）。其人具有除大石、除虎害之神力，唯性怠惰於日常事務，即使遭衆僧責難，亦不以為恥，故人稱「懶瓚」。又因食他人所留之殘食果腹，遂亦稱「懶殘」。天寶初年（742左右），入南岳寺，經二十年。其間，相國鄴公李泌為避崔李之害，隱於南嶽，見師行徑非常人，遂與師交遊。師曾預言泌十年後必為宰相。十年後，李泌果如師之預言而任宰相。後諡號「大明禪師」。有《南嶽懶瓚和尚歌》行世。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十九；《傳燈錄》卷三十。

明太祖（1328～1398）

明朝開國皇帝。濠州鍾離（今安徽省鳳陽東）人。姓朱，幼名重八，後改名興宗，再改元璋。字國瑞。年十七而孤，入皇覺寺為僧。後雲遊兩淮，為遊方僧。及元祚衰落，羣雄並起之際，乃佐郭子興舉兵於濠州。以戰無不勝，故子興重之，妻以義女。既而別成一軍，據滁州，勢漸張。取太平、寧國、集慶等路後，乃自稱吳國王，旋稱吳王。又敗張士誠、方國珍、陳友諒等人，北伐中原，建國號明，建元洪武，定都應天（今江蘇南京）。

帝於登帝位後，崇尚佛教，詔征東南戒德名僧至南京蔣山大開法會，且親率羣臣向佛菩薩頂禮膜拜。僧徒中有應對稱意者，即頒賜金襴袈裟衣，詔入禁中，賜坐講論。又應僧徒之請，為佛教創立職官，改善世院為僧錄司，設左右善世、左右闡教、左右講經、覺義等官，

高其品秩。另分佛教寺院爲禪、講、教三等。著有《集註金剛經》一書。

◉附一：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第三册（摘錄）

朱元璋青年時代當過和尚，即使在做了皇帝之後，對佛教仍然有崇敬之情。他曾經下詔徵集東南的戒德名僧，在南京蔣山大開法會，親自率領大臣們向佛菩薩頂禮膜拜，十分隆重。他不僅寫了〈釋道論〉、〈三教論〉、〈習唐太宗聖教序〉、〈明施論〉、〈心經序〉等有關佛教方面的文章，而且還親自著了《集註金剛經》一卷，下詔天下僧並讀《楞伽經》。他雖然强調過對「造愆而犯憲」的和尚要「論如律」（〈僧犯憲說〉），但對那些嚴守佛教清規戒律的大德高僧却表示尊重。當然，朱元璋並不欣賞佛教的消極避世主義，而主張佛教徒們應該積極入世，直接爲封建王朝服務。他甚至還寫了〈拔儒僧文〉、〈拔儒僧入仕論〉等文章，鼓勵有眞才實學的和尚還俗做官。朱元璋認爲，以「三綱五常」爲核心的孔聖之道，是「萬世永賴」（〈三教論〉）的「不易之道」（〈宦釋論〉）。佛教則能夠「暗理王綱，於國有補無虧」（〈釋道論〉）、「暗助王綱，益世無窮」（〈三教論〉）。他援佛入儒，以儒解佛，竟然說甚麼釋迦佛「演說者乃三綱五常之性理也」（〈心經序〉）。他反對有人把佛教看成是「空虛而不實」的說法，認爲這些人不懂得佛教的眞諦，而實際上，「佛之教實而不虛，正欲去愚昧之虛，立本性之實」，「如心經每言空不言實，所言之空乃相空耳，除空之外，所存者本性也」（〈心經序〉）。因此，朱元璋十分重視佛教的去惡揚善的作用，但反對像梁武帝等人那樣盲目地佞佛。

朱元璋的著作，主要見《明太祖集》。其事蹟見《明史》〈本紀〉、《明太祖實錄》、吳晗著的《朱元璋傳》等。

◉附二：《明太祖文集》卷十〈拔儒僧入仕論〉

丈夫之于世，有志者事竟成。昔釋迦爲道，不言而化，不治而不亂，仲尼亦云西方有大聖人；然釋迦本同于人，而乃善道若是，斯非人世之人，此天地變化，訓世之道，故能善世如此。且諸羅漢住世應眞，幻化不一，亦此道也。或居天上人。以朕觀之，若此者不可多得，釋迦安可再生？方今雖有僧間能昂然而坐去者，不過幻化而已；即目修行之人，皆積後世之事，或登天上及人間好處。以此觀之，遐邇之道，時人不分，假如方今天堂地獄昭昭于目前，時人自不知耳。且今之天堂，若民有賢良方正之士，不干憲章，富有家貲兒女，妻妾奴僕滿前。若仕以道，佐人主，身名于世祿，及其家貴，爲一人之下，居衆庶之上，高堂大廈，妻妾朝送暮迎，此非天堂者何？若民有頑惡不悛，及官貪而吏弊，上欺君而下虐善，一旦人神見怒，法所難容，當此之際，抱三木而坐幽室，欲親友之見杳然，或時法具臨身，苦楚不禁，其號呼動天地，亦不能免，必將殞身命而後已，斯非地獄者何？其天堂地獄，有不難見也。

爾暁嚴輩等，堂堂儀表，已入淸虛之境，若志堅而心永，則樂淸風于翠微深處，吟皓月于長更歲，覩山嶽之靑黃，目百川之消長，雖咫尺紅塵，而乃一塵不染，障礙全亡。非獨將來有率陀之登一方，今寂寞之趣，比俗者之無知止可行之道，而竟趨火赴淵，其天堂地獄，豈不兩皆邇耳！若僧之不轂，兼通漏未具，宿本無緣，加之累惡積愆，豈異俗者趨火赴淵之愚者矣。爾必欲異此道而傑爲，須知利害之兩端，然後從之所利者，居官食祿，名播寰中。若欲高名食祿，同君不朽，必持心以義，練志以忠，佐君以仁，夙夜在公，無虐下而罔上，乃得利貞斯利也；若視祿之少，見贓之重，如淵底之魚，聞餌而浮，吞鈎于腹，此其所以害也。朕今以天堂地獄之由示之于爾，爾當深思熟慮，剖決是非，然後來朝，則當授之以官，未審悅乎？若果悅而仕，則虛名泯而實名彰，其丈夫之志豈不竟成哉！

明成祖（1360～1424）

明太祖朱元璋之第四皇子。名棣。容貌奇偉，髭髯豐美，有智勇大略。洪武三年（1370）受封爲燕王，後即帝位。

太祖晏駕之初，皇太孫允炆即位。此即恭閔惠皇帝。建文元年（1399），燕王密與禪僧道衍定謀略，起兵南犯，官軍連戰連敗。建文四年六月都城陷落，惠帝易服遁走，不知所終。燕王自正大統，廟號成祖。

永樂元年（1403），成祖遣中官侯顯齎幣赴烏思藏，迎請哈立麻。越五寒暑，哈立麻至京，車駕親往迎之。翌年於靈谷寺啓建普度大齋十有四日，薦祀皇考、妣，瑞象不絕。自是，潛心佛典，作佛曲於宮中歌舞之。永樂八年復遣使往西土迎昆澤思巴。十年，昆澤思巴自烏思藏來，進呈舍利佛像。

永樂十七年命一如、道成編禪宗語錄。復命彼等校勘藏經。一如作《法華科註》並編輯《大明法數》。依《古今圖書集成》〈釋教部彙考〉卷六引《明通紀》所載，此年秋季成祖製成佛曲，並刊布佛經。翌年頒御製經序十三篇、佛菩薩讚跋十二篇，並刻大藏經板兩副。一藏南京，一藏北京。又置石刻藏經於大石洞中，以保久遠不滅。永樂二十二年崩，年六十五。

成祖在有關佛教方面的著述有《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》、《金剛經集註》、《神僧傳》、《大明太宗文皇帝御製讚文》等書。

明代佛教

明代佛教是指從明太祖洪武元年（1368）至毅宗崇禎十七年（1644）前後二七六年間朱明一代的佛教。

明代政權建立之初，有鑒於元代崇奉喇嘛教的流弊，轉而支持漢地傳統的佛教各宗派，因此喇嘛教在內地漸衰，而禪、淨、律、天台、賢首諸宗逐漸恢復發展。太祖早年出身於僧侶，對於佛教有意加以整頓。洪武元年（1368）即在南京天界寺設立善世院，命僧慧曇管領佛教，又置統領、副統領、贊教、紀化等員，以掌全國名山大刹住持的任免。三年（1370）又召集各地僧耆，規定寺院爲禪、講、教（包括依瑜伽教修行及應赴佛事等）三類，要求僧衆分別專業。隨後又召集江南名僧至南京，啓建「廣薦法會」及點校藏經，進行刻版。對於僧人普給度牒，廢除過去計僧賣牒的免丁錢，並命各地沙門講習《心經》、《金剛》、《楞伽》三經。到了洪武十五年（1382），對於佛教的整頓更爲積極，仿照宋制設各級僧司、僧官（其制在京設僧錄司，各府設僧綱司，州設僧正司，縣設僧會司。僧錄司諸僧官由禮部任命，有左、右善世，左、右闡教，左、右講經，左、右覺義等職。主要任務是監督僧衆行儀及主管考試等。從洪武二十五年起，僧錄司各僧官都按級給俸，最高的月給米十石，最低的五石。）制定僧服色別，嚴格區分禪、講、教三類。十七年（1384）採納禮部尚書趙瑁的建議，規定每三年發度牒一次，並加考試，不通經典者淘汰。二十四年（1391）命各州府縣只許保留大寺觀一所，僧衆集中居住，限各府不得超過四十人，州三十人，縣二十人。規定男子非年達四十歲以上，女子非五十以上者不准出家。復通告全國，防止僧俗混淆，規定僧人誦經儀式和施主布施金額，這就是所謂〈申明佛教榜册〉，是明初整理佛教的一項重要文件。又命各府州縣的僧官，就地調查雜處民間的僧人實數，要他們集中居住。次年（1392）通知全國各級僧司造僧籍册，擬刊布各寺，使互周知，名爲〈周知板册〉。後以執行手續過煩，不久就停止了。

明初以來，僧道度牒是免費發給的。但考試限制很嚴，私度因而激增。代宗景泰二年（1451）因救濟四川、貴州饑荒，採納朝臣建議，實行收費發牒制度，凡僧道納米五石者，給與度牒。憲宗成化二年（1466），淮陽地方大饑，也用同法以賑濟。成化八年（1472）淮陽巡撫張鵬請給僧道空名度牒一萬道，以買米濟

荒，雖一度遭到反對，但到了次年戶部却發給空名度牒十萬道，以賑濟山東。這樣，有牒僧道既大量增加，寺觀自然隨之而增。據成化二十一年（1485）統計：在成化十七年（1481）以前，京城內外的官立寺觀，多至六三九所。後來繼續增建，以致西山等處，相望不絕。自古佛寺之多，未有過於此時者。而納費發牒之舉，直繼續到明末爲止。

明代寺院的土地雖不如元代的多，但明初對於大寺，也常有給田贍僧之舉。如報恩、靈谷、天界，號爲南京三大寺，都有許多寺田。南京報恩寺的田地塘蕩就有一萬餘畝。江南各地著名寺院也都有相當多的土地。常州武進縣土豪陸衡典了彌陀寺田土三千畝，到期不肯全部交還，因此興訟，於是開始禁止買賣寺田。洪武二十七年（1394），規定全國大寺有錢糧者，設鑽基道人一人，專辦差稅，其餘僧衆都不許在外奔走，交結官司。到了景泰年間（1450～1456），令各處寺觀田地，每所限置六十畝爲產業，其餘都撥給農民佃種納糧，鑽基道人之制也就跟著廢止了。

明代對於喇嘛仍給以應有的宗教上優遇。洪武六年（1373）前元帝師喃迦巴藏卜入朝，即與以「熾盛佛寶國師」稱號。洪武七年（1374）八思巴後代公哥監藏巴藏卜入朝，又尊爲帝師，加「國師」稱號。設置西寧僧綱司，任喇嘛三剌爲都綱；於甘肅河州，設置番漢二僧綱司，以藏僧任僧官。成祖即位後，對喇嘛更加重視。永樂元年（1403）遣中官侯顯入藏，迎哈立麻至京，親往慰問，請於南京靈谷寺啓建法會，給與「大寶法王」稱號。當時宗喀巴（1357～1419）在藏傳弘佛法，名稱普聞，成祖又派大臣四人往請，宗喀巴派遣上首弟子釋迦智（1354～1435）前來京師，成祖即給他以「大慈法王」稱號。後釋迦智回西藏創建色拉寺（拉薩三大寺之一），又再度至京，任永樂、宣德兩代國師。計永樂時代（1403～1424）受封的藏族喇嘛，有五王、二法王、二西天佛子、九大灌頂國師、十八灌頂國師（《明會要》卷七十八）。憲宗、孝宗、武宗三代（1465～1521）都深崇喇嘛。來京藏僧，也多給以「西天佛子」、「灌頂國師」等尊號。武宗且通達梵語，自號大慶法王，給藏僧食茶八萬九千餘斤。神宗萬曆五年（1577）蒙古可汗俺答入青海，聞第三世達賴索南嘉措（1543～1588）至西寧附近弘法，即率衆萬人歡迎，給以「遍知一切瓦齊爾達賴喇嘛」尊號（達賴喇嘛之名就從這時開始）。索南嘉措遂致書當時宰相張居正致敬，表示當勸順義王（時俺答受封爲順義王）早日回蒙，並獻禮物四臂觀世音、氆氌、金剛結子等。萬曆十六年（1588）神宗曾派人迎索南嘉措前來北京，但他於是年即在內蒙逝世了。

明初各宗派中，禪宗盛行，而以臨濟爲最，曹洞次之。元末禪僧繼續傳法於明初的，有楚石梵琦、夢堂曇噩、愚庵智及。明初知名的禪僧有季潭宗泐、恕中無慍、呆庵普莊、見心來復、斯道道衍、雪軒道成、南洲溥洽等。中葉以後，則有楚山紹琦、空谷景隆、笑岩德寶、無明慧經、無異元來、永覺元賢、湛然圓澄等，各闡禪學於南北各地。

梵琦（1296～1370）和曇噩都曾參加蔣山法會，爲太祖所禮重，著有《北遊集》、《鳳山集》、《西齋集》及《六會語錄》。曇噩（1283～1371）著有《新修科分六學僧傳》三十卷行世。智及（1311～1378）四主名刹，爲元叟行端以後的有名宗匠。

宗泐（1318～1391）與來復齊名。洪武五年（1372）於鍾山建法會，太祖命他升座說法，並作「贊佛樂章」八曲，又命主金陵大天界寺，掌全國僧事。與如玘箋釋《心經》、《金剛經》、《楞伽經》，頒行全國。所著有《全室外集》九卷。無慍（1309～1386）從元叟行端出家，居台州瑞岩時，日本懷良親王慕他的名望，遣使請往日本傳教，太祖因此召他至南京，但無慍以老病辭。所著《山庵雜錄》二卷，稱爲宗門七書之一。普莊（1347～1403）深於禪學，又善講說。洪武十年（1377）朝廷命

各地僧徒講習《心經》、《金剛》、《楞伽》三經，他受請講授於金山寺，由是著名。又曾主江西雲居山及浙江徑山。所著《呆庵語錄》，後湮沒不傳。來復（1319～1391）擅長詩文書法。歷主寧波天寧及杭州靈隱諸大刹，曾被召至京，受四衆歸敬。後因丞相胡惟庸案牽連被殺。著有《四會語錄》及《蒲庵集外集》六卷。道衍（1335～1418）號逃虛子。成祖起兵時，任爲軍師，即位後，論功授僧錄司左善世。永樂二年（1404）任太子少師，復姓姚，命名廣孝。常居僧寺，冠帶而朝，還仍緇衣。他除監修《太祖實錄》及監修《永樂大典》外，著有《道餘錄》一卷、《淨土簡要錄》一卷、《諸上善人咏》一卷、詩文《逃虛子集》十卷。溥洽（1346～1426）博究教典，並通儒書，曾任僧錄司左善世。建文帝出奔時，成祖疑他與聞其事，把他拘禁十餘年。後因道衍臨終之請，始釋其獄。寂後，楊士奇爲撰塔銘。道成（1352～1432）出於萬松法嗣雪庭福裕一系，嘗住金陵天界寺，永樂初曾出使日本。

紹琦（1404～1473）住桐城投子山，倡導念佛公案。晚年主持成都天成寺，法嗣多至百餘人，在不同地區弘傳佛教。景隆（1392～1443）亦提倡念佛法門。著有《尙直編》，力駁朱熹排佛思想。德寶（1512～1581）晚年居北京柳巷精舍，以禪道接引諸方學者。袾宏、眞可、德淸等都曾從他叩問禪要。有語錄四卷曰《笑巖集》。德寶門下出幻有正傳，正傳門下有密雲圓悟、天隱圓修、雪嶠圓信三名僧，各傳道一方，時稱爲臨濟中興。圓悟（1566～1642）重興寧波天童寺，爲明末禪宗著名宗匠。嗣法弟子有漢月法藏、浮石通賢、破山海明、費隱通容、木陳道忞等十二人。其法系蕃衍，遍於全國。

慧經（1548～1618）住江西新城（今黎川縣）壽昌寺，倡導農禪，重振曹洞宗風。其法嗣四人，以博山元來、鼓山元賢二系最盛。由此二系的蕃衍，使曹洞一宗在江西、福建、廣東三省和天童一系的臨濟禪形成對峙之勢。元來（1575～1631）開法江西博山，門下出宗寶道獨、栖壑道丘、星郎道雄等，其法系頗盛於廣東。元賢（1578～1657）住福建鼓山，大唱曹洞禪，著有《補燈錄》、《繼燈錄》、《永覺禪師廣錄》三十卷等二十餘種。圓澄（1561～1626）在法系上與元來、元賢爲同門昆季。他開法紹興雲門顯慶寺，法席大盛。門下麥浪明懷、石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪等，都是禪宗知名者。著有《慨古錄》、《宗門或問及語錄》八卷。

華嚴宗在正德至嘉靖之間（1506～1566）稍弘於北方。無極（明信）由魯庵（普泰）傳授賢首教旨歷二十餘年，門下出雪浪洪恩（1545～1608），盡傳其學，著名於江南。雪浪弟子知名的有巢松慧浸和一雨通潤。一雨的弟子有蒼雪讀徹和汰如明河。慧浸（1566～1621）善於講說，通潤（1565～1624）精於著述。明河（1588～1640）曾疏《楞伽》、《楞嚴》二經，並著《補續高僧傳》二十六卷。蒼雪（1588～1656）別號南來，善講《華嚴大疏》，並工詩文，有《南來堂詩集》行世。

天台一宗，宋元兩代盛傳於江浙。入明以來，只有東溟慧日、原璞士璋、白庵力金（一作萬金）等數家。慧日以後，繼述的有無礙普智、萬松慧林、千松明得、百松眞覺諸家。至萬曆間無盡傳燈（1553～1627）住天台幽溪高明寺，始重立天台祖庭，大開講席。他著有《法華玄義略輯》一卷、《天台傳佛心印記注》二卷等，時稱爲天台中興。其後智旭繼之，著有《法華綸貫》一卷、《法華會義》十六卷、《大乘止觀釋要》四卷等，爲明代天台最後的一大家。

慈恩宗典籍，宋元間漸次失傳，至明初幾乎成爲絕學。正德年間（1506～1521）魯庵稍弘於北方，無極繼之，漸轉於南地。雪浪從無極學《華嚴》，旁及《唯識》，輯有《相宗八要》。其門人巢松曾領學徒在焦山專攻《成唯識論》三年；一雨著有《成唯識論集解》十卷，可知其學風的趨向。後紫柏盛贊慈恩一宗，

學者復繼起研究。明昱（1527～1616）曾講唯識於南京、北京及杭州等地，著有《成唯識論俗詮》等《相宗八要解》。王肯堂（？～1614）亦治《成唯識論》，因感慈恩著疏亡失，乃輯藏中經論及《華嚴疏鈔》、《宗鏡錄》諸典正釋唯識之文，編撰《成唯識論證義》十卷。崇禎年間（1628～1644），袾宏的弟子紹覺（廣承）講唯識於杭州蓮居庵，其門下有靈源（大惠）、辯音（大基）和新伊（大眞）等。廣承著有《唯識音義》八卷，未成而寂，由辯音補輯成書。大惠著有《成唯識論自考錄》十卷。新伊著有《成唯識論合響》十卷（《靈峯宗論》卷八之一）。新伊的法嗣智素，又撰《成唯識論音響補遺》十卷。此外，當時的唯識學者還有古德、內衡等。

律宗自明初以來，也很衰微。正統間（1436～1449）樸原主杭州昭慶寺，奉命開壇傳戒，時稱宗師。萬曆初，如馨（1541～1615）在南京古林寺傳戒，三昧（1580～1645）繼之，律學大振。晚年應請入南京寶華山傳戒，著有《梵網經直解》四卷。其法嗣見月繼製《傳戒規範》，古林遂成律宗道場。同時福州鼓山元賢，廣東鼎湖山道丘、弘贊等，均盡力於律學之復興。弘贊著有《四分律如釋》十二卷、《四分律名義標釋》四十卷。

淨土法門，自宋元以來成爲各宗的共同信仰。明初梵琦、大佑、慧日、妙葉、普智、道衍等，都弘贊淨土，各有著作。嘉靖至萬曆間（1522～1619）宗本、傳燈等都宣揚淨土法門。特別是雲棲袾宏，專志淨業，廣受緇素的歸向，建立了淨土一宗的道場。智旭精究各宗教義，亦以淨土爲三學（禪、教、律）的指歸。他的弟子成時，選編有《淨土十要》，流傳很廣。此外，慧經、元來、元賢、圓澄等曹洞宗匠，也都提倡禪淨雙修。其影響一直延至今日。

明代中葉，自宣宗至穆宗（1426～1572）一百多年間，各宗都衰微。但到神宗萬曆時期（1573～1619），名匠輩出，形成佛教的復興氣象。這個時期最重要的人物，是雲棲袾宏（1535～1615）、紫柏眞可（1543～1603）、憨山德清（1546～1623）、蕅益智旭（1599～1655），號稱明末四高僧。

明代在家居士對佛教的研究，也形成一種風氣。宋濂、李贄、袁宏道、瞿汝稷、王宇泰、焦竑、屠隆等，都於佛學有相當理解，遺有許多有關佛學的著作。

宋濂爲明初翰林學士，曾三閱大藏，著有《宋學士文集》。所撰高僧塔銘等文字三十九篇，袾宏輯成《護法錄》，爲元末明初佛教史傳的重要資料。李贄出入儒釋之間，尤好禪宗。著有《文字禪》、《淨土訣》、《華嚴合論簡要》等書。袁宏道與兄宗道、弟中道三人，俱以文章知名。他初學禪於李贄，後歸心淨土法門，撰有《西方合論》，宣揚淨土。瞿汝稷博覽內典，滙集禪門宗師語要，撰《指月錄》三十二卷，盛行於世。王肯堂精於醫學，學佛研習唯識，著有《成唯識論證義》。焦竑長於文字，舉進士第一，與李贄往來論學，因歸心佛法。著有《楞伽》、《法華》、《圓覺》等經的《精解評林》各二卷。屠隆是著名的文藝家，晚年學佛，著有《佛法金湯錄》三卷，駁宋儒非佛言論。

其他如嚴訥、虞淳熙、莊廣還等，多從袾宏習淨土法門。莊廣還編有《淨土資糧全集》六卷。紫柏、密藏之倡刻《嘉興藏》，多得力於袁了凡、陸光祖、馮夢禎、陶望齡等的護持。這些居士對於明末佛教之復興起著很大的作用。

明代佛教教義的研究，以《楞嚴經》爲最盛。現存明代研究《楞嚴》的著述，尚有數十種，著名者爲眞鑒《楞嚴正脈疏》十卷、德清《楞嚴通議》十卷、通潤《楞嚴合轍》十卷、智旭《楞嚴文句》十卷及《玄義》二卷、錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》十卷、曾鳳儀《楞嚴宗通》四卷等。《心經》、《金剛經》、《楞伽經》，自明太祖指定爲僧徒必須講習的三經後，註解極多。除宗泐、如玘所釋以外，《心經

》有宋濂《般若心經解義節要》一卷、眞可《心經注解》一卷、德清《心經直說》一卷、李贄《心經提綱》一卷等；《金剛經》有眞可《金剛經釋》一卷、德清《金剛經決疑》一卷、智旭《金剛經破空論》一卷、曾鳳儀《金剛經宗通》七卷等；《楞伽經》有德清《觀楞伽經記》八卷、通潤《楞伽經合轍》八卷、智旭《楞伽經玄義》一卷及《義疏》九卷、曾鳳儀《楞伽經宗通》八卷等。《法華》、《華嚴》、《起信論》，亦極流行。天台著述，有一如《法華經科注》七卷、如愚《法華經知音》七卷、通潤《法華大竅》七卷、德清《法華通義》七卷、智旭《法華會義》十六卷等。華嚴有德清《華嚴經綱要》八十卷、方澤《注華嚴經合論纂要》三卷等。戒律的著述，以《梵網經》爲最盛。現存的有袾宏《梵網菩薩戒經義疏發隱》五卷、寂光《梵網經直解》四卷、智旭《梵網經音義》一卷及《合注》七卷、今釋《梵網戒疏隨見錄》一卷等。

明代撰著的佛教史籍，現存的有玄極《續傳燈錄》三十六卷、文琇《增集續傳燈錄》六卷、如惺《大明高僧傳》八卷、明河《補續高僧傳》二十六卷、幻輪《釋鑑稽古略續集》三卷、元賢《繼燈錄》七卷、《建州弘釋錄》二卷、傳燈《天台山方外志》三十卷、如卺《禪宗正脈》十卷、淨柱《五燈會元續略》八卷、通容《五燈嚴統》二十五卷、通問《續燈存稿》十二卷、朱時恩《佛祖綱目》四十一卷及《居士分燈錄》二卷、黎眉《教外別傳》十六卷、郭凝之、圓信合編《先覺宗乘》（輯錄居士入道機緣語要）五卷、《優婆夷志》一卷、心泰《佛法金湯編》十卷、屠隆《佛法金湯錄》三卷、夏樹芳《名公法喜志》四卷等。其他禪僧語錄，爲《嘉興藏》及日本輯《續藏》所收的約有百餘種。

明代的刻藏事業，前後共有五次。即洪武年間（1368～1398）初刻於南京的《南藏》，永樂年間（1403～1424）再刻於南京的《南藏》和刻於北京的《北藏》，在這以後有刻於杭州的《武林藏》，乃至萬曆年間（1573～1619）開雕而完成於清初的《嘉興藏》。前三藏是官板大藏，後者是私刻大藏。《武林藏》是中國最初刻成的方册大藏經，開刻年代不明。《嘉興藏》是眞可及其弟子密藏計劃，幻予繼之主持，經德清、袁了凡、陸光祖、馮夢禎等支援刻成的方册大藏經。初開刻於山西五台山，後移至浙江徑山，而由嘉興楞嚴寺發行。故依刻經處所稱爲《徑山藏》，依發行地稱爲《嘉興藏》。

此外，明代還有藏文經（《甘珠爾》）的刊行，在永樂和萬曆時代，前後曾翻刻過兩次。此《甘珠爾》原係十四世紀之初由嘉漾比丘刻成，藏於藏地奈塘寺，世稱奈塘版。永樂八年（1410），成祖遣使藏地訪求經典，即取其經藏全部翻刻，又翻刻其《丹珠爾》（論藏）部分要典般若、中道、律論、對論、二種比量論，六論隨經藏發行，稱爲永樂版。這是明代初刻的「蕃本」大藏經。其後萬曆三十三年（1605），又翻刻永樂版蕃本，以黑字印行，稱爲萬曆版。

明代建國以後，爲實行和平外交政策，於洪武三年（1370）命僧慧曇出使國外，開了以僧爲使的創舉。慧曇率領使節團一行二十餘人，訪問西域各國。洪武四年（1371）秋到達僧伽羅國（今斯里蘭卡）。他以高齡勞瘁，到僧伽羅後不久即患病，自知不能復命，預向僧伽羅王留下遺表而寂。洪武十年（1377），宗泐又繼慧曇遺志，奉命率領佛徒三十人，再使西域。往返六年，至洪武十五年（1382）歸國，從印度取回《莊嚴寶王》、《文殊》（眞實名義）等經。

其次是對日外交。當時日本爲南北朝時代（1336～1393），南朝太宰府懷良親王曾遣日僧祖來來中國致書通好，洪武四年（1371）十月至京。太祖即命禪僧祖闡、天台講僧克勤等送祖來還國。迨達九州時，懷良親王已出奔，新任地方官懷疑祖來乞師中國，把祖闡等拘留在九州太宰府。後經京都王朝得悉其事，派輿

馬來迎。足利義滿欲請祖闡主持天龍寺，克勤未允，只爲日本僧俗演說佛法而已。洪武七年（1374）五月，祖闡、克勤等回至南京，太祖以他們不辱使命，給以嘉獎，並令克勤蓄髮拜官。建文三年（1401）日本足利幕府也遣僧祖阿等來明。建文四年（1402）祖阿歸國時，惠帝亦遣僧道彝（天倫）、一庵（一如）赴日還聘。次年（1403）二月，明使歸國時，足利義滿又遣僧堅中圭密爲正使來明。時惠帝出奔，成祖即位，日使適到稱賀，遂遣趙居任、張洪及僧道成等，送日使者還國並贈書通好。

明代中國和尼泊爾的外交往來，也以僧人爲使節。洪武十七年（1384），太祖命僧智光與其徒惠辯等齎璽書彩幣出使尼八剌國（今尼泊爾），其王馬達納羅摩遣使隨智光入京，送金塔、佛經及名馬方物，於洪武二十年（1387）到達南京。太祖報以銀印、玉圖書及幢幡彩幣等。智光在尼泊爾時，曾從摩訶菩提上師受傳金剛曼陀羅四十二會，歸國後譯有《八支了義眞實名經》、《仁王護國經》、《大白傘蓋經》等。（林子青）

〔參考資料〕 郭朋《明清佛教》；聖嚴《明末中國佛教之研究》；江燦騰《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》；杜繼文主編《佛教史》；《中國佛教史論集》六（《現代佛教學術叢刊》⑮）；忽滑谷快天《禪學思想史》；道端良秀《中國佛教通史》；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》。

明那耶夫（Ivan Pavlovitch Minayeff；1840～1890）

俄國的印度學學者。十九歲畢業於縣立高中之後，入聖彼得堡大學東洋語學科，修習中文、滿文。氏深受佛教學者瓦西里耶夫（W. Wassiljew）影響，立志從事佛教研究。大學畢業後即赴德國，從本費（T. Benfey）、韋伯（A. Weber）等碩學研究梵文學；又前往法國巴黎國立圖書館，研究館藏的巴利語寫本，並編有詳細目錄。

1868年，氏從巴黎返回俄國，出版巴利文《波羅提木叉經》的原典及其俄譯。1869年又刊行巴利語的《詩論》（Vuttodaya）。1872年出版《巴利語文法》，該書深受歐洲巴利語學者的重視，有英、法等多種譯本。1873年任聖彼得堡大學教授，次年赴印度、錫蘭、緬甸等地旅行。1878年出版遊記。

氏著述甚豐，重要著作有《佛教的研究與資料》、《在緬甸的英國人》等書。此外又發表〈佛教僧侶之教團〉、〈佛教信仰的標幟〉、〈後代佛教徒所謂的解脫〉等論文。曾與朱利安（S. Julien）、佛庫（P. E. Foucaux）共同校訂《翻譯名義大集》。1887年至1889年應「巴利語佛典刊行會」之邀，在倫敦刊行《Chakesa-dhātu vaṁsa》、《Anāgata-vaṁsa》、《Gandha-vaṁsa》、《Sīmā-vivāda-vinicchāga-Kathā》、《Peta-vatthu》、《Kathā-vatthu-pakarana-attha-kathā》等巴利原典。又校訂《入菩提行論》等書。此外，也曾發表有關地理學、語言學、聲韻學、考古學等多篇論文。

明板大藏經

指明朝所雕造的大藏經，略稱明藏，又稱明本。主要是指《南藏》、《北藏》與《嘉興藏》（《楞嚴寺板》）。此中，《南藏》是明太祖洪武五年（1372）依勅命，於金陵蔣山寺開始藏經的點校，成祖永樂元年（1403）完成。印板藏於金陵報恩寺。

依《昭和法寶總目錄》所載，此《南藏》分大乘經、小乘經、宋元入藏諸大小乘經、西土聖賢撰集、大乘律、小乘律、大乘論、小乘論、續入藏諸論、此方撰述等十部。又於大乘經中立般若部、寶積部、大集部、華嚴部、涅槃部、五大部外重譯經、單譯經等七部，小乘經中立阿含部、單譯經。計六三六函，六三三一卷。其部數雖無記載，但應有一六二五部，不過若與《北藏》的目錄對照起來的話，現在所說的這分目錄，脫漏了「谷」、「傳」、「聲」、「虛」、「堂」函的《雜阿含經》、「

實」函的《法華三昧行事運想補助儀》等書，且有重複之處。如「川」函的《大方廣曼殊室利經》與「取」函的《大方廣曼殊室利經觀自在菩薩受記品》原是同本，但卻被分成兩部。

大體說來，《南藏》所收的部數較《元藏》爲多，且部卷前後的配列等也較有整理。亦即與元《大普寧寺大藏經目錄》對校時，可看出《南藏》所增加的是：唐・般若《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願品》、北涼・曇無讖《金光明經》及唐・實叉難陀、義淨、善無畏、金剛智、不空、宋・施護、法賢、法護、智吉祥、日稱、金總持、紹德、慈賢、元・拔合思巴、安藏、管主八、沙羅巴、釋智等人所譯出的顯密衆經及諸論，且有梁武帝《慈悲道場懺法》、《般若波羅蜜多心經集註》等此方撰述，合計有一九二部。至於收在《元藏》，而未收在《南藏》的，有《文殊菩薩最勝眞實名義經》、《壞相金剛陀羅尼經》、《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌》、《藥師琉璃光王七佛本願功德經供養法》、《白雲和尚初學記》、《白雲和尚正行集》等六部。

此部《南藏》，通稱爲《洪武南藏》。此外，成祖永樂十年至十五年間，也在南京刻藏，是爲《永樂南藏》。此一後出之《南藏》，所收書較《洪武南藏》少。

其次，《北藏》是明成祖永樂八年，成祖爲報皇考、皇妣生育之恩而雕造的。英宗正統五年（1440）完成。依《大明三藏聖教北藏目錄》所載，《北藏》分經、律、論、撰述、續入藏經等五部分。而經中又分大乘經、小乘經、宋元入藏諸大小乘經。律中又分大乘律、小乘律。論中分大乘論、小乘論、宋元續入藏諸論。撰述分西土聖賢撰集、此土著述。大乘經中又分般若部、寶積部、大集部、華嚴部、涅槃部、五大部外重譯、單譯。共計六三六函，六三六一卷。其部數據南條文雄的英譯《大明三藏聖教目錄》所載，是一六二一部。

較之於《南藏》，《北藏》部帙更爲齊整，所收的部數亦稍有異同。《北藏》缺《續傳燈錄》、《古尊宿語錄》、《禪宗頌古聯珠通集》、《佛祖統紀》、《大明三藏聖教目錄》等五部，及《南藏》「竟」函的《梵本大悲神咒》、「石」函的《大方廣圓覺經略疏註》、《般若波羅蜜多心經集註》等書，而增加《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品經》、《相續解脫如來所作隨順處了義經》、《楞伽阿跋多羅寶經註解》、《大明太宗文皇帝御製序讚文》、《諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名經》、《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》、《感應歌曲》、《歷僧傳》、《大明三藏法數》等十一部。其後，神宗之母慈聖宣文明肅皇太后更印刻四十一函四一〇卷補入，故本藏續藏合計有六七七函，外加一函目錄。

《嘉興藏》是由密藏道開等人發願雕造，萬曆末年於嘉興楞嚴寺流通的。一稱萬曆板、楞嚴寺板，或稱密藏本。萬曆十年道開南遊，始發刻藏大願。十四年春於長安與居士十人謀募緣之事，又自定北南舊三藏對校之規則。起初與幻予（或作余）於五台山紫霞谷妙德菴共興其業，眞可、德清及幾位居士協助。不久，道開隱遁，由幻予代之。繼而幻予亦示寂。主事者交迭相繼，最後遷於嘉興楞嚴寺。至清・康熙十五年正藏部份始全部完成。

《昭和法寶總目錄》第二冊所載的《藏版經直畫一目錄》即爲《嘉興藏》的目錄，初標「遵依北藏字號編次畫一」，專依《北藏》的函號而編次，部卷與《北藏》同。函數有二一一函。在上列三部明藏之中，以本藏的流傳最廣，日本的《黃檗板藏經》即其複刻。其後，《嘉興藏》又雕造續藏經數百部。所收主要是明清代撰述的經疏、宗典、語錄、史傳、雜錄。

《嘉興藏》改變歷代藏經折裝本的傳統，採用方册本，以方便佛典之流通，對後代佛經裝幀形式影響頗大。又，其每卷末頁刻有施刻人的施刻願文，寫、校、刻工的姓名，雕板的時間與地點，本卷的字數及用工銀兩等，對研究明清社會經濟有一定的價值。此外，《續藏

》、《又續藏》搜集大批藏外典籍，爲研究中國明清文化保存甚多寶貴資料。

此外，有明一代除上列三板之外，尚有其他藏經的雕造，如道開的〈募刻大藏文〉所述的《武林藏》，《古今圖書集成》〈職方典〉第九四八杭州府部彙考、餘杭縣化城寺條所說的「萬曆中，僧法鎧主刻藏議，藏置化城，募金恢復，吳方伯捐俸，造藏板房二十餘間」等等，不過其印雕年代、刊刻經過俱不詳。

〔參考資料〕　《釋鑑稽古略續集》卷三；《大藏摺本考》；《御製大藏經序跋集》；《佛教聖典概論》；李圓淨〈歷代漢文大藏經概述〉、道安《中國大藏經雕印史》（《現代佛教學術叢刊》⑩）；藍吉富《嘉興大藏經研究》。

明覺禪師語錄

六卷。宋・雪竇重顯撰，惟蓋竺等編。又稱《雪竇明覺禪師語錄》。宋・治平三年（1066）序刊。收在《大正藏》第四十七册、《禪宗全書》第四十册。

本書卷一收住蘇州洞庭翠峯寺語、拈古、勘辯、住明州雪竇禪寺語；卷二收舉古、勘辯、歌頌、明覺禪師後錄；卷三收拈古；卷四收瀑泉集；卷五、卷六收祖英集（係詩文集），卷末附呂夏卿於治平二年撰述的〈明州雪竇山資聖寺明覺大師塔銘〉。

雪竇重顯（980～1052），宋・雲門宗僧，有雲門宗中興之祖之美稱，除本語錄傳世外，《碧巖錄》中的〈百則頌文〉亦師所撰。

明行道六成就法

書名。藏傳佛教噶舉派二十四祖珀瑪迦爾波原著，西藏桑杜格西英譯，優婆塞張妙定重譯漢文。書中所述之六成就法（又稱那洛六法），爲藏密噶舉派所傳密法中的精要，後來格魯派等也予以繼承發揚。

書中所述之六成就法爲：

⑴**靈熱成就法**：靈熱，又譯丹田火、忿怒母、拙火，指入定時臍下四指許中所生暖熱之氣。此成就法爲修習其他諸法的基礎，須先修習。

⑵**幻觀成就法**：幻觀，又譯幻身。此法爲修報身之法。

⑶**夢觀成就法**：臨睡前修習，目的在使行者於睡眠中亦能入定，心不爲夢幻所迷。

⑷**淨光成就法**：淨光，一譯光明。爲修淨光的法門。

⑸**中陰成就法**：中陰，又譯中有。平時修習此法認識光明，覺知中陰境界及中陰成佛法，牢記於心，逝世時才不至爲境界所迷。

⑹**轉識成就法**：或譯頗瓦法、遷識成就法、或神識遷移法，是一種練習打通頂門「梵穴」而欲達到自主生死的方法，乃六法中用以解決生死問題的重要法門。

易行道

「難行道」的對稱。指簡易而快速可至不退轉地的修行法。《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉說，佛法有無量門，世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂，菩薩道亦如是，或勤行精進、或以信方便的易行疾至阿惟越致者，而稱念善德等十方十佛、阿彌陀佛等一〇七佛，乃至善意等一四三菩薩的名號，則爲易行法。按，龍樹原將稱念上述諸佛諸菩薩名號者，總屬於易行道，然曇鸞等諸師則別就彌陀一佛論其易行，鼓吹他力本願的勝用，稱之爲易行道。如《往生論註》卷上云（大正40・826b）：「易行道者，謂但以信佛因緣願生淨土，乘佛願力便得往生彼清淨土，佛力住持，即入大乘正定之聚。」又，道綽《安樂集》卷上依此說而立聖道淨土二門之教判。

◉附：《十住毗婆沙論》〈易行品〉簡介（摘譯自《望月佛教大辭典》「易行品」條）

易行品，《十住毗婆沙論》中的一品。龍樹菩薩造，姚秦・鳩摩羅什譯。內容乃爲求不退者所開示的易行法。此品於梁代以前已流行於中國。北魏・曇鸞爲最早引用此論者。且在

其所著《往生論註》中，依此品文意而作難易二道的教判。

此品由九長行、八偈頌組成。初敍菩薩得不退轉地有難易二法，其次於易行法中，先舉出東方善德佛等現在十方十佛，次列阿彌陀等現在一〇七佛。復以五言三十二行之偈讚歎彌陀。其次又舉毗婆尸佛等過去七佛及未來世彌勒佛、德勝等東方八佛、過去未來現在三世諸佛、善意等一四三菩薩名，謂憶念此等諸佛、菩薩，恭敬禮拜稱其名號，當疾得阿惟越致地，即至不退位。此中，阿彌陀等一〇七佛之名，與現存梵文《無量壽經》所列的八十一佛相類似。又三十二偈乃根據《平等覺經》而來。

〔參考資料〕《選擇本願念佛集》卷上；《選擇傳弘決疑鈔》卷一；《往生論註記》卷一；《淨土宗概論》（《現代佛教學術叢刊》64）。

昌珠寺

西藏寺院。位於拉薩市東南乃東縣雅隆河東岸，隔岸與贊塘寺遙相對峙。昌珠，藏語即「鵬」與「龍」之意。相傳始建於唐代（七世紀），即吐蕃王松贊干布時代。傳說當時此地為一湖，內藏毒龍，松贊干布欲洩水築城，乃以大鵬降龍，七日水乾，築基建寺，以壓邪魔云云。

寺內主體建築為措欽大殿，由殿前廊院、大殿、圍廊三部分組成。大殿底層的布局和形式，與拉薩大昭寺大殿相仿。原本寺內懸有吊鐘一口，內外兩層均鐫有藏文銘文，係八世紀末葉，漢僧任清（大寶）監造而成。寺內原有大量唐代遺物；殿內供奉松贊干布、文成公主、尼泊爾尺尊公主塑像及銅鑄三世佛。圍廊繪有多幅壁畫。據傳文成公主曾在此居住，寺周繁茂的柳林，傳說為公主所植。

十八世紀初葉，蒙古準噶爾部入侵西藏，寺院遭焚毀，後經重修復原。今寺院大殿殘損，鐘、塑像亦不存。寺內現在尚有印度窣堵波式塔兩座，北塔為七世紀松贊干布所建，南塔係後來重建。

昆達昆達（梵Kuṇḍakuṇḍa）

印度耆那教空衣派的學僧。約生存於西元五世紀。其梵名「Kuṇḍakuṇḍa」也拼成「Kundakunda」或「Koṇḍakunda」。本名Padmanandin。此外，另有五個別名。氏生於南印度。其人所受人們尊敬的程度，並不亞於該教教祖大雄。氏係致力於耆那教之教義組織化與精巧化的第一位哲人，同時也擅長於詩。其學說頗具特色，例如列舉「syād-vāda」的七種形式，應用其論理，並為補充此說而採用「那雅」（naya）的論法等等。著作有《Pravacana-sāra》（教義精要）、《Samaya-sāra》（教理精要）、《Pañcāstikāya-sāra》（五原理精要）、《Niyama-sāra》（勸戒精要）。

服水論師

印度二十種外道之一。主張以水為萬物之因。《外道小乘涅槃論》云（大正32・158a）：「外道服水論師作如是說，水是萬物根本，水能生天地，生有命、無命一切物。下至阿鼻地獄，上至阿迦尼吒天，皆水為主。水能生物，水能壞物，名為涅槃。是故外道服水論師說水是常，名涅槃因。」又，《大日經》卷一〈住心品〉及《大日經疏》卷一謂三十種外道之第二地等變化外道，執著地、水、火、風、空五大為眞實，各以之為衆生萬物之生因，並謂供養承事五大，乃得解脫。其中，計水外道即略似服水論師。

〔參考資料〕《中觀論疏》卷三（本）；《外道哲學》。

服部正明（1924～　）

日本佛教學者。大正十三年，生於東京。京都大學文學院哲學系畢業，曾留學印度加爾各答大學。歷任美國哈佛大學研究員、加拿大多倫多大學副教授、日本京都大學文學院副教授、教授。主要著作有：《Dignāga，On Perception》、《古代インドの神祕思想；初

期ウパニシャッドの世界》、《Mīmāmsāślokavārttika，Apohavāda章の研究》、《中期大乘佛教の認識論》（《講座・佛教思想》第二卷）等書。

杭州

位於浙江省東北部。在春秋時代，是吳越二國爭霸的地方。此地在秦代稱爲錢塘，唐代稱爲餘杭，南宋稱爲臨安，至明清始改稱杭州。此地交通發達，地控杭州灣及錢塘江。隋唐以來，對外貿易繁榮。唐末五代之際，此地爲全中國少見的樂土。北宋時也有「東南第一州」的美譽。元代，馬可波羅曾讚美杭州爲「天城」，且謂之爲「世界上最美麗最華貴的都市」。

杭州境內有「風光甲天下」的西湖。寺刹甚多，如徑山萬壽寺、五雲山雲棲寺、大慈山虎跑寺、天寧永祚寺、天目山大覺寺、南屏山淨慈寺、龍山龍册寺、龍歸寺、靈隱山上天竺寺、中天竺寺、下天竺寺、靈隱寺等。

◉附：明・田汝成《西湖遊覽志餘》卷十四〈方外玄蹤〉（摘錄）

杭州內外及湖山之間，唐已前爲三百六十寺，及錢氏立國，宋朝南渡，增爲四百八十，海內都會，未有加於此者也。爲僧之派有三：曰禪、曰教、曰律。今之講寺，即宋之教寺也。嘉定間，品第江南諸寺，以餘杭徑山寺，錢唐靈隱寺、淨慈寺，寧波天童寺、育王寺，爲禪院五山。錢唐中天竺寺，湖州道場寺，溫州江心寺，金華雙林寺，寧波雪竇寺，台州國淸寺，福州雪峯寺，建康靈谷寺，蘇州萬壽寺、虎丘寺，爲禪院十刹。以錢唐上天竺寺、下天竺寺，溫州能仁寺，寧波白蓮寺，爲教院五山。錢唐集慶寺、演福寺、普福寺，湖州慈感寺，寧波寶陀寺，紹興湖心寺，蘇州大善寺、北寺，松江延慶寺，建康瓦官寺，爲教院十刹。杭州律院，則昭慶寺、六通寺、法相寺、菩提寺、內外靈芝寺，不在五山十刹之列。大抵僧家以禪那爲宗旨，而教所以致禪。善乎蘇子由有言：「我觀世教師，皆謂教是實，由謂教實故，則爲禪所訶。禪雖訶乎教，終以教致禪，禪若不取教，是杜所入門。」教而不知禪，是不識家也；律則愼攝其威儀，而涵養其智定，禪與教者之所兼資焉。

〔參考資料〕《武林掌故彙編》；周峯編《元明清名城杭州》。

東初（1908～1977）

江蘇泰縣人。俗姓范。字鐙朗，號仁曙，別號東初。幼即聰穎，性沈靜，容止端雅。年十三，投本籍姜堰鎭觀音庵靜禪披剃，誦習教法，旁及經史百家之學。年二十二，受具於寶華山隆昌寺。其後，入九華山佛學院、閩南佛學院修學，並入常州天寧寺，從證蓮參究向上一著，經年有省。禪定功夫，植根於此。民國二十四年（1935），入鎭江焦山定慧寺，受智光、淨嚴記莂，任監院。三十五年，繼任定慧寺方丈，兼焦山佛學院院長，作育僧才，並任《中流》月刊發行人，廣宣法化。

三十八年杖錫來臺，創辦《人生》月刊，並掩關於北投法藏寺，潛心閱藏。關中三年，勤苦精進。啓關後，興建中華佛教文化館，作爲推展佛教文化事業之基地。同時發起影印《大正大藏經》，並舉辦貧民救濟及創辦《佛教文化》季刊。晚年致力於佛教史學之研究，嘗爲蒐集資料而數度遊訪日本、印度、新加坡、印尼、美國等地。六十六年，結跏趺坐，安然示寂，世壽七十。

師嗣法臨濟，兼承曹洞。戒行謹嚴，威儀具足。著有《中日佛教交通史》、《中印佛教交通史》、《中國佛教近代史》及其他有關禪宗、佛教藝術之論述，皆收錄於《東初老人全集》中。弟子聖嚴，爲日本立正大學文學博士，繼師志，創辦中華佛學研究所等文教事業；另一弟子聖開在台灣南投亦創辦人乘寺，於慈善事業用力甚勤。

〔參考資料〕《東初老和尚永懷集》。

東密

「台密」的對稱。指由空海傳至日本，以東寺爲根本道場的日本眞言宗。「東密」之名，初見於《元亨釋書》。宗祖空海（774～835），延曆二十三年（804）入唐，從長安青龍寺惠果受正統密教之法。大同元年（806）歸日。弘仁十四年（823），受賜東寺，東寺遂成爲日本眞言密教之根本道場。

空海之弟子，有實慧、眞雅等人。實慧之法系由眞紹、宗叡傳承。眞雅之弟子有眞然、源仁等人。源仁門徒有益信、聖寶二高足。益信後嗣實慧一系之密教，其法系由寬平法皇——寬空——寬朝而傳承成廣澤流。聖寶之法系則由觀賢——淳祐——元杲——仁海而傳承成小野流。廣澤、小野二派合稱野澤二流。其後，廣澤流分爲仁和寺御流、西院流、保壽院流、華藏院流、忍辱山流、傳法院流等六大支流；小野流也細分爲三寶院流、理性院流、金剛王院流、安祥寺流、勸修寺流、隨心院流等六大支流。此二者合稱野澤十二流。

至鎌倉時代，小野流又衍生二十支流，廣澤流亦增四支流，而成東密三十六流。至室町時代又分化成七十餘流。

◉附一：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第二十章（摘錄）

東、台兩密（中略）從教相方面來看，二者是涇渭分明的，決不能混同。東密所依據的經典是《大日經》，其本意在於根據這個經典在各宗之外另外創立眞言宗。而台密則以《法華經》爲其根本依據，想在天台圓教中設立眞言教。這就是兩密的教相不一樣的根本原因。在東密裡面，是根據《大日經》看待釋迦一代的說教，因而以《華嚴》、《法華》作爲顯教，在「十住心中」把天台宗作爲「第八心」，以華嚴宗作爲「第九心」，以眞言祕密教作爲「第十心」，實際上是把《法華經》放到低於《大日經》、《金剛頂經》幾等的地位。台密則與此相反，依據《法華經》來看釋迦一代的說教和判斷大日如來的祕密說教，因而把《法華》、《大日》、《金剛頂》作爲互相一致的密教，大家都沒有優劣上下的差別，只有一個差別，即《法華》局限於「理密」，而《大日》不僅有理密，而且兼有事密。總之，東密、台密的區別是：一個是以《法華經》作爲顯教，並把它置於《大日經》之下；一個是也把《法華經》作爲密教，認爲它與《大日經》地位相等。但即使在台密這一派的內部，傳教大師只提出「顯密一致論」，以至慈覺把「理事俱密」分開，論述「理同事別」，智證最後宣傳「理同事勝」，談論「顯劣密勝」，並以「五時五教」進行判教，幾乎接近於東密的主張。安然也繼承智證，非常傾向於密教，但他堅決地拒絕使用弘法大師對「十住心」的判斷，並陳述「十住心」的「五失」而加以駁斥。這都是台密家與東密家不同的地方。其他關於龍樹、龍智等人的金、胎兩部的相承問題，關於《法華經》教主的佛身等問題，或者作爲天台宗的「一心三觀」之功益即身成佛的有無問題，兩者之間雖有許多不同的觀點，但歸根到底是由於所根據的經典不一樣，不外是從一個要讓眞言宗獨立，一個要使眞言宗與天台宗合爲一體的原因而來的。此外，台密這一派常常說東密僅僅傳授金剛界，對於胎藏界則沒有清楚的傳授，並且說「蘇悉地大法」還完全是東密所不知道的，在事相方面，强調像「熾盛光法」、「七佛藥師法」等，只有台密傳授；東密則對之進行反駁。兩者之間互不相讓，這類例子很多。

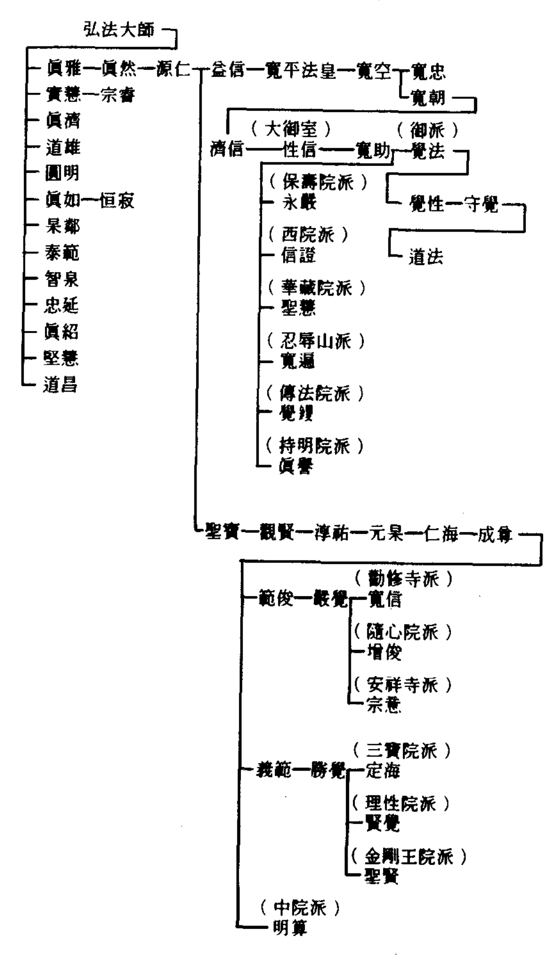
◉附二：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第十一章

在益信、聖寶二僧正以後，產生了東密事相的分派。益信之後稱爲廣澤派，聖寶之後稱爲小野派。以後又漸漸產生分派，以致有所謂「野、澤十二派三十六支派」之說。聖寶之下有般若寺的觀賢，觀賢之下有石山寺的淳祐，淳祐之下有延命院的元杲。元杲從益信的繼承

者寬空、寬朝處受學傳法，學德兼優。他的門下出了小野的仁海僧正。仁海在小野開曼荼羅寺，以請雨經法聞名。仁海與廣澤的遍照寺的寬朝僧正同時在世，形成對峙。這就是被稱爲小野派、廣澤派的來由。仁海門下如雲，曾盛極一時，而小野的成尊僧都繼其後管理曼荼羅寺，也同樣以請雨法聞名。成尊之下有義範、範俊、明算等。其中義範、範俊二師，並負盛譽，互相比賽加持祈禱的效驗。義範在醍醐寺也以請雨法聞名，範俊留住勸修寺屢次修習大佛頂法，在這二師以後，小野派開始發生分裂。範俊繼承曼荼羅寺，門下有嚴覺。嚴覺的門下產生了所謂小野三派。即寬信繼承嚴覺之後興勸修寺派，增俊開隨心院派，宗意創安祥寺派。義範之下有三寶院的勝覺權僧正，世稱爲聖寶以來的嫡派。勝覺最初以定賢爲師，後歸義覺之門，從範俊得到奧祕的傳授，據說有八十餘法，日日暗誦。他特別修持請雨法、孔雀王法，以法驗而聞名於世。其門下如市，所謂醍醐三派就是在他以後產生的，與小野三派相對峙。這三派是：定海大僧正繼承勝覺之後倡導三寶院派，賢覺創立理性院派，聖賢開創金剛王院派。以上小野的三派、醍醐的三派都是產生於聖寶以後的系統，所以總稱爲小野的六派。這六派之下又產生數十個分派，這就是源運的照阿院派、一海的松橋派、成賢的地藏院派、定濟的寶池院派、定曉的妙法院派、玄慶的岳西院派等，都傳播到後世。另外，義範、範俊的同門明算，在受學於成尊以後上了高野山，重興頹廢的金剛峯寺，另外成爲中院派之祖。良禪、尊賢等相傳承，到了覺善，又出了引接院派，經過道範、賢定，到仁然時又產生了正智院派，都盛行於後世。

益信僧正，如前所述，把源仁傳承之法傳付給寬平法皇，法皇住在仁和寺宮殿，附法於寬空僧正。寬空之下有寬朝、寬忠等。寬朝住廣澤的遍照寺，有「廣澤派」之名。寬朝之後有濟信，濟信之下有大御室性信親王，大大地振興了宗門。親王修孔雀王法，據說前後達二十餘次。他傳法給成就院寬助大僧正。世稱「佛法關白」。其法名轟動一時，受法的門徒，僅記名的就有幾十名之多。於是，廣澤以後也產生了分派，覺法親王傳給仁和寺派，平等房的永嚴創保壽院派，信證開西院派，合稱爲仁和寺三派。聖慧親王同樣是寬助的門徒，又是覺法親王的皇弟，住在華藏院，開創華藏院派。寬遍由寬助僧正受灌頂，上大和登忍辱山專事修練，以靈德聞名，因他住在忍辱山，所以把寬遍派稱爲忍辱山派。以上二派加上傳法院的覺鑁的傳法院派，合稱廣澤三派。而與聖寶的繼承者相對應，廣澤、仁和各派合稱爲廣澤六派。寬助的門下有眞譽，開創持明院派，此不在廣澤六派之中，但此派在後世也大爲傳播。現將以上所述列表如下。

東密事相分派表



〔參考資料〕《真言付法纂要鈔》；《血脈類集記》；《真言血脈》；《要部大經傳來要文》卷上；《住心決疑抄》；《貞應抄》；《諸法分別抄》；《我慢抄》；《玉印鈔》；《推勝進記》；大村西崖《密教發達志》（《世界佛學名著譯叢》74）；《密宗概論》、《密宗教史》（《現代佛教學術叢刊》71、72）。

東大寺

日本華嚴宗總本山。位於奈良市雜司町。別稱大華嚴寺、金光明四天王護國寺、總國分寺。爲南都七大寺之一。世稱爲四聖建立（本願聖武天皇、開基良辨、勸進行基、導師菩提仙那）。原以三笠山山麓金鏡寺作爲母體，天平十三年（741）成爲大和國（奈良縣）國分寺。後得良辨之積極活動，乃於境內建造東大寺。又遵聖武帝之詔於寺內鑄造本尊盧舍那佛。天平勝寶元年（749）完成，四年舉行盛大之開眼供養。此即所謂「奈良大佛」（參閱附錄）。高十四點八五公尺，爲世界最大之銅佛像。治承四年（1180），遭平重衡之兵火燒毀，後得源賴朝及陳和卿之鼎力相助，乃於文治元年（1185）重建。永祿十年（1567），再度遭到松永久秀之兵火燒毀。此後，大佛無以屏蔽，至元祿五年（1692），公慶重建之，以迄今日。

本寺寺域寬廣，諸堂散布各處。創建時，諸伽藍係以安置大佛之金堂（大佛殿）爲中心。四周環繞迴廊，其南北設有中門，在南中門稍遠處之南大門，爲寺境之界限。東西北面圍列之建築，則爲僧房。後遭兵亂破壞，其建築僅存三月堂、轉害門及正倉院等，而經由公慶修整之金堂，規模雖縮小，然至目前爲止，仍爲世界最大之木造建築。此外，鎌倉時代再建之南大門，係大佛式（天竺式）之代表作。

◉附：木宮泰彥著．陳捷譯《中日佛教交通史》第一章第八節（摘錄）

日本鑄造東大寺盧舍那佛，在龍門大石佛後七十年，在白司馬坂之大佛像後四十年，究以何者爲模範乎？關野博士謂係模仿龍門大石像者；然予則以爲模仿白司馬坂之大佛像者。蓋前者爲石佛，後者由張廷珪之疏察之，則爲銅佛。（中略）

然則移植於日本者又何人乎；細察之，仍爲是時之入唐學問僧。道慈與玄昉，實爲其中重要人物。而當時歸化日本之外國僧，亦與有力焉。盧舍那佛之建造，與華嚴宗之隆盛，有絕大之關係，已無待言。考日本華嚴宗之大興，雖自僧良辨感靈夢，於天平十二年十月，請大安寺之新羅僧審祥（嘗入唐從法藏學《華嚴經》）講《華嚴經》始；但天平八年來日之唐僧道璿，曾齎來華嚴章疏，按《華嚴》〈淨行品〉，一一依行。又與道璿同時來日之中天竺婆羅門僧正菩提，亦常誦《華嚴經》。故華嚴宗之興隆，實受此等歸化僧之影響爲多。入唐僧與歸日僧由唐來日，傳說白司馬坂大佛像之偉觀，其時專事模倣唐文化之日本佛教界，與智識階級，既受其刺戟；他一方面，華嚴宗又日臻隆盛，故聖武天皇乃鑄造盧舍那佛也。天平勝寶四年四月，舉行盧舍那佛開眼之大供養，以菩提爲開眼導師，道璿爲咒願師，非僅因其爲歸化僧而受上下之尊信；殆亦以其與盧舍那佛之建造，大有關係歟？

小野玄妙氏，嘗研究東大寺盧舍那佛蓮瓣之刻畫，謂其圖樣，爲《梵網經》所說三千大千世界百億須彌之圖。遂以東大寺盧舍那佛大像，擬《梵網經》所說華藏世界蓮華臺上之盧舍那本身；以諸國國分寺本尊丈六釋迦佛，爲葉中分身之釋迦。後鑑眞來日，在東大寺建立戒壇院，亦謂東大寺之盧舍那佛，非華嚴之教主，而爲梵網之教主。然盧舍那佛開眼供養之際，講讀師曾同登高座，講說《華嚴經》；又每年春東大寺舉行華嚴大會時，亦講說《華嚴經》；由此推之，確知爲華嚴之盧舍那。蓋華嚴盧舍那梵網盧舍那，其名相同，思想亦相似，故兩者易相混歟？果然，則唐僧道璿等，或未曾參與建立之事？按道璿，雖曾齎華嚴章疏來日與日本華嚴宗興隆，有密切之關係；然彼

原爲律僧，聖武朝入唐學問僧榮叡普照請其傳戒律於日本，乃於天平八年來日，館於大安寺之西唐院，講所齎之律藏《行事抄》，爲日本弘通律宗之先驅者也。

〔參考資料〕《東大寺緣起》；《東大寺具書》；《東大寺要錄》；《南都七大寺日記》。

東林寺

廬山第一名刹。位於江西廬山西北麓。東晉・太元六年（381，一說十一年），江州刺史桓伊爲慧遠所建。元興元年（402，一說太元十五年），慧遠又建般若臺精舍，作爲念佛道場，並成立廬山白蓮社。後世尊慧遠爲淨土宗（蓮宗）之祖，東林寺亦成爲我國淨土宗的發源地，也是我國佛教八大道場之一。此外，唐僧鑑眞東渡日本之前曾來此寺，後來寺僧智恩隨同鑑眞至日本，並在日本創東林教，該教至今仍尊慧遠爲始祖，以東林寺爲祖庭。

梁元帝時（552～554），嘗勅令建造樓閣，以莊嚴寺宇。隋・開皇十二年（592），智顗來此開講，據說當時聽講者達五千人。唐代會昌法難時，寺宇毀壞泰半；宣宗大中年間（847～859）重建，號太平興隆寺。此寺曾一度改爲律宗道場，宋・元豐三年（1080）詔改爲東林太平興國禪院，臨濟宗黃龍派僧常總奉命住此，大興教化。元代，又改東林寺爲蓮宗道場，普度於此著《廬山蓮宗寶鑑》，宣揚蓮宗教義。

宋・紹興年間（1131～1162）寺毀，明太祖洪武六年（1373）重修，神宗萬曆年間（1573～1620）興造神運殿、淨業堂禪房。清世祖、聖祖曾分別募修五如來殿、遠公影堂。咸豐年間（1851～1861）寺宇大多損毀，近年始見修葺。

隋唐極盛時期，寺內有殿廂塔室共三百餘間，來此禮佛者絡繹不絕，在古代，東林寺有「萬僧之居」的稱譽。現存殿宇，僅有正殿神遠殿、配殿三笑堂、念佛堂（又稱十八高賢影堂）及文殊閣等。此中，神遠殿內供奉釋迦牟尼、文殊、普賢、阿難、迦葉等佛像。念佛堂爲當年慧遠與雷次宗等十八高賢結白蓮社共修念佛法門之地，內塑十八高賢像。

此外，寺內另有聰明泉、石龍泉、白蓮池、出木池、羅漢松等與慧遠有關的古蹟，以及晉石塑、唐經幢與唐、明、清各代的文物碑刻，且有李白、白居易、柳公權、陸游、王陽明等歷代名士的題詩石碑。另外，唐宋八大家之一的蘇軾，曾在常總禪師門下修行，並留下吟詠廬山的名文。而寺前的虎溪橋（石拱橋），流傳著慧遠、陶淵明與陸修靜三人之間的故事，著名的「虎溪三笑」即出於此。

東明派

日本禪宗二十四流之一。我國元代名僧東明慧日（1272～1340，曹洞宗宏智派直翁德舉的法嗣）爲此派始祖。東明原在我國白雲山寶慶寺弘揚禪法。日本・延慶二年（1309），應北條貞時之請赴日，並傳入宏智正覺系統之禪法。其所傳之流派即爲東明派。

此派之特徵有三：

⑴此派諸山與五山禪林官寺機構關係密切。如東明所開創的肥後（熊本縣）壽勝寺與其所歷住鎌倉禪興寺、圓覺寺、建長寺等寺，以及別源圓旨所開創的越前（福井縣）弘禪寺，皆與官寺往來頻繁。

⑵此派諸師多有入元者。派中不乏以中國通而聞名者。如別源、不聞契聞、東自圓曙、少林如春等人即是。

⑶此派受古林清茂金剛幢派的影響，故多文采洋溢者，如別源圓旨著有《南遊集》、《東歸集》，玉岡如金著有《洞裡春風集》，功甫洞丹著有《釋門排韻》，文學契選著有《花上集》等。

其後，此派復得越前朝倉氏的保護，以建仁寺洞春菴爲中心而向外擴展。朝倉氏滅亡後，此派勢力逐漸衰落，僅存建於圓覺寺內的白雲菴，後來變成專以文藝活動爲主的小集團。

東淨寺

台灣東部名刹。位於花蓮縣花崗街。係清・光緒三十四年（1908）由地方善信集資興建而成。原為兩寺，一名東台寺，一名淨光寺，後經合併為一寺，定名東淨寺。後復因年久失修，垣壁頹廢。及普欽接任住持（民國三十四年）後，積極修整寺宇。民國三十八年，普信接任住持。未幾，遭逢地震，堂舍毀損殆盡，後經四方鼎力相助，不僅恢復舊觀，且較以往宏偉。續建靈光塔一座，內有名家壁畫百餘幀。

東塔宗

唐代四分律宗三家之一。又稱東塔部宗、東塔律宗。以唐・懷素為初祖，因其居於長安崇福寺東塔，故稱東塔宗。

懷素（634～707）初投玄奘承經論，尋從道宣習《行事鈔》，後學法礪之《四分律疏》，研習三載，乃見諸瑕，喟然歎曰：古人義章未能盡善。遂自草疏記，又列法礪門人道成講筵，傍聽之餘，不息緝綴。永淳元年（682），遂撰《四分律開宗記》二十卷，糾彈古疏十六失，別立一家之說，世稱為新章（或新疏）。其後，又製《新疏拾遺鈔》二十卷、《俱舍論疏》十五卷，自講新章五十餘遍。學者雲集，歸之者甚衆。門下有法慎、義嵩。法慎初就道成受具足戒，後從懷素學律文，決所疑，構新章，門學亦甚盛。

代宗之世，宰相元載篤敬懷素，重其律教，乃奏請於成都寶園寺置戒壇傳新疏。又以俸錢書寫《新疏》四十部及《法華經疏》三十部，委寶園寺光翌傳行之。後又命安國寺如淨作〈懷素傳〉。時有康皋，又作靈壇傳授律藏，刻承新章者之名於石上，新章遂大行於關中。

前此，西塔滿意之門有定賓者，製《破迷執記》以論破新章。由於相部、東塔間就新舊兩疏之得失，論諍不絕。其時，代宗篤崇佛門，欲斷其爭論。乃接受元載之請，於大曆十三年（778）十一月召兩街臨壇大德曇邃、崇叡、道邃、寶意、興玭、神朗、超證、智釗、如淨、惟幹、希照、超濟、慧徹、圓照等三家大德十四人，於安國寺採新舊兩疏之長，別簽定一本。時，如淨為新章宗主。建中元年（780）五月，《僉定四分律疏》十卷新成，十二月進之於祠部。然諸德間尚有不平。翌年二月，如淨等十四大德奏請，令學者各從所好。其後，三疏共行。五代時，南京相國寺澄楚受戒後習新章，世稱為律虎。王公大人請益者日漸多，後晉高祖（936～942）詔其入內道場，命為新章律宗之祖。後周・顯德六年（959）十月示寂，其門下有慧照。至宋代，此宗尚行，如《宋高僧傳》卷十六〈澄楚傳〉云（大正50・812a）：「至今，東京三宗並盛。」

按，懷素主張以戒行為宗，亦倡導色法戒體之說。其於《四分律開宗記》卷一謂律文中雖兼學定慧二行，然定慧乃戒學所攝，故謂律須以戒行為宗，並評破古師以止作、受隨、止惡、止善、教行、專精不犯、因果等為宗。又，《大唐貞元續開元釋教錄》卷中謂法礪之宗依《成實論》，懷素之宗依《大毗婆沙論》及《俱舍論》等。《律宗綱要》卷上謂法礪宗止善，懷素宗戒行。

東福寺

日本臨濟宗東福寺派大本山。位於京都市東山區。山號慧日山。京都五山之一。為九條道家所創建，圓爾為開山祖師。

嘉禎二年（1236），九條道家因瑞夢而發建寺度僧之願。延應元年（1239），開始建造本寺。寬元元年（1243），道家歸依圓爾，遂請圓爾為開山祖師。建長四年（1252），道家去世，實經繼其遺志，終於建長七年完成本寺，寺號「東福」。蓋以其規模如東大寺，其盛業如興福寺，故取二寺之各一字而命名為東福寺。

弘安三年（1280），圓爾示寂。其後，任本寺住持一職者，先後有東山湛照、無關普門、白雲曉慧、山叟慧雲、藏山順空、無為昭元

、月船琛海、直翁智侃等人。建武元年（1334），本寺名列京都五山之一。同年遭火燒毀。延元元年（1336）復遭火災，一寺俱付諸灰燼。貞和三年（1347），一條經通使復舊觀。其後，得足利義持、豐臣秀吉、德川家康等人之護持，因而興盛一時。

明治十四年（1881），不幸又遭火厄，佛殿、法堂、方丈、庫院皆毀。二十三年，重建方丈室。四十三年，復興庫院。大正六年（1917），著手於佛殿兼法堂之本堂之重建，昭和九年（1934）四月終告完成。

本寺現存之建築有月下門（文永年間，1264～1274）、禪堂（貞和三年，1347）、三門（至德年間，1384～1386）、二王門（明德二年，1391）、浴室及東司（室町時代）等。寺內藏有吳道子所繪的絹本著色釋迦三尊像三幅、明兆所繪的五百羅漢圖四十五幅、聖一國師像圖一幅、四十祖像四十幅、達磨蝦蟇鐵拐像三幅、圓鑑禪師像一幅及宋版《太平御覽》一〇三册、《義楚六帖》十二册及木造不動明王坐像一尊等，皆爲國寶。

〔參考資料〕　《東福寺記》；《東福寺文書》；《聖一年譜》；《東福紀年錄》；《拾芥鈔》卷下（本）；《吾妻鏡》卷三十三；《百鍊鈔》卷十四；《元亨釋書》卷七、卷八；《和漢禪剎次第》。

東禪院

位於福建省閩縣東南之甲刹。梁・大同五年（539），鄭昭勇捨宅爲寺，初位於白馬山上，號淨土寺。唐武宗破佛之際，寺改爲廟，稱爲白馬廟。咸通年間（860～874），惠筏居此修禪。觀察使李景溫恢復寺觀，稱之爲東禪淨土寺。其後，江南錢氏改稱東禪應聖寺，長慶慧稜之法嗣契訥、可隆諸僧曾先後住於此。宋・大中祥符八年（1015），賜號東禪寺。崇寧二年（1103），寺號改稱崇寧萬壽寺。

宋神宗元豐（1078～1085）年間，此寺住持冲眞曾發起雕造大藏經，其後經過歷代住持的努力乃告完成。此一藏經，於崇寧二年奉敕賜名爲「崇寧萬壽大藏」，略稱爲「崇寧藏」。紹興十年（1140），此寺又改稱報恩廣孝寺。十七年，又改稱光孝寺。明・成化（1465～1487）年間，改稱寶峯寺，不久，又改稱東禪院。

〔參考資料〕　《福建通志》卷二六四。

東鶴寺

朝鮮古刹。位於韓國忠清南道公州郡。山號鶴龍山。舊名東雞寺。係新羅時代聖德王二十三年（724），上願所創建。其後，懷義重修，名上願寺。高麗・太祖四年（921），道詵國師重建，成爲太祖之願堂及國運之祈願所。太祖晚年，改稱東鶴寺。李朝太祖四年（1395），學者吉再在此爲高麗王族及鄭圃隱祈願。之後，金時習（雪岑）亦在此爲端宗（1453～1455）、安平大君、金宗瑞等人祈願。其後，每年二月十五日及十月二十四日皆於此舉行祭祀。英祖四年（1728），遭火燒毀殆盡。純祖十四年（1814），普善重建。現今爲一尼寺，設有比丘尼專門學校。

〔參考資料〕　《韓國寺刹全書》卷上；《韓國佛教史》。

東方八佛

指東方世界的八尊佛。關於八佛的名稱，諸經所說不同。

(1)《八吉祥神咒經》謂東方去此每一恒河沙各有一佛土，第一爲滿所願聚安隱囑累滿具足王如來，第二爲慈哀光明界紺琉璃具足王如來，第三爲歡喜快樂界勸助衆善具足王如來，第四爲一切樂入界無憂德具足王如來，第五爲滿一切珍寶法界藥師具足王如來，第六爲滿香名聞界蓮華具足王如來，第七爲一切解說音聲遠聞界算擇合會具足王如來，第八爲一切解脫界解散一切縛具足王如來。

(2)《八陽神咒經》說第一爲不可勝界快樂如來，第二爲歡樂界月英幢王如來，第三爲喜愛世界遍明如來，第四爲內喻界分別過出清淨如

來，第五爲無狐疑界等功德明首如來，第六爲無毒螫界本草樹首如來，第七爲蓮華香界過寶蓮華如來，第八爲甘音聲稱說界寶樂蓮華快住樹王如來。

(3)《八佛名號經》說第一爲難降伏界善說稱功德如來，第二爲障礙界因陀羅相幢星王如來，第三爲愛樂界普光功德莊嚴如來，第四爲普入善門戰難降伏超越如來，第五爲淨聚界普功德明莊嚴如來，第六爲無毒主界無礙藥樹功德稱如來，第七爲側香滿界步寶蓮華如來，第八爲妙音明界寶蓮花善住娑羅樹王如來。

(4)《八吉祥經》說第一爲天勝界善說吉如來，第二爲念意界普光明如來，第三爲可愛遊戲界戰鬥勝吉如來，第四爲善清淨聚界自在幢王如來，第五爲無塵聚界無邊功德光明吉如來，第六爲無妨礙遊戲界無障礙業柱吉如來，第七爲金聚界妙華勇猛如來，第八爲美聲界寶蓮華安住王如來。又，北魏・瞿曇般若譯《八部佛名經》亦列東方八佛之名。

此外，關於東方八佛的易行之相，《八佛名號經》云（大正14・76c）：「善男子及善女人，得聞彼等諸佛世尊如是名號，既得聞已，能自受持讀誦修行，復爲他人宣揚顯說，彼善男子及善女人若墮三惡道者無有是處，唯除五逆、誹謗正法及謗聖人。」

東方聖書（The Sacred Books of the East）

印度、伊朗、中國等東方宗教的古典翻譯叢書。全書五十卷。自西元1879年刊行第一卷，至1910年全部完成。編者穆勒（F. Max Müller，1823～1900）爲英國的宗教學者、語言學者。整套書的企劃及編纂監修均由其自身擔任，另由二十位東方學者協助翻譯工作。本書是穆勒花費後半生的大事業，他曾說：「人類古代宗教的研究將採取與目前截然不同的方法，即不再是狂信的，而是明辨是非的。換言之，以學問精神處理問題的時代即將來臨。」這段話也可謂爲本書刊行的宗旨。

1875年，穆勒先確定本叢書的刊行計劃，但資金卻沒有著落。翌年，由於牛津大學與印度政府的全力支持，刊行計劃才得以具體化。而原先委託的學者，也開始翻譯工作。1879年，首先刊行前三卷。至1885年，第一階段的二十四卷完成。第二階段的刊行工作，則由於有種種困難，直到1894年才完成第四十九卷的出版。而編者却在全書未完成時即已過世。第四十八卷及第五十卷（全書詳細的索引）即是在他逝世後，於1910年完成的。

這五十册亞洲各民族的宗教叢書，以印度部份所佔的比例最大，也與佛教研究者關係較深。茲列印度部份諸書之中譯書目如次：

(1)《奧義書》
(2)《薄伽梵歌》
(3)《法句經》
(4)《佛教經集》
(5)《沙達帕達梵書》
(6)《戒律聖典》
(7)《佛所行讚》
(8)《妙法蓮華經》
(9)《耆那經》
(10)《摩奴法典》
(11)《家庭經》
(12)《吠陀讚歌》
(13)《吠檀多經》
(14)《彌蘭陀問經》
(15)《阿闥婆吠陀讚歌》
(16)《吠檀多經》
(17)大乘佛教聖典：《佛所行讚》、淨土系二經、《心經》等書。

東洋大學

位於東京都文京區。其前身係明治二十年（1887），井上圓了於東京市本鄉區龍岡町所開創的哲學館。

井上圓了（1858～1919）出生於新潟縣，明治十八年（1885）自東京帝國大學畢業。由於有「諸學的基礎在哲學」的理念，反對當時日本的歐化主義，懷有復興東洋傳統思想的理

想，因此創辦哲學館，而以東洋精神科學爲主要教授課目。二十一年，此館遷至本鄉區。三十年又移到當時爲小石川區原町的現址。三十七年改稱私立哲學館。三十九年六月乃改稱私立東洋大學，並規定畢業生的學位是文學士。昭和三年（1928）三月，依大學令而成文科大學，升格爲東洋大學。第二次世界大戰中，由於昭和二十年四月的空襲，校舍大部分被毀，戰後始致力復興校舍。二十四年四月改成新制大學以迄今日。其間雖有數次校內紛爭，但大學本身仍逐年盛大。

目前該校是一所頗具規模的文科系綜合大學。內含大學院（研究所）、四年制大學、短期大學（專科）等部。在大學院之中，設有「佛教學專攻」部門，此外，大學部也有印度哲學科與史學科，凡此皆開授與佛學有關之課程。當代日本著名的佛教學者西義雄、金岡秀友、田村芳朗、菅沼晃、大鹿實秋、河村孝照等人皆曾任教於該校。

東晉佛教

指從晉元帝建武元年（317）到恭帝元熙二年（420）共一〇四年間的佛教。

佛教在東晉時代形成南北區域。北方有匈奴、羯、鮮卑、氐、羌等民族所建立的二趙、三秦、四燕、五涼及夏、成（成漢）等十六國。這些地區的統治者，多數爲了利用佛教以鞏固其統治而加以提倡，就中在後趙、前後秦、北涼均盛，特別是二秦的佛教，在中國佛教史上佔極重要的地位，其代表人物爲道安和鳩摩羅什。南方爲東晉王朝所保有，其文化是西晉文化的延長，一向和清談玄理交流的佛教，也隨著當時名僧不斷地南移，形成了廬山和建康兩地的佛教盛況，其代表人物則爲慧遠和佛陀跋陀羅。

北方各民族區域的佛教，發軔於西域沙門佛圖澄（232～348）在後趙的弘傳。佛圖澄於西晉・永嘉四年（310）來到洛陽。其時後趙・石勒屯軍在葛陂（今河南新蔡縣北），專用殺戮來壯大聲威。佛圖澄通過他的大將軍郭黑略，和他相見，用道術感化了他，阻止了他的殘殺，從此中州（今河南地區）各族的人民逐漸奉佛。後來石虎即位，遷都到鄴城（今河北臨彰縣西南），也很尊崇佛圖澄，一時人民多營寺廟，爭先出家，並產生了許多流弊。但佛圖澄本人嚴守戒律，深解佛典，且通曉世論，在講說時，只標明大旨便令首尾了然。追隨他受業的弟子常有數百人。其見於史傳的，有系出天竺、康居遠道來受學的竺佛調、須菩提等，有跨越關河來聽講的道安、竺法汰、法和、法雅、法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道進等。和佛圖澄同時在後趙的，還有敦煌人單道開，襄陽羊叔子寺竺法慧和中山帛法橋（經師）等。

繼後趙之後，北地佛教最盛的區域是前秦。前秦建都長安，其地處於與西域往還的要衝。前秦統治者第二代苻堅篤好佛教，所以當他在位時，佛教稱盛，道安實爲其中心人物。道安（312～385）原來在鄴師事佛圖澄，後受請到武邑開講，弟子極多。東晉・興寧三年（365），爲了避免兵亂，他和弟子慧遠等百餘人到襄陽，住在樊沔十五年，以每年講《放光般若》二次爲常。太元四年（379），苻丕攻下了襄陽，就送道安和習鑿齒往關中。道安住在長安城內五重寺，領衆數千人，宣講佛法，並組織佛典的傳譯。當時譯人僧伽提婆等翻譯經論時，道安常與法和詮定音字，詳核文旨。此外他還決定了沙門以釋爲姓，並制定僧尼赴請、禮懺等行儀軌範。又創編經錄，疏註衆經，提出了關於翻譯的理論。其高足弟子有慧遠、慧永、慧持、法遇、曇翼、道立、曇戒、道願、僧富等，就中慧遠尤著名。

和道安同時的名僧，有他的同門京兆竺僧朗。他初在關中專事講說，後移泰山西北的崑崙山中，學徒百餘，講習不倦，苻堅累次遣使徵請，均辭不赴。後來苻秦沙汰衆僧，也特別把崑崙除外。

佛教在後秦，比前秦尤盛。後秦統治者第

二代姚興，也篤好佛教，又因得鳩摩羅什，譯經講習都超越前代。羅什（344～413）系出天竺而生於龜茲，廣究大乘，尤精於般若性空的教義。苻秦・建元中（365～384），苻堅遣將軍呂光等攻龜茲，迎羅什，到涼州時，苻秦已經滅亡。到後秦・弘始三年（401），姚興出兵涼州，羅什才被請到長安，入西明閣和逍遙園從事翻譯。其時四方的義學沙門羣集長安，次第增加到三千人，就中道生、僧肇、道融、僧叡、道恒（一作常）、僧影、慧觀、慧嚴、曇影、僧䂮、道標、僧導、僧因均著名。但最擅長於羅什的中觀性空緣起思想的是京兆僧肇。僧肇（384～414）少年時即到姑臧（今甘肅武威）從羅什受業，後來和僧叡等入逍遙園，詳定經論。他在羅什門下十餘年，有〈物不遷〉等著作，後世合編爲《肇論》流行。

當時先後來到長安從事譯經的，還有弗若多羅、佛陀耶舍、曇摩耶舍等，都是罽賓國人。

當姚秦佛教鼎盛時，長安僧尼數以萬計，非常雜濫。弘始七年（405），姚興以羅什的弟子僧䂮爲「僧正」，僧遷爲「悅衆」，法欽、慧斌爲「僧錄」，令管理僧尼的事務。

同時南方東晉地區的佛教，以廬山的東林寺爲中心，主持者慧遠。慧遠（334～416）早年於儒道學說都有根柢，後從道安出家，對般若性空深造有得。道安入關，分散徒衆。慧遠在廬山東林寺，率衆行道，並倡導念佛法門。他以江東於禪法無聞，律藏也殘缺，令弟子法淨、法領等到天竺去尋訪。一聽到羅什來長安，便致書通好，並就大乘的要義往復問答（後人集爲《大乘大義章》），又節錄羅什所譯《大智度論》爲《大智論抄》。他還請佛陀跋陀羅和僧伽提婆等從事經論的傳譯，對佛教各方面均發生很大的影響。其弟子有慧寶、法淨、法領、僧濟、法安、曇邕（先曾師事道安）、僧徹、道汪、道祖、慧要、曇順、曇詵、法幽、道恒、道授等。

東晉時代南方佛教的中心，還有建康道場寺。建康是東晉王朝的首都，佛教又爲當地一般士大夫所崇尚，所以那裡佛教非常隆盛。如佛陀跋陀羅、法顯、慧觀、慧嚴等都以道場寺作根據，宣揚佛教。佛陀跋陀羅（359～429），迦維羅衞（今尼泊爾）人，於禪法、律藏都有心得，先到達長安，住在宮寺，教授禪法，門徒數百人，名僧智嚴、寶雲、慧睿、慧觀都從他修業。他常和羅什共究法相，咨決疑義，後因和羅什見解相違，引起雙方門徒間的齟齬，被羅什的門人所擯，只得和慧觀等四十餘人南下到廬山。隨即應慧遠之請，譯出《達摩多羅禪經》。他在廬山一年多，更轉到建康，住在道場寺。義熙十四年（418），和慧義、慧嚴等百餘人，傳譯法領在于闐獲得的《華嚴經》梵本，經過兩年，譯成五十卷（後世作六十卷）。又和法顯譯出《摩訶僧祇律》等。慧觀（？～453）先曾師事慧遠，既而聽說羅什到了長安，就從羅什請問佛學，研核異同，詳辨新舊。當時羅什稱讚他說：「通情則生（道生）、融（道融）上首，精難則觀（慧觀）、肇（僧肇）第一。」後來跟隨佛陀跋陀羅南下，輾轉去到建康，住道場寺。曇無讖所譯大本《涅槃》傳到建康時，他參與慧嚴、謝靈運等的修訂。所著有《辯宗論》、《論頓悟漸悟義》等。他又立「二教五時」的教判，把釋迦如來一代的教法大別作頓、漸二教，在漸教內更開作三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教五時。此是中國判教的嚆矢，後來南地的教判，多半拿它來作根柢。慧嚴（？～443）三十歲時到長安從羅什受學，和慧觀同爲什門八俊之一，後來回到建康，住東安寺，所著有《無生滅論》和《老子略注》等。

此時佛教間更有一個西行求法的運動興起，就中以法顯的成就爲最大。法顯常慨嘆律藏的殘缺，於東晉・隆安三年（399），和同學慧景等四人從長安出發，往天竺尋求戒律，閱時十一年，經過三十餘國，在中天竺巴連弗邑，獲得《摩訶僧祇律》、《方等般泥洹經》等梵本，更泛海到獅子國（今斯里蘭卡），停留

了兩年，又獲得《彌沙塞律》、《長阿含》、《雜阿含》和《雜藏》的梵本。然後，經南海回到青州長廣郡界，更南來建康，就佛陀跋陀羅於道場寺，共同譯出《大般泥洹經》六卷等，又自撰《歷遊天竺記傳》一卷。和法顯同時求法天竺的，有智嚴、寶雲。智嚴（358～437？）到罽賓，從佛大先咨受禪法，後請佛陀跋陀羅一同東歸，晚年更泛海重到天竺，歸途在罽賓逝世。寶雲（376～449）歷遊西域諸國，廣學梵書，博通音訓。在法顯西行四年後入竺的，有智猛（？～453），於姚秦・弘始六年（404）和曇纂等十五人，從長安出發，行經罽賓、迦維羅衛，到阿育王舊都華氏城（即巴連弗邑），和法顯一同在婆羅門羅閱宗家裡獲得《大般泥洹經》梵本。以上諸人回國後曾翻譯一些經典，留下著述，作出了不同程度的業績。

東晉朝廷中奉佛的也很多。元帝（317～322）、明帝（323～325）都以賓友禮敬沙門。元帝又（大正52・502c）「造瓦官、龍宮二寺，度丹陽、建業千僧」；明帝也（大正52・502c）「造皇興、道場二寺，集義學、名稱百僧」（《辯正論》卷三）。習鑿齒〈與釋道安書〉中並說明帝「手畫如來之容，口味三昧之旨」。由於佛教受到崇尚，至咸康五年（339），庾冰輔政，代成帝詔令「沙門應盡敬王者」，尚書令何充等以爲不應盡敬，使禮官詳議，主張不一，往復三次不能決，於是擱置。後來隆安中（397～401），太尉桓玄又重申庾冰之議，慧遠便著《沙門不敬王者論》五篇，其時朝貴亦致力宏護。建康的佛教，乃盛極一時。又東晉初期，名流相繼避世江東，玄風也跟著南渡，從而長於淸談的義學名僧竺潛、支遁都爲時人所重。竺潛（又作竺道潛，286～374），於《法華》、《大品》有深入的了解，永嘉初（307頃）渡江，爲元、明二帝及丞相王導、太尉庾亮所尊重，後來隱居剡山三十餘年，宣講《方等》及老莊。哀帝時，應召重到建康，於宮內講《般若》。他的學說，世稱爲「本無」義。支遁（314～366）研鑽《道行》、《慧印》等經，出家後，在吳（今江蘇吳縣）立支山寺，後又入剡，住在峁山，晚年又到石城山（今浙江紹興縣東北）立栖光寺，遊心禪苑。撰有《莊子內篇注》、《即色遊玄論》等。哀帝時也召他到建康東安寺講《道行般若》。他的學說，世稱爲「即色」義。當時名流郄超、孫綽、王羲之等都和他交遊。他晚年在山陰講《維摩經》時，許詢爲都講。又當時名流的撰述，現存的有孫綽的《喻道論》（載《弘明集》卷三），郄超的《奉法要》（載《弘明集》卷十三）等。

東晉時代南北兩地的佛典翻譯，作出了許多超越前代的業績：

其一是《阿含》、《阿毗曇》的創譯。苻秦通西域，先後來了西域・曇摩持、鳩摩羅佛提，天竺・曇摩蜱，罽賓・僧伽跋澄、僧伽提婆，兜佉勒（吐火羅）・曇摩難提等人。僧伽跋澄於建元十七年（381）到長安後，先後譯出《鞞婆沙論》、《尊婆須蜜菩薩所集論》、《僧伽羅剎所集經》等，爲《毗曇》的創譯作出了貢獻。其中《鞞婆沙》的翻譯，由道安主持、對校，還爲之作序。其次，曇摩難提於建元年中（365～384）譯出《中阿含經》、《增一阿含經》等，是爲大部阿含的創譯，也是由道安與法和加以考證，道安並作了〈增一阿含經序〉。同時僧伽提婆和竺佛念一同譯出《阿毗曇八犍度論》，道安也參與校定並作序。既而提婆南渡，慧遠請他到廬山，於東晉・太元十六年（391）譯出《阿毗曇心》和《三法度》兩論。隆安元年（397），更到建康，講述《毗曇》，冬天又和罽賓沙門僧伽羅叉重譯《中阿含》、校改《增一阿含》等，這就是現存之本。另外，道安曾在苻秦・建元十八年，請鳩摩羅佛提（童覺）口誦《四阿含暮抄》梵本，佛念、佛護替他翻傳。後來佛念又於姚秦・弘始十四年（412）爲佛陀耶舍傳譯《長阿含經》。佛念世居西河，精通梵語，傳譯了不少經籍，世稱他爲苻、姚兩代譯人之宗（《出三藏

記集》卷十五）。

其二是大乘重要經論的譯出。這主要是當時譯家羅什的勞績。羅什從弘始三年到十五年共十二年間譯出經籍有七十四部（現存五十三部），其中重要的大乘經論有《大品般若》、《小品般若》、《金剛經》、《維摩經》、《彌陀經》、《彌勒下生經》、《首楞嚴三昧經》、《大智度論》、《十住毗婆沙論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《大莊嚴經論》、《成實論》、《坐禪三昧經》等，大都對於後來佛教義學發生巨大的影響，而發展有各種學系與宗派（如成實師、三論宗、天台宗等）。其次，佛陀跋陀羅所譯的《六十華嚴》為後來賢首宗根本所依的經典。

其三是密教經典的譯出。西域・帛尸梨蜜多羅，於西晉懷帝時（307～312）東來，正碰到永嘉之亂，於是渡江，住在建康建初寺，於東晉元帝時（317～322）譯出《大孔雀王神咒經》、《孔雀王雜神咒經》、《大灌頂經》等。

其四是律典的譯出。在印度流傳的五部廣律，此時先後譯出《十誦》、《四分》、《僧祇》三部。初譯《十誦》的，是罽賓沙門弗若多羅。他於弘始六年（404）誦出《十誦》梵本，羅什譯作華言，剛譯到一半，而多羅圓寂；次年（405），西域沙門曇摩流支來長安，誦出其餘部分，羅什又為翻譯，共計五十八卷，《十誦》一部於是具足。又其後一年（406），罽賓沙門卑摩羅叉來到長安，他在羅什圓寂後，重校《十誦》譯本，把最後一誦改作《毗尼誦》，並譯出〈十誦律毗尼序〉，放在最末，合成六十一卷。這就是現行的《十誦律》。其次，罽賓沙門佛陀耶舍，於弘始十二年（410），誦出《四分律》，竺佛念翻譯，到弘始十五年（413）譯成六十卷。以後佛陀跋陀羅於東晉・義熙十二年（416）在建康，和法顯一同譯出《摩訶僧祇律》四十卷。這些譯本即為後來研習律學者的根本典據。

東晉時代的佛教義學，上承西晉，以般若性空之學為其中心。在羅什以前，從事《般若》研究的，不下五十餘人，或讀誦、講說，或註解經文，或往復辯論，或删繁取精而為經鈔，或提要鈎玄而作旨歸，或對比《大品》、《小品》，或合《放光》、《光讚》，從而對於般若性空的解釋，產生種種不同的說法，而有「六家七宗」之分。六家是：(1)道安（說無在萬化之前，空為衆形之始）、法汰、竺法深（說從無生有，萬物出於無）的本無義。(2)關內的即色義（說色法依因緣和合而生，沒有自性，即色是空），和支道林的即色遊玄義（說即色是本性空）。(3)于法開的識含義（說三界萬有都是倒惑的心識所變現）。(4)釋道壹的幻化義（說世間諸法都如幻化）。(5)竺法蘊（對外物不起計執之心，說它空、無）、支愍度、道恒（兩家之說不詳）的心無義。(6)于道邃的緣會義（說諸法由因緣會合而有，都無實體）。六家中本無家有兩說，所以合稱七宗。由於此時《中論》、《百論》還沒有翻傳，而且《道行》、《放光》、《光讚》諸本般若的文義又不暢達，故各家對於性空的解釋，不免各有所偏。只有道安的學說還符合經義，但「爐冶之功，微恨不盡」。般若性空的正義，直到羅什才闡發無遺。羅什綜合《般若》經論而建立畢竟空義，其說散見於《大乘大義章》和《注維摩經》中。後來僧肇繼承他的學說，更建立不眞空義。

在道安的時代，還有用「格義」的方法來講述佛教的，這是和道安同門的竺法雅及康法朗、毗浮、曇相等。法雅少善外學，長通佛義，當時依附他的門徒多半於世典有相當造詣，而於佛教教理却還沒有入門，法雅於是和康法朗等把佛經當中的事數和世間典籍比配講說，令門徒了解；這就叫作「格義」。後來這種方法為道安、法汰所駁斥而廢棄。

這時期佛教徒的信仰和行持方面，出現了一種祈求往生彌勒淨土（即兜率）的思想，它的創始者是道安。在道安以前關於彌勒的經典已經譯出《彌勒下生經》、《彌勒菩薩所問本

願經》等好幾種。道安每與弟子法遇、曇戒等八人，依據經說，同在彌勒像前立誓，發願上生兜率。少後，又出現了一種祇求往生彌陀淨土（極樂）的思想，它的創始者是竺法曠（327～402）。關於彌陀的經典，遠在早期就已有《無量壽經》、《無量清淨平等覺經》等譯出。法曠「每以《法華》爲會三之旨，《無量壽》爲淨土之因，常吟咏二部，有衆則講，獨處則誦。」又依支遁所作〈阿彌陀佛像讚〉文，可知晉世已經有諷誦《阿彌陀經》而願往生的證驗。但大弘彌陀淨土法門的是慧遠。慧遠於元興元年（402）與彭城劉遺民、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳等，在廬山般若精舍阿彌陀佛像前，建齋立誓，共以往生西方淨土爲期，故後世淨土宗人推尊爲初祖。此外願生彌陀淨土的，還有慧虔、曇鑒、僧顯、慧崇等。又觀音信仰在這時期亦已流行，據說祈願觀音而得到感應的，有法顯、慧虔、法純、帛法橋及邵信等（見《高僧傳》）。此外，以習禪爲業的，有竺僧顯、帛僧光、竺曇猷、慧嵬、支曇蘭、法緒等。

東晉時期的佛教文學，經過歷代譯人的努力，創造了一種融洽華梵的新體裁，即是翻譯文學，達到鳩摩羅什而非常成熟。羅什所譯出的經論，大半富有文學的價值，特別是《金剛》、《維摩》等經，文筆的空靈，辭藻的美妙，在中國文學史上開闢了一塊新園地。佛陀跋陀羅的譯籍《六十華嚴》，以壯闊的文瀾開演微妙的教理，弘偉瑰奇，也是中國文學史上稀有的巨製。同時佛教也漸次滲入一般文學的領域，以佛典的理趣、風格、詞句及故實入詩文的漸多，詩有羅什的〈贈沙門法和〉十偈（今存一偈）和〈贈慧遠偈〉、支遁的〈四月八日讚佛詩〉、〈釋迦文佛像讚〉等，慧遠的〈廬山東林雜詩〉、〈報羅什法師偈〉、〈萬佛影銘〉等，王齊之的〈念佛三昧詩〉等；文有僧肇的〈物不遷〉、〈不眞空〉、〈般若無知〉等論，僧叡所作諸經論序，慧遠的〈沙門不敬王者〉、〈沙門袒服〉等經及諸經論序，劉遺民的〈建齋立誓共期西方文〉等，乃至當時一般佛教學者的書簡，大都是文意美懋的作品。

在這時期，造像藝術也勃興了。著名的作品，有道安在襄陽檀溪寺鑄造的丈六釋迦金像，竺道鄰在山陰昌原寺鑄造的無量壽像，竺道壹在山陰嘉祥寺鑄造的金牒千像，支慧護在吳郡紹靈寺鑄造的丈六釋迦金像，特別是處士戴逵和他的次子戴顒在山陰靈寶寺製作的彌陀及脇侍二菩薩木像、在招隱寺製作的五夾紵像和在瓦官寺製作的夾紵行像等。這時並有從外國輸入的造像，如苻堅致送道安的佛像中有高七尺的外國金箔倚像（見《高僧傳》卷五〈道安傳〉）。道安每次學行講經法會都羅列尊像，其中有一尊外國銅像，形製古異。道安的弟子曇翼於江陵城北得一像，上有梵文，據說是阿育王所造。又獅子國於義熙二年（406）遣使獻高四尺二寸的玉佛像，玉色潔潤，形制殊特。法顯於義熙九年（413）回國，也攜帶有佛像。其中獅子國所獻玉像，後來和戴逵所製佛像五尊及顧愷之所作維摩壁畫，同列瓦官寺中，世稱三絕。

顧愷之和吳·曹不興、晉·衞協並稱中國最初的三大佛像畫家。顧的作品相傳有「淨名居士圖」、「八國分舍利圖」、「康僧會像」等。關於他在瓦官寺作維摩壁畫，據說「畫訖，光彩耀目數日」（唐·張彥遠的《歷代名畫記》）。又「作畫維摩詰一軀，工畢，將欲點眸子，乃謂寺僧曰：『第一日觀者請施十萬，第二日可五萬，第三日可任例責施。』及開戶，光照一寺，施者填咽，俄而得百萬錢」（同見《名畫記》）。由此可見顧愷之佛畫的價值。另外，晉明帝、戴逵也善畫佛像，瓦官寺大殿外有戴作的文殊壁畫。又慧遠曾在東林寺建築龕室，令妙手畫工用淡彩圖寫佛影，據說：「色疑積空，望似烟霧，暉相炳瓊，若隱而顯。」也是佛畫的傑作。

佛寺的建築，在這時期極盛一時。佛圖澄在石趙所興立的佛寺有八九三所。姚興「起造浮圖於永貴里，立波若台，居中作須彌山，四

面有崇岩峻壁，珍禽異獸，林草精奇，仙人佛像俱有。」這都是宏偉的佛教建築。東晉的帝室、朝貴、名僧及一般社會知名之士（如許詢、王羲之等），很多熱心於佛寺的建築，歷史上著名的東林、道場、瓦官、長干諸寺，大都建築在這時期。

此外，綜合建築、雕塑、繪畫的石窟藝術也發軔於此時期。當時北方鑿窟造像之風興起，其有文獻足徵的，如苻秦沙門樂僔於建元二年（366），在敦煌東南鳴沙山麓，開鑿石窟，鐫造佛像，這就是著名的莫高窟，實爲此土鑿窟造像的嚆矢。

又這一時期在結合音樂和文學的梵唄方面，道安倡始在上經、上講、布薩等法事中，都唱梵唄，並弘傳帛尸梨蜜多羅所授的高聲梵唄，帛法橋作三契經，支曇籥裁製新聲，造六言梵唄，梵響清美都著名。（黃懺華）

〔參考資料〕 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；呂澂《中國佛學源流略講》；任繼愈編《中國佛教史》第二卷；鎌田茂雄《中國佛教史》第二篇；E. Zürcher《The Buddhist Conquest of China》。

東國大學

韓國佛教界所興辦的大學。位於韓國漢城特別市中區筆洞三街。其前身係1906年在元興寺內設立的明進學校。其後更名爲佛教師範學校、佛教高等講塾、中央學林。1922年，受到獨立運動牽連，被迫停辦。1928年復校，更名爲佛教專修學校。兩年後更名爲中央專門學校，1940年又改爲惠化專門學校。二次大戰期間，再度被迫停校。大戰結束後，於1946年以東國大學之名，再次復校。1978年於慶州設立分校。

目前計有十個學院、四個研究所、十九個研究機構及六十九個系。學院部分的佛教學院設有四系，即：佛教學、禪學、印度哲學及美術系；就讀的學生大多爲佛教徒或僧尼，梵文或巴利文爲其必修課程之一。校內並附設有大學禪院、譯經院。其中，譯經院設置於1964年，目前正著手將中文本的《高麗大藏經》翻譯爲韓文。

東漢佛教

東漢佛教，是佛教流行於中國最早的一個階段。佛教最初傳入漢土，確實年代已難稽考。但古來佛教徒間流傳著漢明求法、佛教初傳的史話，同時也傳說漢明之前佛教即已傳入，兩說各自發展。最後，漢明求法說頗爲一般佛教徒所樂道，而漢明以前傳來說也愈推愈遠。現在分別述之如次：

(1)漢明帝以前佛教傳來說：依據文獻流行的次第，可舉出十種：

其一，曹魏‧魚豢所撰《魏略》〈西戎傳〉說：「昔漢哀帝元壽元年（西元前2年），博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經。」（見《三國志》〈魏志〉卷三十裴松之註）其後《世說新語》〈文學篇〉劉孝標註，《魏書》〈釋老志〉等也引用此文，而略有出入。如《魏書》作博士秦景憲。唐‧法琳《辯正論》又作秦景至月氏，其王令太子口授浮屠經，有類趙宋‧董逌《廣川畫跋》卷二所引晉《中經》之說。

其二，東晉哀帝興寧三年（365）〈習鑿齒與道安書〉說：「自大教東流，四百餘年矣。」其後〈王謐答桓玄書〉也說：「大法宣流爲日諒久，年逾四百，歷代有三。」又劉宋‧宗炳《明佛論》說：「劉向列仙（傳）敍七十四人在佛經」；《世說新語》〈文學篇〉劉註也依據《列仙傳》說：「如此即漢成、哀之間（西元前32～1）已有經矣。」這些皆是泛指西漢末年而言。

其三，宗炳又說：「東方朔對漢武劫燒之說」，好像漢武時（西元前140～87）已經知道和佛教有關的劫灰說。

其四，宗炳又說，伯益述《山海經》有天毒國（即天竺）偎人而愛人一語，當於如來大慈之訓，似乎佛教已聞於三五（三皇五帝）之世。

其五，北齊・魏收《魏書》〈釋老志〉除引用伊存授經一說外，還依《漢武故事》（劉宋・王儉托名班固撰）說，漢武・元狩中（西元前122～117），遣霍去病討匈奴，獲得休屠王的金人，帝以爲大神，列於甘泉宮，燒香禮拜，爲佛道流通之漸。

其六，上述〈釋老志〉還依《史記》〈大宛傳〉說，張騫使大夏還（西元前126），傳其旁有身毒國，一名天竺，始聞有浮屠之教。

其七，梁・蕭綺輯本王嘉《拾遺記》說，戰國燕昭王七年（西元前317），沐胥國（即身毒）有道人尸羅來朝，荷錫持瓶，云發其國五年，乃達燕都。

其八，隋・費長房《歷代三寶紀》卷一載，秦始皇時（即西元前218）有諸沙門釋利防等十八賢者齎經來化始皇。唐・法琳《對傅奕廢佛僧事》也有此說，並謂出於道安、朱士行等《經錄》。

其九，唐・法琳《對傅奕廢佛僧事》中又據《周書異記》說，周昭王二十四年（西元前1029）甲寅，發生水泛、地動、天色變異等象，太史蘇由說有聖人生於西方，故現此瑞，而以此爲佛誕年代。北齊・僧統法上曾沿此說以答高麗使者，後來更爲一般佛徒所習用。

其十，唐・道宣《廣弘明集》〈歸正篇〉引用《列子》〈仲尼篇〉說，丘聞西方有聖人，不言而信，不化而行，蕩蕩乎無能名等語，斷言「孔子（西元前551～429）深知佛爲大聖」。

以上諸說，基本上是以佛教初傳於漢代爲主；但除伊存授經一說外，大多數由於和道教對抗，互競教興的先後，遂乃將佛教東傳的年代愈推愈遠，所以引據大都是虛構和臆測的。

(2)漢明帝永平十年（67）佛教傳來說：一般略謂：永平七年（64），明帝夜夢金人飛行殿庭，明晨問於羣臣。太史傅毅答說：西方有神，其名曰佛；陛下所夢恐怕就是他。帝就派遣中郎將蔡愔、秦景、博士王遵等十八人去西域，訪求佛道。十年（67）蔡愔等於大月氏國遇沙門迦葉摩騰、竺法蘭兩人，並得佛像經卷，用白馬馱著共還洛陽。帝特爲建立精舍給他們居住，稱做白馬寺。於是摩騰共法蘭在寺裏譯出《四十二章經》。這幾乎是漢地佛教初傳的普遍傳說，從西晉以來就流傳於佛教徒間（石趙時王度疏中就有「漢明感夢初傳其道」的話），但關於它的具體情況隨時有不同的說法。

其一，關於漢明帝求法的年代，西晉惠帝時（290～300）道士王浮所僞作的《老子化胡經》作七年感夢遣使，十八年（75）使還（文見《廣弘明集》所載《笑道篇》轉引）。《廣弘明集》所載的僞作《漢法本內傳》作三年（60）感夢遣使。此外各家大都不記年代。隋・費長房所撰的《歷代三寶紀》作七年感夢遣使。唐・靖邁的《古今譯經圖紀》更調整作三年感夢，七年遣使，十年使還。最後元・念常的《佛祖歷代通載》又改作四年感夢，七年使還。

其二，關於漢明帝所遣使者，《化胡經》作張騫等，《出三藏記集》所載〈四十二章經序〉及《弘明集》所收《理惑論》作使者張騫、羽林中郎將（《理惑論》作中郎）秦景、博士弟子王遵等，《法苑珠林》所引南齊・王琰的《冥祥記》作使者蔡愔。此外或無使者名字，或作張騫、秦景，或作蔡愔、秦景，或作秦景、王遵。

其三，關於佛典的傳譯，《化胡經》說「寫經六十萬五千言」，〈四十二章經序〉及《理惑論》只說明帝遣使到月氏，寫取佛經四十二章，譯事及譯人都沒有說到。《冥祥記》也只說寫致經像。《出三藏記集》〈新集經論錄〉才說（大正55・5c）：「於月支國遇沙門竺摩騰，譯寫此經。」未說到竺法蘭。《高僧傳》說有摩騰譯《四十二章經》，又說此經是竺法蘭所譯。《魏書》〈釋老志〉雖然把騰、蘭結合起來成同時來漢地，然而只說「得四十二章」，未說到譯事。到《歷代三寶紀》才具體說騰、蘭共譯《四十二章經》，爲後來傳說的張本。關於漢明帝求法事既有以上種種異說，

所以現代佛教史家懷疑到漢明帝是不是有求法一事，摩騰、法蘭是不是實有其人？這個問題現在還有爭論，未能決定。

其次，一般以《四十二章經》爲中土佛教最初的譯籍，又以《理惑論》爲中土佛家最初的論著。然而《四十二章經》是不是漢代所譯，是譯本還是抄本？《理惑論》是不是漢代所撰，撰者是不是牟融？也都在佛教史家聚訟之中，沒有得到定論。

佛教傳入中國之後，到了東漢末葉桓靈二帝的時代（147～189），記載才逐漸翔實，史料也逐漸豐富。其時西域的佛教學者相繼來到中國，如安世高、安玄從安息來，支婁迦讖、支曜從月氏來，竺佛朔從天竺來，康孟祥從康居來。由此譯事漸盛，法事也漸興。

東漢末期的佛典翻譯事業，主要開始於安世高。安世高來華的年代，後於明帝永平年間大約九十年。他從桓帝建和二年（148）到靈帝建寧四年（171）的二十餘年間，譯出《安般守意經》、《陰持入經》、《大十二門經》、《小十二門經》和《百六十品經》等。

世高所譯經典，《出三藏記集》根據《安錄》作三十五部，《高僧傳》作三十九部。後來《歷代三寶紀》把安世高所譯增加到一七六部，《開元釋教錄》加以刪削仍然有九十五部，而且《三寶紀》著錄菩薩乘的經典很多，均不足置信。

安世高是精通阿毗曇學和禪經的學者，因此，所譯經典以關於禪法的典籍爲主，間及阿毗曇學。如《修行道地》、《五十校計》，都是禪經（《五十校計》因一名《明度五十校計》，後人誤編入《大集經》中，實與《大集》無關），而《大安般守意》、《小安般守意》尤其是中土最初盛傳的禪法。關於阿毗曇學的譯籍，《出三藏記集》著錄《五法經》、《阿毗曇五法經》，其實是一種說明聲聞乘五位即色、意（心）、所念（心所）、別離意行（不相應行）及無爲的。又著錄《阿毗曇九十八結經》，是解釋見惑十使、思惑八十八使的（依道安說，此書還不能確定是安世高所譯或所撰）。其他典籍大都是四阿含中一部分的異譯。

有人說中國南方佛教的傳播是由於安世高避關洛的擾亂前往江南，確否雖不容易判知，然而依康僧會的〈安般守意經序〉說，安世高的禪學和他的譯籍早已弘布於南方，却是事實。

支婁迦讖（簡稱支讖），於桓帝末年（《高僧傳》作靈帝時）來到洛陽，不久就通華言，在靈帝光和（178）、中平間（184）譯出《般若道行經》、《般舟三昧經》、《首楞嚴三昧經》等。

支讖所譯經典，《出三藏記集》作十四部，但其中《伅眞陀羅王經》、《光明三昧經》是《安錄》所無，而僧祐依《舊錄》和《別錄》補充的。這些譯典都係菩薩乘，即後世所分《般若》、《寶積》、《大集》、《華嚴》、《涅槃》五大部中一部分的異譯，其最重要的是《道行般若波羅蜜經》，實係《般若經》的第一譯，爲中土般若學的嚆矢。《般舟》、《首楞嚴》都是菩薩乘禪經。

和安世高、支讖兩大譯師同時的竺佛朔、安玄、支曜、康孟祥等人，也都各有傳譯。

竺佛朔（一作竺朔佛），以靈帝（一作桓帝）時攜帶《道行般若經》梵本來到洛陽，在熹平元年（172，一作光和二年）把它譯成漢文，光和二年（179）又譯出《般舟三昧經》。佛朔執梵本宣譯時，先來漢地通曉華言的支讖替他傳語，所以《道行》事實上的譯人是支讖；《般舟》的傳譯也是同樣；孟福、張蓮兩人筆受。

安玄是優婆塞，來中國的年代比安世高稍後，在靈帝時遊賈洛陽，漸通華言，常和沙門講論道義，以光和四年（181）和中土沙門嚴佛調共譯出《法鏡經》，玄口譯梵文，佛調筆受。《法鏡經》是《郁伽長者經》的舊本，係菩薩乘經。

支曜、康孟祥都在靈、獻二帝間來到洛陽。支曜在靈帝中平中（184～189）譯出《成

具光明經》（一作《成具光明定意經》）。康孟祥在獻帝建安中（196～219）譯出《中本起經》（一作《太子中本起經》）。依《高僧傳》〈支讖傳〉載，此時還有康巨、竺大力等人，也都各有傳譯。

除上述西域譯人之外，漢土沙門嚴佛調也是傑出的參與譯事的人。佛調親受教於安世高，《出三藏記集》著錄他撰有《十慧》一卷，下註（大正55・6c）「或云沙彌十慧」，佛調雖然曾經參與安世高的講次，《十慧》却沒有深聞，所以發作《十慧》章句。謝敷的〈安般守意經序〉有「建十慧以入微」一語。又《安般守意經》中有所謂「十黠」即數息、相隨、止、觀、還、靜、四諦，「十慧」似即「十黠」的異譯，而《沙彌十慧》是敷陳安世高安般法門之作。《歷代三寶紀》說他另譯經七部，不可信。

綜合以上所述，可知東漢末大約七十年間，凡譯出有禪經、阿毗曇學、初期菩薩乘經及釋迦牟尼佛傳等。

在初期的佛典翻譯當中，一般批評者常用「文」、「質」兩個字作譯文的評語。安世高、支讖和他們同時期的譯人大率用質樸的直譯，例如《出三藏記集》說安世高的譯本（大正55・95a）：「質而不野。」道安對安世高是推崇備至的，也說他（大正55・69b）：「音近雅質，敦兮若樸，或變質從文，或因質不飾。」（〈道地經序〉）；（大正55・46b）：「世高出經，貴本不飾，天竺古文，文通尚質，倉卒尋之，時有不達。」（〈大十二門經序〉）。其次《出三藏記集》說支讖的譯本（大正55・95c）：「了不加飾。」《合首楞嚴經記》也說他（大正55・49a）：「貴尚實中，不存文飾。」又說（大正55・49b）：「讖所譯者，辭質多胡音。」《出三藏記集》又說竺佛朔的譯本（大正55・96a）：「棄文存質。」〈道行經序〉也說他（大正55・47b）：「了不加飾。」又《高僧傳》〈支讖傳〉說支曜、康巨的譯本（大正50・324c）：「並言直理旨，不加潤飾。」然而東漢末的譯業到康孟祥就有了進步，他的譯本文辭相當雅馴，譯筆也頗流利，所以道安說（大正55・96a）：「孟詳出經，奕奕流便，足騰玄趣。」

東漢末期漢地對於佛教的信奉，首先是宮廷的奉佛。由於黃老之學和神仙方技已受到皇室崇奉，佛教初傳入漢土，適逢其會，一方面它的教理被認爲「清虛無爲」，可和黃老之學並論；一方面「佛」被認爲不過是一種大神。而且中土初傳佛教的齋懺等儀式，效法祠祀，也爲漢代帝王所好尚。如《後漢紀》有關於楚王英的記載說：「英好遊俠，交通賓客，晚節喜黃老，修浮屠祠。」明帝永平八年（65）詔令天下死罪可以納縑請贖，楚王英奉送縑帛以贖愆罪，明帝答詔說：「楚王誦黃老之微言，尙浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓，有何嫌懼而贖其罪？」可見佛教在當時只當作祠祀的一種。到了桓帝時，更在宮禁中鑄黃金浮圖（浮屠）、老子像，親自在濯龍宮中設華蓋的座位，用郊天的音樂奉事他。如《後漢書》〈西域傳〉說：「楚王英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾。」又延熹七年（164），襄楷上書，有「聞宮中立黃老、浮屠之祠」等語。這都可說明東漢末宮廷奉佛的情況。

其次，一般社會的奉佛，有文獻可證的：

⑴**漢人出家之始**：漢人由信佛而出家修道的，如贊寧《僧史略》卷上「東夏出家」題下，有（大正54・237c）：「漢明帝聽陽城侯劉峻等出家，僧之始也；洛陽婦女阿潘等出家，此尼之始也。」等語。按劉峻等出家事出《漢法本內傳》。《內傳》僞書，不足置信。可是《高僧傳》〈佛圖澄傳〉中，有（大正50・385c）：「往漢明感夢，初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家」等語，似乎其時已經有漢人出家，然後才有此項禁令。而漢人出家爲沙門見於載籍的，是從嚴佛調開始，如《出三藏記集》〈安玄傳〉中稱（大正55・96a）：「沙門嚴佛調」，又說他（大正55・96a）：「出家修道」；《出三藏記

集》又轉載《沙彌十慧》，下題（大正55・69c）：「嚴阿祇黎（即阿耆黎）浮調所造。」然而《釋氏稽古略》說，在佛調以後八、九十年的朱士行，是漢土最初爲沙門的；《歷代三寶紀》也稱佛調爲清信士。這大概是因爲從漢代以來，雖然佛法已經流行，但道風未純，比丘出家只以剪落鬚髮作區別，未稟律儀；到魏・嘉平二年（250），中天竺沙門曇柯迦羅（法時）來到洛陽，建立羯磨法，創行受戒，中土才有正式的沙門，而登壇受戒的朱士行爲最早，因此把他作爲中土沙門之始。

⑵民間建寺造像之始：《後漢書》〈西域傳〉中敍述桓帝奉佛之後說：「百姓稍有奉佛者，後遂轉盛。」可見當時民間的奉佛也由少數而逐漸增多；但其具體情況，只笮融奉佛一事見於現存的文獻。據《後漢書》〈陶謙傳〉和《吳志》〈劉繇傳〉說：獻帝時，丹陽人笮融聚衆數百人，往依徐州牧陶謙，謙使督廣陵、下邳、彭城三郡的運漕。融於是斷三郡的委輸，「大起浮屠寺，上累金盤，下爲重樓，又堂閣周回可容三千餘人。作黃金塗像，衣以錦彩。每浴佛輒多設飲飯，布席於路，其有就席及觀者且萬餘人」。又依《出三藏記集》所載〈般舟三昧經記〉載，說明獻帝時洛陽也有佛寺。從《吳志》〈劉繇傳〉所述笮融事看起來，東漢末民間的奉佛，有其種種原因，這和宮廷中只以求長壽祈福爲目的者有所不同。（黃懺華）

〔參考資料〕 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；呂澂《中國佛學源流略講》；任繼愈編《中國佛教史》第一卷；鎌田茂雄《中國佛教史》第一卷；E. Zürcher《The Buddhist Conquest of China》。

東國高僧傳

十卷。高泉性潡（1633～1695）編。刊於貞享四年（1687）。收在《大日本佛教全書》第一〇四册。寬文元年（1661），性潡赴日本，繼任黃檗山第五世。由於有感於日僧傳記鮮爲中國人所知，遂參照《元亨釋書》與其他資料而作此書。書中集錄道昭至天海等三三六位高僧的傳記。然其中之二百六十餘人已見於《元亨釋書》。又，卷首載有聖德太子傳，卷頭並有運敞序與自序。此外，性潡又集錄禪僧傳記而成《扶桑禪林僧寶傳》十卷。

〔參考資料〕 《諸宗章疏錄》卷三；《禪籍志》卷下。

東國僧尼錄

一卷。收錄在《卍續藏》第一五〇册。記述朝鮮古來僧尼的傳略。分列名僧、尼姑、詩僧、逆僧、奸僧諸項，從新羅時代以迄李朝中葉，共收錄六十八人。屬於新羅時代的名僧，大多轉載自《景德傳燈錄》，或參考《東史會綱》、《擇里志》、《西崖集》、《懲毖錄》、《輿地勝覽》、《高麗史》等書所成。撰者不詳，但可確定成書於李朝正祖王（1777～1800）以後。

東林十八高賢傳

一卷。作者不詳。又作《蓮社高賢傳》。內容輯錄晉宋時以慧遠爲首的僧人、居士十八人的事蹟。收在《卍續藏》第一三五册。卷首有李伯時作於元豐三年（1080）的「蓮社十八賢圖」及黃汝亨〈序〉，書末附〈百二十三人傳〉、〈不入社諸賢傳〉及兩篇跋文等。

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十一章（摘錄）

今日世俗相傳，謂遠公與十八高賢立白蓮社，入社者百二十三人，外有不入社者三人。此類傳說，各書所載，互有不同，且亦不知始於何時。然要在中唐以後。通常所據之書相傳爲《十八高賢傳》，陳舜俞《廬山記》載其文。據陳氏曰：「東林寺舊有十八賢傳，不知何人所作。文字淺近，以事驗諸前史，往往乖謬，讀者陋之。……予既作山記，乃因舊本，參質晉宋史及高僧傳，粗加刊正。」宋・志磐《佛祖統紀》卷二十六亦載《十八賢傳》。且

於末附註曰：「十八賢傳始不著作者名，疑自昔出於廬山耳。熙寧間嘉禾賢艮陳令舉舜俞粗加刊正。大觀初沙門懷悟以事迹疏略，復爲詳補。今歷考廬山集高僧傳及晉宋史，依悟本再爲補治，一事不遺，自茲可爲定本矣。」

據此《十八高賢傳》，乃妄人雜取舊史採摭無稽傳說而成（按廬山怪異不經之傳說甚多。《廬山蓮宗寶鑑》卷四，謂有僞撰之《廬山成道記》，所言極不經。其中言遠公上生兜率。據四部叢刊本《禪月集》再遊東林寺詩小註曰，傳記盡云，安、遠、持、奘、三車盡生兜率云云。則遠升兜率之說，唐時已流行。三車當係指基法師）。至陳舜俞、志磐爲之修正，採用舊史。《十八高僧傳》中，當已加入可靠之材料（《佛祖統記》載謝靈運遠師碑，應係謝作銘，張野作序。但其文與《世說》註所引張野遠法師銘頗有差異。又陳氏《廬山記》謂此碑無年月，而《統紀》之碑末云元熙二年春二月朔，據此《統紀》所錄材料，亦有可疑）。然志磐師懷悟之意爲之詳補，爲不入社三人立傳，又强集無關之人入百二十三人名錄中，則亦不可信也。茲避繁瑣，僅敍蓮社故事妄僞顯著者如下。

⑴查劉程之立誓文中有曰「藉芙蓉於中流，蔭瓊柯以詠言。」按芙蓉者荷也。文中言及荷，或爲後世蓮社說之所本。但二句僅文人之辭藻，抑指有實事，則不可考。（立誓在七月，時雖有蓮花。但《廣弘明集》〈遠公念佛詩序〉及〈王齊之詠三昧詩〉均未言及蓮花）。此外最早記載並未涉及遠公立蓮社事。僅隋時智者大師在匡山致晉王書（《國淸百錄》卷二），有謝靈運穿鑿流池三所之語。既不言爲蓮池，亦未言及立社（僅謂其修西方觀）。中唐以後，乃間見蓮社之名（貫休〈題東林寺詩〉云，今欲更從蓮社去）。但至宋代，蓮社之名，解釋仍紛歧。如宋・戒珠〈淨土往生傳序〉云，生無量壽國者，寶幢爲之前導，金蓮爲之受質，故名蓮社云。宋・道誠《釋氏要覽》卷一載，蓮社之義，四說不同。或以爲因東林院中多植白蓮。或以爲因彌陀佛國以蓮花九品次第接人。有云嘉此社人不爲名利所汚，故名。又有言遠公弟子法要以木刻蓮花十二葉（參看《僧傳》〈慧要傳〉），植水中，用機關，凡折一蓮是一時，與刻漏無異，俾禮念不失時，故有此名。

⑵十八高賢之說亦不見最早記載中。中唐以後，乃見此名（如《白香山集》代書云，廬山陶謝洎十八賢已還，儒風緜緜，相續不絕云云。然既曰儒風，則其中似不應有西域僧人。唐・飛錫《念佛三昧寶王論》中云，遠受念佛三昧於覺賢，與慧持、慧永、宗炳、張野、劉遺民、雷次宗、周續之、謝靈運、闕公則百二十三人立誓云云，不言及蓮社高賢事）。按唐・法琳《辯正論》卷三，列劉遺民、雷次宗、周續之、畢穎之、宗炳稱爲五賢（同書卷七引《宣驗記》載劉遺民行禪事，毫未言及淨社）。法琳所引六朝逸史極多，見聞廣博，可知唐初固無十八高賢之說，又隋・費長房《歷代三寶紀》，不但未記十八高賢結蓮社事。且於〈慧遠傳〉中删去其立誓往生事，此亦可見六朝時目錄及長房所見諸書，無言及白蓮社事。《十八高賢傳》謂十八人中有曇詵註《維摩經》，著《窮通論》、《蓮社錄》。《高僧傳》僅言其註《維摩經》（《房錄》謂有五卷），著《窮通錄》，而獨不言其撰《蓮社錄》。此書亦向未見徵引，則其事出杜撰可知。

⑶十八賢中之釋慧持於隆安三年（399）辭遠入蜀不返。佛陀跋多羅於義熙六、七年頃（410或411）始至廬山，均無於元興元年（402）共立蓮社之理。《僧傳》記覺賢禪定中至兜率，係奉彌勒佛者。竺道生、釋慧永、慧叡（《高僧傳》有傳）。曇詵、曇順（《道祖傳》附見）。曇恆（或即《道祖傳》之道恆）。道敬（《廣弘明集》載宋・張暢若耶山敬法師誄）。道昺（或即謝靈運〈佛影銘序〉中所言之道秉）。六朝時均未聞以事無量壽佛著稱。至若佛陀耶舍，《僧傳》未言其曾至南方。南北朝記載未言及匡山有耶舍其人。隋・智顗〈與

晉王書〉，始謂遠公與耶舍禪師行頭陀法，但並不言爲佛陀耶舍。且佛陀耶舍乃律師，而非禪師也（後世記耶舍擧鐵如意示遠公事，顯然爲中國禪宗傳說）。又《宋書》云，宗炳年六十三卒於元嘉二十五年。在元興元年僅十六歲，或可參與百二十三人之末，而決無高列於十八賢中之理。（按雷次宗、張萊民、張季碩三人本不見於《祐錄》，《慧遠傳》，《高僧傳》始加入之。）據此則所謂十八高賢者，羌無故實也。

(4)《統紀》於蓮社百二十三人集錄其可見者三十七人。摭拾《高僧傳》、《廬山集》及他書湊合而成。此中僅畢穎之、王喬之二人係在衆中。釋僧濟得覩無量壽佛（《高僧傳》），或曾與會。餘人則殊少依據。如闕公則據《珠林》引《冥祥記》，死於晉武帝時，即已生西方安樂土。據《祐錄》，其弟子衞士度，亦在惠帝時。則闕公則無入蓮社之理。又其中有毛修之、孟懷玉。據《宋書》曰，修之不信鬼神，所至必焚除房廟，且事寇天師。孟懷玉於義熙八年刺江州，遠公立誓在其前十一年。按《統紀》載入懷玉、修之，乃因其名見於《廬山集》。集中遠公詩文，載二人之名，志磐因强爲撮合，而毫不悉其事實也。

(5)《統紀》百二十三人錄中，有道士陸修靜。不入社三人中，有陶淵明。據梁・沈璇〈簡寂觀碑〉，陸以宋・大明五年置館於廬山。唐・李渤〈陸先生傳〉，謂太初難作，（元嘉末年）陸乃遊匡阜。均在遠公逝世之後。而據《高僧傳》〈道盛傳〉，丹陽尹沈季文，令陸與道盛辯論。按沈係於昇明二年爲丹陽尹。則陸於宋末尚在。又據唐・吳筠〈簡寂先生陸君碑〉言元徽五年（即昇明元年），修靜羽化，年七十二。（見《全唐文》）則陸係生於晉・義熙三年，在慧遠死時，年不過十二三歲。據此修靜不但未入蓮社，抑且未能見慧遠也。陶靖節與慧遠先後同時。（按在遠公立誓時，陶年三十九，遠年六十九）但靖節詩有贈劉遺民、周續之篇什，而毫不及遠公。即匡山諸寺及僧人，亦不齒及。則其與遠公過從，送出虎溪之故事殊難信也（按世稱之三笑圖，蘇東坡作贊，似不知三人爲誰。黃山谷乃指爲遠與陶陸三人。）

(6)《統紀》云，遠公邀范甯入社，甯不能往。按甯刺豫章（據吳榮光《歷代名人年譜》在太元十四年），曾請慧持往講《法華》、《毗曇》（《高僧傳》）。後爲江州太守，王凝之彈劾，免官歸京，卒於隆安五年。恰在東林立誓之前。至若謝靈運約於義熙七八年頃，始到匡山見慧遠。則又在立誓後十一年矣。而燉煌本唐・法照撰《淨土五會觀行儀》卷下云，遠大師與諸碩德及謝靈運、劉遺民一百二十三人結誓修念佛三昧，皆見西方極樂世界，可見康樂原亦曾列入結誓者之數（唐・飛錫《念佛三昧寶王論》，迦才〈淨土論序〉，文諗、少康，《淨土瑞應傳》，均列謝氏於百二十三人之中）。世傳遠因其心雜，不許入社，亦妄也。

杯渡（380？～458）

魏晉南北朝僧。又作杯度。姓名不詳，因常以木杯渡河，遂以杯渡名之。初居冀州（河北），後行脚修行於建康、松江、天台山等江南一帶。晚年渡海，至東莞屯門（今之香港青山），駐錫靈渡寺，初傳佛教至此；後人爲紀念其德，建立杯渡寺（或稱杯渡庵，今稱青山禪院），並於寺後石佛巖（古名杯渡洞）前，爲師立石像。

師生平衣著襤褸，不修細行。神力卓越，世莫測其由來。嘗於北方寄宿一家，竊人金像而去，家主覺而追之，見師徐行，然策馬逐而不及，至孟津河，師浮木杯於水，藉以渡河。類似之神異事蹟頗多，遺有《一鉢歌》一卷行世。

◉附：《梁高僧傳》卷十〈杯渡傳〉（摘錄）

（杯渡）不修細行，神力卓越，世莫測其由來。……至孟津河浮木杯於水，憑之度河，

無假風棹，輕疾如飛，俄而度岸。達於京師，見時可年四十許，帶索襤縷殆不蔽身。言語出沒，喜怒不均。或嚴冰扣凍而洒浴，或著屐上床，或徒行入市，唯荷一蘆圖子更無餘物。乍往延賢寺法意道人處，意以別房待之。後欲往延步江，於江測就航人告度，不肯載之。復累足杯中顧眄吟詠，杯自然流直度北岸。

〔參考資料〕 《藥師琉璃光如來本願功德經》；《藥師琉璃光七佛本願功德經》；《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌》卷上。

松山寺

台灣寺刹。位於台北市吳興街。民國四十六年（1957）道安創建。初僅木屋三椽，民國五十年又增建法王寶殿，殿高七十二尺，佛像高二十六尺，後又續建觀音樓。寺內曾設大專佛學講座、中華佛學研究會、獅子吼雜誌、台灣印經處、中國佛教會文獻委員會等佛教文化重要機構。道安入寂後，由靈根、浩霖二師先後接任。除賡續推動法務之外，且增設道安紀念圖書館，以弘揚佛教文化。

〔參考資料〕 闞正宗編《台灣佛寺導遊》(一)。

松杜羅（藏Gyo-ḥdsin）

藥師十二神將之一，爲夜叉神王，是佛法的護持神祇。又譯招住羅、招杜羅、照頭羅、朱牡羅、提徒羅等。意譯執動。

其形像諸說不一，《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》云（大正19・47b）：「藥叉大將招住羅，其身青色執寶鎚，主領七億藥叉衆，誓願守護如來教。」《修藥師布壇法》謂其身藍色，持棒。《淨琉璃淨土標》云（大正19・67b）：「第十一招杜羅毗沙門方（即北方）護世大將，又摩尼大將，駕鼠，右執如意珠，左執羂索，其色夏日黑雲色也，或云作西方。」《九院佛閣抄》謂其身青色，左手持三鈷，右手執劍。《覺禪鈔》〈藥師法の卷〉所出之圖像是身赤色，擧左手把三鈷杵。日本高野山櫻池院所藏的圖像是頭戴丑，擬弓矢睥睨。《佛像圖彙》卷二所揭者則是頭戴丑，以兩手按大刀。又，《覺禪鈔》謂此神住於丑方，以金剛手菩薩爲其本地。

松廣寺

(一)位於朝鮮全羅南道順天郡松光面：乃朝鮮三十一本山之一。號曹溪山、松廣山。今爲韓國佛教曹溪宗第二十一教區之本山，亦爲韓國三寶寺之一（三寶寺即佛寶通度寺、法寶海印寺、僧寶松廣寺）。乃新羅末年慧璘禪師所創建，初號松廣山吉祥寺。

高麗・明宗二十七年（1197），普照國師知訥命弟子守愚、天眞、廓照等重建。於熙宗元年（1205）落成，合計建屋八十餘間。同年十月一日並奉旨設一二〇日之慶讚法會。四年，奉勅改稱曹溪山修禪社，號松廣社。康宗元年（1212），眞覺國師慧諶繼知訥之後住持此寺，學者雲集。其後，高峯、中印等先後修建此寺。宣祖三十一年（1598），寺院一部分遭燒毀。三十四年，應禪重建之。光海君元年（1608），浮休善修與碧巖覺性等自智異山至此寺，修治諸堂。憲宗八年（1842），堂舍再度被燒毀。奇峯、龍雲二師重建。今尙存數棟李朝初期之建築（國師殿、白雪堂等）。

自知訥之後，先後有眞覺等十六位國師住持此寺。寺內之國師殿即供奉此十六位高僧大德之肖像。此外，寺域內有普照國師甘露塔碑、眞覺國師圓炤塔碑等。而寺內博物館則藏有金正喜的書帖、李朝英祖之御筆、李朝末年大院君所繪蘭之掛軸等。寺中木雕三尊佛龕、國師殿、高麗高宗制書等均爲韓國國寶。

(二)位於朝鮮全羅北道全州郡終南山：爲與上述南道順天郡之松廣寺區別，俗稱全州松廣寺。乃新羅・眞平王（579～631）時所開創之古刹。寺內有一柱門、鐘閣、金堂等，原有大小伽藍六十餘所，南北韓動亂之際（1950）燒毀殆盡，今陸續修建中。

又，本寺與順天松廣寺究竟孰爲韓國三寶寺之僧寶寺，長久以來即成爲兩者之間的爭論

焦點。

〔參考資料〕 (一)《朝鮮金石總覽》卷下〈松廣寺開創碑〉；《朝鮮佛教通史》卷下〈松廣寺嗣院事蹟碑〉；《松廣寺事蹟》；《松廣寺成功重創錄》；鎌田茂雄《朝鮮佛教の寺と歷史》。(二)愛宕顯昌《韓國佛教史》。

松贊干布(藏Sroṅ-btsan-sgam-po；？～650)

吐蕃王朝世系中第三十三代王，「松贊干布」一詞意指正直嚴明智慧深遠的君王。又稱雙贊思甘普、棄宗弄讚(Khri-lde-sroṅ-bstan-sgam-po)或棄蘇農讚。係囊日松贊之子，弱冠嗣位，性驍勇，多英略，鄰國及諸羌並賓服之。在位期間，建宮室於拉薩布達拉山，制定法律，釐定官制，復遣端美三菩提等赴南印度習梵語，而以梵語爲本，參酌西藏語韻，創製西藏文字，並大量翻譯佛典。又，先娶尼泊爾公主爲妃，貞觀十五年(641)復與唐室文成公主聯姻(一說先娶)，修建大昭寺、小昭寺。遣貴族子弟至長安入國學習詩書，又自漢地引進醫藥、數術、工藝等知識。對吐蕃經濟、文化發展，及兄弟民族之間的聯繫，均有重大貢獻。唐高宗授駙馬都尉，封西海郡王。其妃蒙薩生子共日共贊，早卒。松贊干布逝世後，由其孫芒孫芒贊繼位。其生年不詳，一說西元600年，或謂627年。

關於其興隆西藏佛教一事，近人王森於《西藏佛教發展史略》一書中載述，當時吐蕃文化基礎薄弱，固有信仰爲苯教，因而其接受佛教的程度必然有限；藏文史料竭力渲染松贊干布的奉佛建寺，係後來西藏佛教欲藉王以自重，而其建立寺廟的目的，在於制伏藏地鬼怪、威懾人民。又謂當時佛教與苯教的關係，正如佛教在漢代傳至中土時，漢室帝王將之與當時的道術等量齊觀一樣；由於佛、苯之間當時並無矛盾、鬥爭的記載，可知佛教在當時西藏社會沒有發生多大影響。



松贊干布

◉附：王森《西藏佛教發展史略》(摘錄)

松贊干布是吐蕃武力強大的政權的實際締造者。《舊唐書》吐蕃傳說「弄贊(即松贊的古音)弱冠嗣位，性驍武，多英略，其鄰國羊同及諸羌並賓服之」。他不僅在軍事方面有相當才幹，並且在內政方面也有所建樹。藏文就是他派臣下創制的。他還制訂法律，釐訂官制，以及採取其他措施，使一個新興的奴隸制政權粗具規模。在對四鄰的關係方面，他對經濟文化較爲落後的黨項、吐谷渾諸部，採取武力兼並的政策；對工藝技術較爲先進的尼泊爾，對經濟文化冠絕當時的唐王朝，則採取聯姻修好的辦法，來提高自己的地位和吐蕃的生產技術，豐富吐蕃的文化生活。他先娶尼泊爾國王盎輸伐摩(Aṁśuvarman，玄奘譯爲光胄)的女兒尺尊(Khribtsun)爲妃(見《布頓佛教史》等書)，又東與唐室通好，並娶文成公主爲妃。盎輸伐摩以篤信佛法著名(見《大唐西域記》卷七)，唐太宗雖然不是篤信佛教的人，但當時在長安，佛教也確是鼎盛一時的。藏文史料說：尼泊爾尺尊公主和唐文成公主都是篤信佛教的人，這種說法和當時的情況是吻合的。兩人都帶了一些佛像、法物、經典以及替她們供佛的僧人到西藏，大概是事實。由於這兩個人的影響，松贊干布重視了佛教也是自然的。不過，他重視佛教可能是出於政治的考慮，也可能還有提高藏族文化的考慮，藏族史料說他如何篤信佛法却不一定是事實(當時佛教對他統治奴隸還幫不了什麼忙，他用刑嚴酷，殺人山積，也不像個佛教信徒)。當時吐蕃文化基礎薄弱，固有信仰是苯教，因而其接受佛教也必然是有限度的。

看來松贊干布當時更多注意於吐蕃內部統治機器的建立和對四鄰的關係。例如建立官制、制定法律，在提高文化方面從內地輸入生產和工藝技術，進一步從內地輸入醫藥曆算等知識，也曾派貴族子弟到長安入國學學詩書，請漢族文人掌管書疏等。至於佛教的輸入，實際上是居於次要地位的。藏文史料中竭力渲染松贊干布的奉佛建寺，那是後來西藏佛教徒想借名王以自重的伎倆。就是從建寺方面來看，除大、小招二寺是由尼泊爾公主和文成公主延請尼、漢匠人建造而外，傳說中他自己所建造的有所謂四茹（ru）四寺、四慶勝寺、四再慶勝寺，這些寺實際上都是一些小廟，供上一個像，裡面沒有常住僧人，更談不上佛教教學。建立這些小廟的目的正如藏文資料中所說的，是爲了制伏藏地鬼怪，鎮伏四方的。因此可以說，他所建的雖然是佛寺，而建寺的思想和目的却是苯教的觀念。也可以說，當時是把佛教和苯教等量齊觀，同樣是爲了威懾人民的。正如佛教在漢代傳到內地時，漢室帝王也曾把它和當時的道術等量齊觀一樣。所以可以說這些寺並沒有使佛教在當時西藏社會上發生多大影響。佛、苯之間當時沒有什麼矛盾鬥爭的記載，也可以說明這一點。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一九六（上）〈吐蕃傳〉；《唐書》卷二一六（上）〈吐蕃傳〉；《西藏王統紀》；《彰所知論》卷上；《蒙古源流》卷二；《蒙藏佛教史》卷上；山口瑞鳳《吐蕃王國成立史研究》。

松本文三郎（1869～1944）

日本研究印度哲學與佛教學的學者。石川縣金澤市人。東京帝國大學哲學科畢業後，任教於早稻田大學、立教大學、東京帝國大學等校。明治三十年（1897）留學歐洲，三十九年京都大學文學部（當時稱爲京都帝大文科大學）開設後，受聘爲教授，講授印度哲學與佛教學。其後，曾任文學部長，銳意經謀，使京大文科的聲譽日隆。昭和四年（1929）退休，成爲名譽教授。後於龍谷、大谷、高野山等大學授課，並歷遊歐洲、中國、印度等地，從事佛陀遺跡的調查工作。昭和十九年逝世，享年七十六。

氏以研究佛教史學著名，並嘗與前田慧雲、中野達慧等人共同編纂《日本大藏經》，後獨力完成。其主要著作有《佛典結集》、《極樂淨土論》、《宗教と哲學》、《達磨、金剛經と六祖壇經の研究》、《佛典の研究》、《印度の佛教藝術》、《支那佛教遺物》、《佛教史雜考》、《佛教史の研究》等書，其中，《佛教史雜考》已有中譯本。

板

㈠寺院內爲集合大衆而鳴打的器具之一：又作版或鈑。板多爲木造，少部分爲青銅製。其依形狀有雲板及魚板等之別。又由於懸掛場所的不同，有不同的名稱，如在方丈前稱爲方丈板，在衆寮前稱爲外板，在衆寮內稱爲內板，庫司前所掛者因較其它諸堂大而稱爲大板，此外還有鐘板、首座板、照堂板等。

木造的板，一般長一尺一寸，寬一尺八寸，厚約二寸，上方缺兩角；板面多寫有「謹白大衆，生死事大，無常迅速，各宜醒覺，愼勿放逸」等偈。銅製的板，因像雲形而稱爲雲板。

關於板的擊法，《勅修百丈清規》卷一〈祝釐章〉聖節條云（大正48‧1113c）：「堂司行者覆住持兩序諸寮，掛念誦牌報衆，參前巡廊鳴板，集衆向佛排立，住持至鳴大板三下。」又卷八〈法器章〉版條云（大正48‧1155c）：

「大版齋粥二時長擊三通，木魚後三下疊疊擊之，謂之長版；念誦、楞嚴會、儆戒火燭各鳴三下；報更則隨更次第擊之。方丈、庫司、首座寮及諸寮各有小版，開靜時皆長擊之；報衆時各鳴二下。衆寮內外各有版，外版每日大衆問訊時三下，坐禪坐參時各三下，候衆歸堂次第鳴之，點茶湯時長擊之；內版掛搭歸寮時三下，茶湯行盞二下，收盞一下，退座三下，

小座湯長擊之。」

㈡**禪剎中設僧堂內的大衆牀座也稱爲板**：依僧堂的大小分爲四板、六板、十二板等；又依其位置的不同，有前板、後板、首座板、西堂板、後堂板、立僧板、出入板等名稱。

〔參考資料〕 ㈠《禪苑清規》卷一、卷二、卷五；《叢林校定清規總要》卷上、卷下；《入衆須知》；《禪林備用清規》卷二、卷三；《永平清規》卷上；《禪林象器箋》〈唄器門〉。

析空觀

謂分析諸法以入於空之觀法。「體空觀」之對稱。具稱析色入空觀。又稱析假入空觀、析法入空觀，或稱析法觀、生滅觀、拙度觀。乃貶小乘及《成實論》所說空觀之語。

《摩訶止觀》卷三（下）云（大正46·32a）：「小者小乘也，智慧力弱，但堪修析法止觀，析於色心。」即分析人乃由五蘊、十二處、十八界等要素所構成，分析色法至極微（構成物質的最小單位），或分析心至一念（六十剎那），而依此分析之結果，觀人、法二空之理，是爲小乘之觀法。

《三論玄義檢幽集》卷一引《中論疏記》卷一（末）之說釋云（大正70·387c）：

「言析法明無生者，述義云，以慧分析知人法二空，何者？既言五陰和合成人，爲色陰是人耶？爲受陰是人耶？如此推求，都無有人，乃知人空。其法空者，如細色成麁色，剎那成念，於是觀察若多細色和合成麁色，即無自體，故空。此以細過麁，然以細成麁時，麁無自性，故空。乃觀細者本無，今有是生，已有是無是空，此以空過細，必以本無今有，已有還無，空過細色故，剎那成念亦如是，是求六十剎那爲一念，故得知法空，所以聲聞觀因成假，緣覺觀相續假。」

〔參考資料〕 《維摩經玄疏》卷二；《三論玄義》；《成實論》卷十二；《佛性論》卷四〈無差別品〉；《維摩經略疏》卷一；《三觀義》卷上；《四教義》卷一；《止觀輔行傳弘決》卷三之四、卷五之六。

林彥明（1868～1945）

日本淨土宗僧。滋賀縣人，字楳樹、歸堂，號香譽。八歲出家，十九歲遊學東京，師事伊達靈堅、黑田眞洞等人，又從勤息義城、大鹿愍成習唯識。其後，歷住淺草大秀寺、讚岐法然寺、沼津乘運寺、知恩寺諸剎，歷任大僧正、日華佛教研究會總幹事等職。昭和二十年遭空襲而受灼傷，同年九月示寂，世壽七十八。師一生致力於宗政、教化事業，及中日兩國佛教文化的交流。此外，曾對淨土宗的基本宗典三卷七書加以嚴密校訂，奠定宗學研究的基礎。著作有《念佛法華論》、《乙亥訪華錄》、《己卯訪華錄》、《昭和新定選擇集》、《昭和新訂末代念佛授手印》等書。

林秋梧（1903～1934）

臺灣臺南人。法號證峯。九歲入臺南第一公學校，接受日式教育。十五歲畢業。期間，獲知佛陀的事蹟，植其信佛的種子。此外，並上私塾學習漢文。十六歲考上臺灣總督府國語學校（後易名爲臺北師範學校），畢業前夕，被視爲學潮首領而遭勒令退學。旋赴日本神戶，就職於王波商行。年二十二，潛返中國大陸，進廈門大學哲學系，並於集美中學執鞭任教。翌年，返臺奔母喪，並在宅研究佛學及西洋文化。年二十五，與開元寺得圓結識。是年四月，赴日本駒澤大學專門部研究佛學。在學期間，苦志勵學，日限二飯，並從事寫作，發表文章於「南瀛佛教」、「中道」、「臺灣民報」等刊物，提倡宗教改革。三年後畢業，歸臺途中赴朝鮮，視察各地佛教。後返開元寺，受命爲南部臨濟宗佛教講習會講師，兼南瀛佛教會教師。此後，從事佛學講習會，學辦佛教巡迴演講，參加佛教大會。民國二十三年病逝。

師之生存年代正值日據時代，處於日本之強權統治下，然仍積極抵抗，不僅參加抗日活動，並號召臺灣僧團團結一致，抵禦外侮。又創辦「赤道報」宣揚其理念，故可謂爲臺灣抗

日民族運動中之文化先鋒。師著有《佛說堅固女經講話》、《眞心直說白話註解》等書。

〔參考資料〕 李筱峯《革命的和尚》。

林間錄

二卷。宋・覺範惠洪撰。又稱《石門洪覺範林間錄》。收在《卍續藏》第一四八册、《禪宗全書》第三十二册。內容收錄以古尊宿言行語要爲主的叢林遺訓三百餘事，是一部以叢林見聞爲內容的佛教隨筆。

卷首有臨川謝逸於大觀元年（1107）所撰序，其文云（卍續148・585上）：「洪覺範得自在三昧於雲菴老人，故能游戲翰墨場中，呻吟謦欬皆成文章。每與林間勝士抵掌淸談，莫非尊宿之高行、叢林之遺訓、諸佛菩薩之微旨、賢士大夫之餘論。每得一事隨即錄之，垂十年間，得三百餘事。」故可知此書除可作爲佛門筆記閱讀之外，亦可視爲宋代之佛教史料。

〔參考資料〕 陳垣《中國佛教史籍概論》卷六；陳士強〈林間錄蠡測〉（《法音》㊹期）；阿部肇一《中國禪宗史》第十四章。

林藜光（1902～1945）

福建廈門人。嘗就學於廈門大學，初習哲學，繼而傾心於佛學。其時，適法國漢學大師戴密微（Paul Damieville）受聘任教於厦大，遂從習梵文及佛典。畢業後，前往北京大學，擔任俄國學者鋼和泰教授的助教。前後四年間（1929～1933），除助譯佛典外，兼習梵、藏文。1933年，赴法國巴黎東方語文學校，授中國語文課程，同時從法國印度學家烈維（S. Lévi）與魯爾（L. Rerrou）兩位教授學梵文佛典。1934年春，烈維自尼泊爾得《諸法集要經》梵寫本，以年老故，乃令林氏加以校定。此後，氏於授課之餘，殆致全力於此寫本。首在巴黎國家圖書館抄錄藏譯《正法念處經》頌文，後與漢譯大藏經中之《正法念處經》、《諸法集要經》二經頌文對照，以校訂梵文寫本之錯誤。由於此工作至爲艱鉅，未竟全功，即因操勞過度而病逝於巴黎。

林氏病歿後，戴密微整理其遺著，陸續付梓，共四册，由法國科學研究所及博物館出資印行。第一册爲其博士論文；第二至四册則爲其以樸學方法爲《諸法集要經》二千五百頌所作的詳細研考及詮釋，並配列中、法、梵、藏四種語文。其師戴密微曾稱讚林氏爲「不剃聖僧」，謂應與玄奘譯事同垂不朽。

〔參考資料〕 李璜〈不剃聖僧的譯經工作——林藜光博士與中國佛學〉（《世界佛學名著譯叢》㊺）；狄雍著・霍韜晦譯《歐美佛學研究小史》第三章。

果（梵phala，藏ḥbras-bu）

本義爲草木的果實，此轉指由因所產生的結果。音譯頗羅。《品類足論》卷六云（大正26・714b）：「心果法云何？謂一切有爲法及擇滅。非心果法云何？謂虛空及非擇滅。」蓋一切有爲法係前後相續，故相對於前因，乃稱後生之法爲果，而擇滅雖是無爲法，然由道力所證悟，故亦名爲果；虛空與非擇滅非爲果，故名非果法。

據《大毗婆沙論》卷一二一所載，犍馱邏國諸論師立有九果之說：

(1)**等流果**（niṣyanda-phala）：指與因同性之果，即如從善因生善果，從惡因生惡果。

(2)**異熟果**（vipāka-phala）：指與因不同性質的成熟之果，即不論因是善或惡，果皆爲無記性（非善非惡曰無記）。

(3)**離繫果**（visamyoga-phala）：指起無漏道，斷障，離繫縛，以得證悟之果。

(4)**士用果**（purusakāra-phala）：指由因的力用而成就之果，猶如由士夫的力用，而成就的種種事業。

(5)**增上果**（adhipati-phala）：指無有障礙，且給予助力所生之果。

(6)**安立果**（pratiṣṭhā-phala）：指依住於他法而安立之果，如依風輪安立水輪，依水輪安立金輪，依金輪安立大地，依大地安立一切有情、非情等。

(7)**加行果**（prayoga-phala）：指由修行所得之果，如依不淨觀等加行力，遂生無漏智。

(8)**和合果**（sāmagrī-phala）：指由諸因和合而生之果，如眼根與色和合而生眼識，意與法和合而生意識。

(9)**修習果**（bhāvanā-phala）：指由修習聖道所生之果。

然迦濕彌羅國諸論師並不同意犍馱邏國諸論師的九果別立說，而主張將安立果以下四果攝屬於士用果或增上果，而立五因五果之說。此外，《俱舍論》卷六、《成唯識論》卷八等亦有相同論述。

又，果有種種義，如由善因生善果，由惡因生惡果。苦之果報稱苦果，樂之果報稱樂果。識、名色、六入、觸、受爲現在五果；生、老死爲未來二果。須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢名四沙門果；獨覺之果名獨覺果；佛之果名佛果、妙果、無上果。相對於因分者，稱果分；相對於因地者，稱果地。佛果圓滿無缺稱果滿、果極。所得之智慧稱果智；所具之功德稱果德。以海比喩德之深廣，名爲果海。果之體性名果體，果之相狀名果相，果之用名果用。

此外，又有「果果」者，係指「果上之果」而言。例如甲是乙的因，乙是丙的因，從而乙是甲的果，丙是乙的果。此時，丙是乙果上的果，故稱果果，而甲是乙因的因，稱爲因因。就佛果智斷二德的菩提與涅槃而言，由於涅槃斷德是菩提智德的果，所以相對於因，而稱菩提爲果時，涅槃稱爲果果。南本《涅槃經》卷二十五〈師子吼品〉云（大正12・768b）：「佛性者有因有因因，有果有果果。有因者即十二因緣，因因者即是智慧，有果者即是阿耨多羅三藐三菩提，果果者即是無上大般涅槃。善男子，譬如無明爲因，諸行爲果，行因識果，以是義故，彼無明體亦因亦因因，識亦果亦果果，佛性亦爾。」《法華玄義釋籤》卷六（上）解釋此文謂：十二因緣以理性三因故名爲因，觀因緣之智相對於果是因，因上起因故名爲因因，菩提相對於因名爲果，菩提果上又加涅槃，名爲果果。

《維摩經玄疏》卷三則謂（大正38・540a）：「妙覺地者金剛後心朗然大覺妙智，窮源（中略）常住佛果具足一切佛法，名菩提果，四德涅槃名爲果果。」又《法華玄義》卷五（上）云（大正33・736a）：「等覺望妙覺爲因，望菩薩爲果，自下已去亦因亦因因，亦果亦果果。」這是說由菩薩諸位至妙覺位有重重的因果，名爲因因、果果。

〔參考資料〕《菩薩地持經》卷三；《大乘義章》卷三；《成唯識論述記》卷八（本）；《俱舍論光記》卷六；《俱舍論寶疏》卷六；《四教義》卷十。

果報（梵vipāka，藏rnam-par smin-pa）

指酬報因業所得的果。又稱爲報果。與「異熟果」同義。《中阿含》卷四十七〈瞿曇彌經〉云（大正1・723a）：「信業信果報，此施善人稱。」《法華經》卷六〈法師功德品〉云（大正9・47c）：「亦見其中一切衆生，及業因緣果報生處。」《仁王般若波羅蜜經》卷上〈敎化品〉亦云（大正8・828a）：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」即其例也。

舊譯多稱異熟果爲果報，如眞諦譯《俱舍釋論》卷二云（大正29・169a）：「是業至果報熟時，說名果報。」或認爲「果」與「報」並非同義，而稱由同類因所生的等流果爲「果」，由異熟因所生的異熟果爲「報」。如《法華經玄義》卷二（上）云（大正33・694a）：「習果爲果，報果爲報。」《摩訶止觀》卷八（下）云（大正46・112b）：「後生起煩惱名習果，苦痛名報果。」即爲此意。

〔參考資料〕《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷中（二）；《法苑珠林》卷六十九；《金剛般若波羅蜜多經註解》。

果能變（梵phala-pariṇāma）

「因能變」的對稱。略稱果變。唯識家就諸法唯識所變之義，稱種子（被攝藏於第八識

）生出現行的八識爲因能變，而其所生的八識上會現出能緣、所緣之作用的見相二分，稱爲果能變。變是變現之意，因能現出能緣、所緣之作用，故又稱緣變。

《成唯識論》卷二云（大正31・7c）：「果能變謂前二種習氣力故，有八識生現種種相。」所謂前二種習氣是指等流、異熟二種習氣。由於等流能變之力能產生八識三性果，而等流習氣是因緣的種子，故因果皆通於三性。又異熟能變之力會產生第七識以外其餘七識的無記果，而異熟習氣是增上緣的種子，故因唯善惡，果唯無記。如是，由於等流與異熟二因所生的八識及相應心所的自體分能變現見分及相分，故名果能變，此即論中所謂的現種種相。

又，果能變之果，並非全指因所生者，而是能變現種種相的能緣之法。此方可稱爲果能變。此因種子亦爲現行所熏之果，又能自類相生，似乎也可稱爲果能變。然而由於種子是識之所緣（即相分），故爲果之所變而非能變。所以，論中所謂「有八識生現種種相」，只是說現行的果法稱爲果能變。

〔參考資料〕 《成唯識論掌中樞要》卷上（末）；《成唯識論了義燈》卷三；《成唯識論泉鈔》卷二（中）；《成唯識論同學鈔》卷二之三。

果頭無人

天台宗用語。謂天台所立的四教中，前三教（藏、通、別）無實證佛果之人。「果頭」意指佛果，「果頭無人」即謂無得佛果之人。在天台的藏、通、別、圓四教中，各有教、行、證、人。理論上，原應各有證佛果之人。然而實際上，前三者皆無行、證之人，故就圓教悟的立場而言，那只是方便之教而已。又由於只有「教」，而無「證」之人，故亦稱「有教無人」。

就藏教而言，佛是三祇行成，灰身滅智。通教雖立三乘共十地的第十地爲佛地，但唯有其教而無行證之人。即八地以上的菩薩皆爲後教之人。就實而言，通教並無實行實證的成佛人。因爲通教的根機中，鈍根菩薩與二乘相等，是灰身滅智；利根菩薩是被接的別圓之人，故說沒有通教之佛。而別教，在因中雖有教行證之人，若就佛果而言，則亦但有其教而無行證之人，因爲別教認爲初地以上定入圓教，故雖說從初地斷無明，實則恰是圓教的初住位，起圓教一心三觀之智而斷之。故別教在十回向的後心，必發圓教之智而成爲圓人，因此，既無別教所詮至初地的實人，更何況至後地後果者，此謂「有教無人」。如《摩訶止觀》卷三（下）云（大正46・33b）：「別教因中，有教行證人。若就果者，但有其教，無行證人，（中略）故知因人不到於果，故云果頭無人。」

而圓教因中，教行證人悉從因以至果，俱是眞實，故言實有人也。又，大小乘的權教教主世尊，則是圓佛應迹的示現，是無其教的果佛。

〔參考資料〕 《維摩經玄疏》卷四；《天台二百題》卷三。

武則天（624～705）

我國歷史上唯一的女皇帝。唐代并州文水（山西省汾陽縣）人。姓武，名曌（照）。貞觀十一年（637）十四歲時，被唐太宗選進宮爲「才人」。太宗死後，入感業寺爲尼。高宗即位後，又被召回宮中。初爲昭儀，進號宸妃。永徽六年（655）被立爲皇后。弘道元年（683）高宗薨，中宗繼立。武后臨朝稱制，連廢中宗、睿宗，於天授元年（690）即帝位，稱聖神皇帝。改國號爲周，自稱則天金輪皇帝。神龍元年十一月歿，享年八十二。謚號「則天大聖皇后」。天寶八年（749）追尊爲則天順聖皇后。

武氏在位期間，大力支持佛教，並利用佛教擴充其政治勢力。天授元年，有沙門十人進《大雲經》，謂武氏爲彌勒下生，應代唐作閻浮提主。武氏即制頒於天下，令兩京諸州各置大雲寺，各藏《大雲經》一本，並度僧千人。

又於天授二年明令釋教在道法之上，僧尼處道士女冠之前。此外，武氏認爲晉譯六十卷的《華嚴經》並不完備，乃派人前往于闐求取梵本，並命實叉難陀於洛陽大遍空寺重新翻譯。至聖曆二年（699）完成八十卷《華嚴經》，共計費時五年。譯成後，武氏曾親自撰序。

其次，武氏亦結交僧人，並予以種種禮遇。嘗邀請禪宗北宗僧神秀至京師，「肩輿上殿」、「親加跪禮，時時問道」。又經常迎法藏入宮講經說法，並賜法藏「賢首國師」之號。法藏之《華嚴金師子章》即係爲武后所撰。此外，武氏亦熱衷於建寺造像，如著名的龍門奉先寺毗盧遮那佛像，即在其支持下雕鑿完成。

◉附：湯用彤《隋唐佛教史稿》第一章第四節（摘錄）

則天皇后時，朝廷特重佛法，詔仍令僧尼居道士女冠前；敕天下斷屠釣者八年；斂天下僧錢作大像；兩京之譯經者甚多，而以實叉難陀與菩提流志爲最著；義淨法師留學天竺二十五年，前後凡二往，證聖年（695）歸時，天后御上東門迎勞，詔於佛授記寺翻經；大師神秀亦爲則天迎入京行道，自此而禪宗之勢力聞於全國矣。

然最重要事實，爲武周革命表上《大雲經》之事。蓋武后於永徽末年，排擠王皇后、蕭淑妃，而慘殺之。後高宗苦風眩，百官奏事或使后決之。后性明敏，涉獵文史，處事皆稱旨。顯慶五年始悉委以政事，權與人主侔矣。至麟德元年後，帝每視事，后垂簾於後，政無大小，皆預聞之，天下大權，悉歸中宮，黜陟生殺，決於其口，天下拱手而已，中外謂之二聖。後二十年而帝崩，中宗即位，武后乃亟謀篡位，遂大造符瑞圖讖，以期移天下之觀聽。垂拱四年（688）四月（或五月），武承嗣僞造瑞石，文曰：「聖母臨人，永昌帝業。」令雍州唐同泰表稱獲之於洛水。皇太后大悅，號其石爲寶圖，六月又得瑞石於汜水，是曰〈廣武銘〉，文略曰：「發我銘者小人，讀我銘者聖君。（中略）三六年少唱唐唐，次第還唱武媚娘。（中略）化佛從空來，摩頂爲授記。光宅四天下，八表一時至。民庶盡安樂，方知文武熾。千秋不移宗，十八成君子。歌曰：非舊非新，交七爲身，傍山之下，到出聖人。」此蓋暗示女子武媚當爲天子，而摩頂授記，則實暗指《大雲經》讖之事。得瑞石之明年，太后服袞冕，搢大珪，執鎮珪以祭。再一年，改周正，是爲載初元年。其年七月，沙門懷義、法朗等造《大雲經疏》，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主。《大雲經》蓋此前已譯數種，懷義等因其內有女主之文，故特改造表上之。其年九月，武后自立爲皇帝，改國號曰周，改元天授。現英國倫敦博物館藏敦煌寫本有武后登極讖疏者，中疏《大雲經》，按《東域錄》有《大雲經神皇授記義疏》一卷，想即此也。疏中並有「來年正月一日癸酉朔」之語，查此係天授二年，則此疏者即元年所作，或即懷義等所上也。巴黎國民圖書館藏敦煌本，疏中並引證明因緣讖，亦造作佛語，彰天女授記之徵，則謂爲永徽元年在閻羅王處所得。

武后得《大雲經》，懷義與法朗等九人，並封縣公，皆賜紫袈裟銀龜袋，於每州置大雲寺，頒《大雲經》於天下。再後三年（長壽二年，693），菩提流志等譯《寶雨經》上之，其中有文言「菩薩殺害父母」，蓋武后大殺唐宗室，引之自飾。故聖曆二年（699）八十《華嚴》譯成，武后親爲製序，有曰：「朕曩劫植因，叨承佛記，金仙降旨，大雲之偈先彰；玉扆披祥，寶雨之文後及。加以積善餘慶，俯集微躬。遂得地平天成，河清海宴。殊禎絕瑞，既日至而月書；貝葉靈文，亦時臻而歲洽。逾海越漠，獻賑之禮備焉。」而武后親製〈大唐新譯聖教序〉亦曰：「甘露之旨既深，大雲之喻方遠。」〈大周聖教序〉亦曰：「重開甘露之門，方布大雲之蔭。」則天之重視《大雲》符讖，可知也。

武后重瑞應，初亦頗好道教，然於佛教則

特爲獎勵。狄仁傑疏中曾曰：「今之伽藍，制過宮闕，窮奢極侈，畫績盡工。」又曰：「無名之僧，凡有幾萬；都下檢括，已得數千。」經典僧伽，蓋均冒濫，故《開元錄》有武周目錄「繁穢尤多」之語。然其時名僧輩出，實爲甚盛。高宗晚年有玄奘（664卒）、道宣（667卒）、善導（681卒）、窺基（682卒）、道世（683卒）、天台智威（680卒）、禪宗弘忍（675卒）等大師，而其時武后已漸握天下之實權。高宗薨後至武后退位，譯人有菩提流志、實叉難陀、義淨等；義學沙門有華嚴法藏，禪宗神秀、慧能，律宗懷素，護法之復禮作《十門辯惑論》，玄嶷作《甄正論》等。

然武后一朝，對於佛法，實大種惡因。自佛教大行於中國以後，有高僧大德超出塵外，爲天子之所不能臣。故慧遠不出虎溪，僧朗幽居金谷，即其論道朝堂，不拜王侯，自稱貧道者，代代有之。俗王僧律，蓋甚井然。武則天與奸僧結納，以白馬寺僧薛懷義爲新平道行軍總管，封沙門法朗等九人爲縣公，賜紫袈裟銀龜袋，於是沙門封爵賜紫始於此矣。中宗時，僧會範授官封公。代宗時，不空加開府儀同三司，封肅國公，食邑三千戶。故宋·洪邁《容齋三筆》云：「自唐代宗以胡僧不空爲鴻臚卿開府儀同三司，其後習以爲常，至本朝（宋朝）尚爾。」於是前此嘯傲王侯（如慧遠）、堅守所志（如太宗請玄奘爲官不從）之風漸滅，僧徒人格漸至卑落矣。一時道士亦慕僧家之本利，約佛教而爲業。時有道士杜乂者，求願爲僧，敕許剃染，入佛授記寺，名玄嶷。又以其乍入法流，須居下位，乃敕賜虛臘三十夏，俾可頓爲老成，因此賜夏臘始於此矣。帝王可干預僧人之修持，而僧徒紀綱漸至破壞矣。

〔參考資料〕《全唐文》卷九十五；《舊唐書》卷六；《新唐書》卷四、卷七十六；《宋高僧傳》卷二〈實叉難陀傳〉、卷三〈菩提流志傳〉、卷五〈法藏傳〉；陳寅恪〈武曌與佛教〉；郭朋《隋唐佛教》第三章第四節。

武昌佛學院

中國佛教教育機構。西元1921年，太虛至北京弘法，獲得李隱塵、陳元白及長沙佛教會的協助，遂於翌年創辦武昌佛學院。由太虛擔任院長。其教育課程除參考日本的佛教大學外，也採用我國的佛教叢林制度。太虛主持該院不久，即因該院董事逐漸傾向密教，對太虛之所倡逐漸離心。因此，僅二年左右太虛即告離去。後雖曾一度再赴武昌佛學院擔任院長，但爲期亦不久。1926年，該院因北伐而停辦。1929年恢復。迄1959年始完全關閉。

◉附：印順《太虛大師年譜》〈三十四歲〉條

九月一日（「七月十九」），（武昌）佛學院舉行開學禮；蕭督亦蒞院致詞。佛學院僧俗兼收，目的在造就師範人才，出家者實行整理僧制工作，在家者組織正信會，推動佛教於廣大人間。是期所聘教師，有空也、史一如（《海潮音》已於夏季移武昌編輯）、陳濟博等。學生六、七十名，僧衆有漱芳、能守、默庵、會覺、觀空、嚴定、法尊、法芳（舫）、量源等。居士有程聖功、陳善勝（其後出家名「淨嚴」）；張宗載、甯達蘊亦自北京平民大學來從學。課程參取日本佛教大學；管理參取禪林規制。早晚禪誦，唯稱念彌勒，迴向兜率爲異（中略）。大師之建僧運動，發軔於此，中國佛教界始有佛學院之名。

武林西湖高僧事略

一卷。宋·元敬、元復述。收在《卍續藏》第一三四冊。內容係輯錄晉、宋以來駐錫杭州各寺之高僧傳記，凡三十人。其中，唐之韜光、五代之道翔，名不見於他書，唯載於此書，頗具價值。

按，「武林」即杭州之別稱。此書在明代又有雲棲袾宏補撰《續武林西湖高僧事略》，補入明代性原慧朗等五位禪師之略傳。亦收在《卍續藏》第一三四冊。

毒鼓

指塗上毒藥的鼓，又作「塗毒鼓」。謂如擊之則聞其音者皆死。《大般涅槃經》卷九云（大正12·661a）：

「譬如有人以雜毒藥用塗大鼓，於衆人中擊，令發聲，雖無心欲聞，聞之皆死。唯除一人不橫死者。是大乘典大涅槃經亦復如是。在在處處諸行衆中有聞聲者，所有貪欲、瞋恚、愚癡悉皆滅盡。其中雖有無心思念，是大涅槃因緣力故，能滅煩惱而結自滅，犯四重禁及五無間，聞是經已，亦作無上菩提因緣，漸斷煩惱，除不橫死一闡提輩。」

此謂毒鼓之音能令聞者皆死。用以喻佛性涅槃經法能令聞者，不論其心思念與否，皆有滅盡煩惱的大功力。

又，智顗以毒鼓喻滅惡，天鼓喻生善，而將佛陀一代教法喻爲毒鼓天鼓雙擊。《法華經玄義》卷六（下）云（大正33·758b）：

「遠益者，即大通佛所十六王子助化宣揚，雙擊毒天二鼓。善生有淺深，惑死有奢促。始人天善，終至大樹淺益也；始初心最實，終後心最實深益也。始破不善，終破塵沙；奢死也。始破無明，終亦破無明；促死也。死之奢促是毒鼓之力，善生淺深天鼓之力。」

同書卷七（上）又云（大正33·761c）：「近利益者，起於寂滅道場始成正覺，即轉法輪，擊於毒鼓、天鼓利益衆生。齊至法華已前，益亦淺深，死亦奢促。」此明佛陀一代之施化，擊天鼓爲令衆生生善，擊毒鼓爲使衆生惑死，其中亦各有淺深遲速之不同。

此外，毒鼓也常被比喻爲常不輕菩薩所說的「皆當作佛」。出自《法華經》卷六〈常不輕菩薩品〉。此語自古以來多被用作「强毒下種，可除凡夫心地之惡」之意。我國天台宗之《法華經文句》、日本天台宗最澄之《天台依憑集》、日蓮宗之《教機時國鈔》、《觀心本尊鈔》等於此義有所發揮。

〔參考資料〕《大般涅槃經義記》卷四；《法華經文句》卷八（上）；《四念處》卷四。

沮渠京聲

北涼武宣王沮渠蒙遜（402～433）之從弟，稱安陽侯。其祖先爲天水（今甘肅省秦州西南）臨成縣之胡人，爲匈奴之左沮渠（官名），故以官名爲其氏。其人博學多聞，尤善談論。幼年即受五戒，以諷誦佛典爲務。尋至于闐國，於衢摩帝大寺遇佛陀斯那，受《禪要祕密治病經》（即《治禪病祕要法》）。又於高昌郡得《觀彌勒菩薩上生兜率天經》及《觀世音觀經》。後返河西，於北涼·永和年中，譯出《禪要》二卷。宋·元嘉十六年（439），北涼亡國，氏乃遁入南方宋國。之後，不交世務，常遊止於諸方寺塔。並曾譯出《觀彌勒菩薩上生兜率天經》及《觀世音觀經》各一卷。宋·孝建二年（455），又於鍾山定林上寺譯出《佛母般泥洹經》一卷。平素獨居，不蓄妻孥，不欲營利。從容過活，猶如僧徒。以氏弘通經典，故京邑之僧俗咸恭敬之。宋·大明（457～464）末年，感疾而寂，享年不詳。

氏所譯經之現存於藏經中者，有《八關齋經》、《觀彌勒菩薩上生兜率天經》、《淨飯王般涅槃經》、《諫王經》、《末羅王經》、《旃陀越國王經》、《摩達國王經》、《佛大僧大經》、《耶祇經》、《五無反復經》（與此同名之經有二部）、《進學經》、《弟子死復生經》、《迦葉禁戒經》、《五恐怖世經》等各一卷；《治禪病祕要法》二卷，共十六部十七卷。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十四；《高僧傳》卷二；《居士傳》卷四。

河口慧海（1866～1945）

日本學僧。慶應二年（1866）生於和泉國（大阪府）堺町。十五歲修習漢學。十七歲出家。明治二十一年（1888），入東京哲學館（東洋大學之前身）學習。後擔任黃檗宗羅漢寺住持。明治二十七年，從釋興然學習南方佛教，因而深感佛教原典之重要性，遂立志入西藏收集原典。

明治三十二年（1899），從尼泊爾單身入西藏。當時西藏對外國人的管制極嚴，慧海遂隱瞞自己的身份，假稱Śer-rab rgya-mtsho之藏名入色拉寺（Ser-ra）的學院學習喇嘛教，後因國籍被發覺而遭驅逐，遂於三十六年（1903）經印度歸國。回日本後，刊行《西藏旅行記》，頗引起世人的注意。翌年，又刊行《河口慧海師將來西藏品目錄》。

明治三十七年（1904）九月，欲再度入藏，途中，於尼泊爾蒐集大量梵文佛典抄本。大正二年（1913），再次入藏，四年，攜回班禪喇嘛贈與東京帝國大學的西藏譯寫本大藏經，以及他版大藏、佛像、佛畫、法器，乃至地質、動植物之標本等物。關於其所攜回的物品，據《美術資料》（大正六年）所載，有奈塘版、德格版、卓尼版、抄寫本等各種西藏大藏經，以及大量的藏外佛典，爲日本帶回了豐富的西藏資料。

其後，講學於東京宗教大學（大正大學之前身），並致力於西藏文及梵文的佛典翻譯工作，並成立「佛教宣揚會」之組織。大正十五年（1926），提倡在家佛教而捨戒還俗。昭和十年（1935），又經由北京入內蒙古探察。晚年爲東洋文庫編纂《藏和大辭典》。昭和二十年二月二十四日逝世，享年八十。

其著作，除上述之外，尚有《西藏文典》、《正眞佛教》等。翻譯有《奈塘版西藏大藏經甘珠爾目錄》、《漢藏對照國譯維摩經》、《漢藏對照國譯法華經》、《漢藏對照國譯勝鬘經》、《入菩提行論》、《法句經》等書。又，其一生所蒐集之梵文典籍、西藏大藏經、西藏文典籍等資料，分別收藏於東京大學、東洋文庫、大正大學等處。

河西石窟

分布於甘肅河西走廊沿線上各石窟羣的總稱。包括莫高窟、榆林窟、馬蹄寺、西千佛洞、文殊山石窟、昌馬石窟、天梯山石窟等。諸石窟多開鑿於祁連山境內。其中，莫高窟創建於前秦・建元二年（366），其他各窟的創建時間說法不一，而根據現存的實物及一些散見的資料判斷，彼等創建年代應在五胡十六國之五涼（前涼、後涼、南涼、西涼、北涼）時期，與莫高窟的開創年代，不會相差太遠。

茲簡介各窟概況如次：

⑴**莫高窟**：位於敦煌南二十五公里的鳴沙山東麓斷崖上。洞窟有上下五層，高低錯落，鱗次櫛比，南北長一千六百餘公尺。現存洞窟四九二座，壁畫四萬五千平方公尺，彩塑二四一五軀，爲世界著名的宗教及藝術寶庫。

⑵**榆林窟**：位於安西縣西南約七十多公里的山峽內。現存東崖三十窟、西崖十一窟。壁畫面積千餘平方公尺，彩塑百餘身。

⑶**馬蹄寺石窟**：位於肅南裕固族自治縣馬蹄河西岸的馬蹄山。現存洞窟中，以金塔寺、千佛洞及北寺諸窟保存較好。

⑷**西千佛洞**：位於敦煌東南鳴沙山黨河崖壁的北側。現存洞窟十九個，自西向東排列。

⑸**文殊山石窟**：位於肅南裕固族自治縣西北部的文殊山山谷中。現洞窟大多分布在前後兩山崖壁上，共有十餘窟，多已殘破。僅千佛洞與萬佛洞兩窟較完整。

⑹**昌馬石窟**：位於玉門市玉門鎮東南九十公里處的祁連山境內。窟羣包括大壩及下窨等處。現大壩石窟僅留窟龕，造像與壁畫已蕩然無存。下窨石窟開鑿在下窨村西的崖壁上，共有窟龕十一個。依山勢分爲南、北、中三段。南北兩端數窟，內無造像。中段第二、四窟保存較完整，均有中心柱，形制相同，似爲初建時所鑿。內有早期造像與宋初壁畫，較爲珍貴。

⑺**天梯山石窟**：位於武威南五十公里處。現存十三窟。佛像大多爲塑像，另殘存若干壁畫。

按河西走廊自古即爲中西交通要道。秦漢以來，此地爲匈奴、大月氏、烏孫等民族相爭之地。自漢武帝擊敗匈奴以後，佛教傳播至此。至魏晉南北朝時期，河西一帶的佛教，有

空前的發展。高僧、譯經僧輩出。佛教寺院與石窟陸續興建，河西石窟乃陸續產生。其窟形受印度支提窟的影響，並兼具中國傳統的建築形式。造像及壁畫內容簡單，融合印度、西域雕刻手法及繪畫技巧，生動自然。

沼田惠範（1897～　）

日本「佛教傳道協會」的創辦人。出生於廣島縣。父爲淨土眞宗本願寺派淨蓮寺第十六世沼田惠生。母爲虔誠佛教徒。受母感化有志於傳道。大正四年（1915）爲淨土眞宗本願寺派選赴美國傳教，後畢業於美國加州大學，獲統計學碩士學位。大正十四年（1925），創辦英文雜誌《The Pacific World》寄贈全美各地，後因資金困難雜誌停刊。

昭和九年（1934），沼田氏辭去內閣統計官一職，設立株式會社三豐製作所。昭和四十年，創辦財團法人佛教傳道協會，以森川智德爲首屆理事長。佛教傳道協會成立後，沼田氏在該協會之中設立佛教講座、推廣佛教音樂、翻譯大量佛典爲英文、贈送《佛教聖典》，爲弘傳佛教於世界各地而努力不懈。

治禪病祕要法

二卷。劉宋．沮渠京聲譯。又名《治禪病祕要經》、《禪要祕密治病經》、《治禪病祕要法經》、《治禪病祕要》。收錄於《大正藏》第十五册。

本經主要在說明行者於阿練若處修禪時，心身發生種種弊病時的對治法。共有十二法：⑴治於阿練若亂心病之七十二種法。⑵治噎法。⑶治行者貪淫患之法。⑷治利養瘡之法。⑸治犯戒之法。⑹治樂音樂之法。⑺治好歌唄偈讚之法。⑻治因水大猛盛而患下之法。⑼治因火大導致頭痛眼痛耳聾之法。⑽治入地三昧、見不祥事而驚怖失心之法。⑾治風大之法。⑿治初學坐禪者被鬼魅附著，種種不安不能得定之法。

根據本書〈後序〉所述，本經乃沮渠京聲於于闐國衢摩帝大寺金剛阿練若住處，由佛陀斯那所授而憶誦於心中者。宋．孝建二年（455）九月，於揚都竹園精舍書出此經。依此，《出三藏記集》卷二等諸錄皆說此經於孝建二年譯出。但是，依《出三藏記集》卷十四〈京聲傳〉所載，彼由于闐歸河西時已譯出此經。及至北涼滅亡，京聲南奔入宋（元嘉十六年，439）。宋．孝建二年，因竹園寺比丘慧瓊之請而傳寫。全書共有五卷。由此可知，本經在孝建以前即已譯出。

又，在經首「治阿練若法」題下，附記有「尊者舍利弗所問、出雜阿含阿練若事中」之句。唯《雜阿含經》中並無相當於此經的記載。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷九；《高僧傳》卷二〈曇無讖傳〉；《歷代三寶紀》卷十；《大唐內典錄》卷七；《開元釋教錄》卷五、卷二十。

法（梵dharma，巴dhamma，藏chos）

音譯達磨、達摩、陀摩、曇摩、曇謨、曇無、曇。依據巴利註釋書所載，法有四義：

⑴因（hetu）：指正確的因果關係、合理性或眞理。佛教所謂「緣起是法」即屬此義，蓋緣起的道理不拘於如來之出世或不出世，乃永遠不變之普遍妥當的眞理之故。又，此「因」亦與規則、法則、道理等意相通。

⑵德（guṇa）：指倫理道德、福善。即宗教上和倫理上的思想——善。指正義、倫理性。阿育王法勅所舉的法即屬此類。

⑶教：指教法，尤其是佛法，亦即稱教或佛陀的教法爲法。又名八萬四千法門，佛法僧三寶中的法寶即屬此。佛之教是「法與律」（dhamma-vinaya）的結合。法係佛之說法，即經典（經藏）；律是作爲教團規則的律藏。以法爲九分教或十二分教（十二部經）時，古來在狹義上僅指經藏而言，但爾後則泛指經律論三藏全體，於是乃出現廣義的法。總之，因佛的教法有合理性、倫理性，爲顯示理想、軌範者，故此教法當然亦包括前述之第一、二項。

另外，法統、法嗣、法孫、法類、法系、法臘、法主、法號、法會、法幢、法雨、法水、法悔、法鼓、法燈等「法」皆為佛法之意。

(4)一切法、物質：即指所有的存在與非存在。有為法、無為法、有漏法、無漏法、善法、不善法、無記法、假法、實法、有法、非有法、色法、心法、心所法、心不相應法等「法」屬此類。又法相、法性、諸法實相、諸法無我等之「法」亦同。此係將「根據各種標準所分類規定者」名之為法。又，作為法之定義的「任持自性，軌生物解」，亦通於法之全體，但特別適合於此第四項。

◉附一：水野弘元《佛教要語的基礎知識》第二章（摘錄）

對於「法」的說明，在原始經典中時常提到，並有以下這種定型句：「(1)世尊善說，(2)自見，(3)無時，(4)來見，(5)引導向（理想），(6)識者各自覺知。」

(1)所謂「世尊善說」是指「初善、中善、終善、具備義（內容）與文（形式），完全圓滿的清淨梵行法」。

(2)所謂的「自見」，就是：自己可以用觀察智把這個法清楚的看出來。

(3)所謂的「無時」，就是不定時的，任何時候都可以修道證果。依照道元禪師「修證一等」、「本證妙修」的主張，修行與證果並非二物，而是一件事情，修行的當時也就是證果。

(4)所謂「來見」是「來看一看吧」的意思。法不是從其他人那裡傳聞得來，而是經由直接體驗來實見實證的。

(5)所謂「引導」，是說這個法導引人們趣向理想的涅槃境地。

(6)所謂「識者各自覺知」，是說：識者透過正確的觀察與實修，可以各自正確的覺知這個法。

〔法的四特質〕 法具有以上的特徵。另外依據巴利註釋書（《法集論注》），又用另外四個特質，對法做了定義和說明。這四個特質分別是第一「教法」（pariyatti）、第二「因」（hetu）、第三「德」（guṇa）、第四「無我性」（nissatta-nijjīvatā）。下面我要用自己的看法來說明一下這四個特質。

第一：教法（pariyatti），是指釋尊所說的教法。也就是所謂的八萬四千法門。由於眾生的煩惱有八萬四千之多，為了對治這些煩惱，釋尊才說出這八萬四千種方式。這是釋尊為了救渡不同根器的眾生而應病與藥、臨機應變所說出的各種教法。

佛教教法的理想是要到達開悟的「聖」境。因此作為法的第一個定義的教法本質，就是佛教的宗教理想——聖與靈性。

第二，所謂「因」（hetu），就是指原因而言。狹義的因是指能證得佛教的理想，也就是得以開悟的那種原因（修道法）。在廣義方面是指所有一切存在（現象）的原因。這個原因與結果是相互關連的，所以從「因」一詞，可以看出正確因果關係的意義。

佛教是要正確覺知社會人生動態的因果關係（瞭解「是什麼」），然後依循這個因果關係去瞭解證得佛教理想涅槃境界的方法（瞭解「該如何」），俾能正確地實踐、修行。

為了正確的了知，正確的實踐，我們就必須找出原因與結果的正確因果關係。

因此作為法的第二定義的因，就是正確的因果關係，亦即因的本質是普遍妥當的真理與合理性。稱「法」為眞如或眞理就是這個緣故。這也意味著佛教的法並不包含不合理的迷信。

法的第三個定義是「德」（guṇa）。「德」包含有性質與特性的意思，但這裡主要是指宗教上或倫理上的善德而言。

在佛教裡，善分為相對善（有漏善）與絕對善（無漏善）。相對善是指在輪迴轉生之迷惑世界裡的善。這種善是由業報來支配的，若依照善因善果的因果法則去行善的話，那麼就有上升人間或天上的幸福果報。另外所謂的絕對善，是指超越上述因果業報、脫離輪迴之苦

的證悟世界中的聖善。世俗世界所推崇的是相對善，但佛教的究極目的則是要超越相對的善惡，而具體實現絕對善的境界。

總之，法的第三個定義——「德」，是宗教上和倫理上的理想——善，也就是正義。佛教教法具有很崇高的倫理性，也排斥攪亂社會人倫秩序的淫祠邪教，其所以成爲倫理式的宗教，就是因爲其教法內容包含這樣的「德」的緣故。

以上所述就是教法（聖）、因（眞）、德（善）等三個法的定義，法所顯示的是人生理想的規範。因爲佛教具有合理性與倫理性，所以不論任何時代、任何地域、對任何人類，佛教都可當做他們的理想，而具有普遍妥當性。佛教就是這樣的世界性宗教。其所以能夠如此，正是因爲佛教的法，具有上述三種規範特質。而第一項的教法同時也包含有合理性（眞）與倫理性（善），所以成爲極優秀的教法。佛教的法，就是上述三者共爲一體的存在。

然而法的第四個定義——「無我性的事物」（nissatta-nijjīvatā）與前三者略有不同。在這種情形下的法，是所謂「一切法」或「諸法」中之「法」。包含有「一切事物」的意思。其中包含所有的東西，像善法不善法、淨法不淨法、出世間法（開悟的法、無漏法）世間法（迷惑的法、有漏法）、樂法苦法、實法假法等等。並不專指軌範性的東西而言。

然而佛教中所謂的一切法，是指所有一切存在的東西，但原始佛教時代則只限於生滅變化現象的法。用五蘊、十二處、十八界表示一切法時，是指在所有時空中我們所認識的現象界。也就是作爲一切法的「事物」是「無我性的事物」「並不具有『實體與本體之類的形上學存在』的現象界事物」。這就是法的第四個定義。

「無我性」除了有上面的解釋之外，還顯示了佛教的基本立場。這個無我性與大乘佛教的「空性」、「空」相同。關於「無我」和「空」，就像「諸法無我」法印所說明的那樣，在理論上不承認實體本體，也不承認一切現象有固定性，在實踐上要不執著，依法而自由無礙的活躍著。在理論上，存在就是無我性。這個存在是沒有實體的現象，因爲不斷地有生滅變化，所以不可將它執著爲固定不變。這種看法就是實踐面的基礎。佛教的根本目的就是無我、無執著的正確信仰與實踐。

因此，法的第四個定義——「無我性」，就是無我無執著的意思。在實踐「法」的前三個定義——教（宗教性——聖）、因（合理性——眞）、德（倫理性——善）的時候，這無我性是極爲必要的原則。前三項再加上第四項無我性，則法的定義才能算圓滿完整。換句話說，若要發揮理想的宗教性、合理性、倫理性，就一定要具備無我性。對於超越凡聖（宗教性的無我性）、超越因果（合理性的無我性）、超越善惡（倫理性的無我性），才是眞正的宗教性、合理性、倫理性的發揮。《金剛般若經》中說「所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」「所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」所說的就是這個無我性的道理。在這個意義下，法的四個定義並不是個別而不相關連的，一法必須從四個方面來看它，而這四方面具有密不可分的關係。融合這四項定義，才能顯現出「法」的眞義。其中第四個「無我性」也就是「空性」，是其他宗教與哲學所沒有的，是佛教獨特鮮明的特徵。

◉附二：和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》第一章（摘錄）

「法」這個概念的定義，其後在中國被定爲「任持自性，軌生物解」或「能持自性，軌生勝解」。這是有關法之自性的反省產生以後，承自阿毗達磨論系統的解釋。「法」是不會流逝的，是超時間的；因此，它必須具有自性（svabhava）。此具有自性的法成爲「軌」，而產生「物」的理解。例如稱爲「無常」的法，其本身不是無常，它具有自性，是瞭解一切的「有」都會流逝的「軌」。但此「軌

」不在於理解者之側（亦即不在主觀者之側）；在與主觀者的關係上，它是獨立的，是一切的「有」自身的「軌」。軌與「法」「則」同義，轉而成爲軌範。因爲「有」是在無常的「型態」、「法則」中「有」，所以「有」被解爲無常。這樣的「法」，其意義與其語源的意義相同。有人說：「dharma是從dhr（保持）所展開的，至於成爲規則、法則、軌範、理法等則是本流的發展。」的確，從dhr含有「保持」、「保住」、「支持」的語義看來，對應於會流逝的而言，它並不會流逝，由此而產生法含有「不流逝」之意。因此，一切流逝的事物以如此不流逝的「事」爲立足點，爲支持而存在，因此，成爲「持」（也就是「軌持」），也產生了「規則」「型態」的意思。例如：在過去的生活中，「習慣」是不過去的「事」；因此，它是過去生活的「規則」、「型態」。達磨這個字自古即意味著「習慣」、「被設定的秩序」。因此，「型態」是法的本來意義。其後，法被廣泛的用於指「事物」（nissatta），但是過去的事物的本身並不是法，使過去的事物成爲事物之「型態」的，才是法。在這種意義上，「法」與「因爲法而存在的事物」，必須有所區別。

〔參考資料〕《布頓佛教史》上（《世界佛學名著譯叢》69）；中村元《インド思想の諸問題》、《原始佛教の思想》；久松真一（等）編《禪の本質と人間の真理》；木村泰賢著·歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第一篇。

法上（495～580）❶

北齊僧。俗姓劉，河南朝歌人。八歲閱經論略解其理；九歲誦《涅槃經》，發出塵之志；十二歲投道藥出家。嘗遊相州，並至洛陽求道。以神氣高爽，通曉詞論，人稱聖沙彌。後入洛陽，及學歲創講《法華》，酬抗疑難無所凝滯，衆咸歸服。

後就光統受具足戒，復入少林寺聽講。旋還漳岸修道，既而應衆請講說《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等，並各撰其文疏。年四十遊化懷衞，依魏大將軍高澄之奏請，入朝掌理僧錄。天保元年（550），北齊文宣帝歸依之；二年，國置十統，以師爲昭玄大統，尊爲國師。師又受勅爲戒師，爲帝及后妃、重臣等授菩薩戒。後奉勅住相州定國寺，尋於鄴都西山創合水寺並統領之。

北周武帝滅北齊後，大肆排佛，師雖著俗服而習業如常。大象二年（580）七月十八日，於合水寺誦《維摩》、《勝鬘》，卷訖即示寂，年壽八十六（或說九十餘）。師一生事魏齊兩朝，統領僧尼凡四十年，世稱上統。著有《增一數法》四十卷、《大乘義章》六卷、《佛性論》二卷、《衆經目錄》一卷等。弟子有慧遠、法存、道愼、靈裕、融智等人。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷八；《歷代三寶紀》卷十二；《安樂集》卷下；《辯正論》卷三；《續高僧傳》卷二〈那連提黎耶舍傳〉、卷八〈道愼傳〉、〈慧遠傳〉；《廣弘明集》卷四；《集古今佛道論衡》卷甲。

法上（梵Dharmottara）❷

西元750～810年間的佛教論理學思想家。以註釋法稱學說著稱。依克什米爾《王統記》（Rājatarangini）所載，西元800年左右，法上應闍夜毗陀（Jayapīda）王之請，抵達克什米爾，並活躍於當地。另據《布頓佛教史》記載，法上師承善護及法源施之學。

依近代學者謝爾巴斯基（1866～1942）之見，爲法稱的邏輯著述作註釋者，依編寫原則可分爲訓詁派、義理學派（或作克什米爾派）、宗教派（或作第三派）等三派。法上即爲義理學派之祖。其對法稱論理學著作所作的註釋書，有《量決擇註疏》（Pramāṇaviniścaya-ṭīkā）、《正理一滴論註疏》（Nyāyabindu-ṭīkā）等。其中，後書已有梵文本刊行，在近代印度學的歷史上，常被視爲研究法稱論理學的入門書。另著有《量考察論》（Pramāṇa-parīkṣā）、《離論》（Apoha-nāma-

prakaraṇa)、《他世間論證論》(Paraloka-siddhi)、《剎那滅論證論》(Kṣaṇabhaṅgasiddhi)等書。

又，世人對法上思想立場的判定，諸說紛紜。《大學說》認爲法上以法稱《量評釋》的立場爲主，屬「形象虛僞有垢論」(rnam rdsun dri bcas)；即由形象虛僞唯識說的立場，依據法稱所使用的同時知覺之必然性(sahopalambhaniyama)，而論證唯識性。此外，法上對西藏論理學影響頗深。

◉附：Th. Stcherbatsky著・景行譯〈法稱的邏輯著述及其流派〉(摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊷)

法上極受藏地學人的推崇，並以詞鋒犀利著名當世。他雖非法稱的及門弟子，但法稱門下所缺少的正是他這一類人才；因爲他不僅能在註釋中隨時附益自己的沉思所得，並且還能提出獨立的見解，在重要論題上建立起成績優異的新的準式。多羅那他沒有替他立傳，也許因爲他的活動地區是在克什米爾的緣故，不過法上並不是克什米爾人。他到那裡去是由於闍夜毗陀(Jayāpīda)國王的邀請；據克什米爾史籍所載，當時這位國王還做了一個夢，夢見「一輪紅日從西方升起」。這一事件應該發生在西元八百年前後，其時法上應該已經是一位知名人物了。九世紀的作者聲主會(Vācaspatimisra)曾經多次引用過他的話。

法上沒有爲法稱的主要著作(也是他的第一部著作)《釋量論》作疏，但對《決定量論》和《正理一滴論》都寫了詳盡的註疏，前者稱爲「大疏」，後者稱爲「小疏」。他是否還有意再寫一部《釋量論》的疏，無從確知，他也沒有討論到《釋量論》的章次問題。他在註解《正理一滴論》這一問題上猛烈攻擊他的前輩(即訓詁派的追隨者)律天。除開這兩部註疏之外，法上還寫了四部次要著作，討論有關邏輯學和認識論的問題。

克什米爾有名的詩學作者婆羅門慶喜增(Ānandavardhana)，曾爲法上的《決定量論疏》(Pramāna-viniscaya-tīkā)作過一部疏釋(Vivṛtti)。但此書迄今未見存本。

替《決定量論疏》作疏釋的，還有克什米爾的婆羅門智吉祥(Jñānasrī)。他所著的疏釋的藏譯本保存在《丹珠爾》中。

法天(?～1001)

中印度人。初居摩揭陀國那爛陀寺，宋太祖開寶六年(973)齎梵夾來汴京，與河中府梵學沙門法進等共譯《大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經》、《最勝佛頂陀羅尼經》、《七佛讚唄伽陀》各三卷，受賜紫方袍。

太平興國七年(982)六月，太平興國寺譯經院完工，師與天息災等人奉詔進住，並受賜「傳教大師」之號。七月，譯成《大乘聖吉祥持世陀羅尼經》一卷。八年七月，譯出《大方廣總持寶光明經》五卷。十月，譯出《大明力王經》二卷。雍熙元年(984)五月，譯《聖虛空藏菩薩陀羅尼經》等五部五卷。二年五月，譯《妙法聖念處經》八卷。十月，師與天息災、施護共受命爲朝散大夫試鴻臚少卿。三年七月，譯《外道問大乘法無我義經》等十部十卷。四年，譯《妙臂菩薩所問經》等五部十卷。

端拱元年(988)三月，與法賢共遊五台山及峨嵋山。二年，與施護共試鴻臚卿。淳化元年(990)十月，譯《七佛經》等十部十一卷。五年正月，譯《金剛手菩薩降伏一切部多大敎王經》等四部七卷。至道二年(996)，加朝奉大夫。咸平三年(1000)十一月，譯《未曾有正法經》等二部七卷。四年五月十八日示寂，享年不詳。眞宗深嗟悼之，賜諡「玄覺」。七月十六日，塔於京師祥符縣鄭常里。

據《佛祖統紀》卷四十三、卷四十四及《續高僧傳》卷一載，師於雍熙二年，改名法賢。但據《大中祥符法寶錄》卷六所述，雍熙四年蒙詔改名爲法賢的人是天息災。若根據日本京都南禪寺所藏《尊勝大明王經》、《大乘

戒經》、《護國尊者所問大乘經》與《參天台五台山記》卷六〈熙寧六年二月二十九日〉、卷七〈熙寧六年三月二十日〉之條，揭舉法天、法賢二師之名，以及京都高山寺所藏《未曾有正法經》揭舉法天之名看來，法天與法賢並非同一人。

〔參考資料〕 《大中祥符法寶錄》卷三～卷十二；《宋高僧傳》卷三；《隆興佛教編年通論》卷二十九。

法月（梵Dharmacandra；653～743）

唐代譯經三藏。東印度人。音譯達磨戰涅羅。嘗遊學中印度，精通三藏及醫明。後至龜茲國教授眞月（又名利言）等門人。開元十八年（730），因安西節度使呂休林之表薦，遂攜弟子利言隨行入唐。經烏耆大鎭、伊西、摩賀延磧、瓜沙甘肅諸州，而於開元二十年始抵長安。進奉方術、醫方之梵篋、藥草經書，以及北印度阿質達霰（無能勝）於安西譯出的《大威力烏樞瑟摩明王經》等三部四卷。又由利言轉譯，譯出《方藥本草》與《普遍智藏般若波羅蜜多心經》一卷。

二十三年編成《御注金剛般若波羅蜜經宣演》二卷，二十七年於安國寺開講《仁王般若經》之梵本，由利言翻譯。二十九年取西路歸省故園，至式匿國遇亂，乃轉住於于闐國金輪寺，教化有緣年餘，於天寶二年示寂。世壽九十一，僧臘七十二。

〔參考資料〕 《續開元釋教錄》卷上；《貞元釋教錄》卷十四。

法王（梵dharma-rāja，藏chos-rgyal）

原爲對佛的尊稱。後來也引申爲對菩薩、閻王及西藏、日本之某些佛教領袖的稱呼。「王」有「最勝」及「自在」義；佛爲法門之主，以自在化衆生，故稱法王。如《無量壽經》卷下（大正12・275b）：「佛爲法王，尊超衆聖，普爲一切天人之師，隨心所願皆令得道。」《法華經》〈譬喩品〉（大正9・15b）：「我爲法王，於法自在，安隱衆生，故現於世。」此外，法王也用來稱呼菩薩，如《大寶積經》卷九〈密迹力士會〉（大正11・50c）：「菩薩有四事名曰法王。何謂爲四？一曰不捨道心；二曰亦復勸化他人發意；三曰以諸德本勸助道心，所可聞者意廣無極；四曰一切釋梵及四天王，其諸聲聞並緣覺地，至於無極無壞，弘廣無窮之業。」

此外，法王也是冥界閻魔王的別名。因其依法判定冥界衆生之罪，故有此稱。藏傳佛教之各派領袖也往往被稱爲法王。元世祖至元七年（1270），薩迦派首領八思巴受封爲「大寶法王」；明成祖以後，薩迦派、格魯派之上首喇嘛又分別受封爲「大乘法王」、「大慈法王」。日本・聖德太子被尊奉爲「聖德法王」或「大法王皇太子」。此上均爲佛陀以外被稱爲法王之例。

另據《阿彌陀經》等經典所載，繼嗣如來法王的補處菩薩稱爲法王子，如文殊師利法王子、彌勒菩薩法王子等即是。

〔參考資料〕 《法華經》卷六〈藥王菩薩本事品〉；《觀彌勒菩薩上生兜率天經》；《大智度論》卷七、卷三十五、卷九十三；《勝鬘寶窟》卷中（末）；《續日本紀》卷二十七；《上宮聖德法王帝說》；《聖德太子傳曆》卷上。

法全

唐代密教名僧。生卒年、籍貫均不詳。宣宗大中（847～859）年中，住長安玄法寺，初就青龍寺義操、法潤受金剛界法、胎藏界法，未久，撰《大毘盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏悲生曼荼羅廣大成就儀軌供養方便會》二卷（又稱《玄法寺儀軌》）。後又移住青龍寺，著《大毘盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏菩提幢標幟普通眞言藏廣大成就瑜伽》三卷（又稱《青龍寺儀軌》）。此外又著《供養護世八天法》、《建立曼荼羅護摩儀軌》各一卷。

師之付法弟子計十七人。其中，安國寺敬友、文懿，永保寺智滿，興唐寺自忿，青龍寺

弘悅，居士茂炫，新羅僧弘印，日本僧宗叡、圓仁、圓載、圓珍等十一位承嗣金胎兩部法；薦福寺惠恲、弘約二人承嗣金剛界法；慈恩寺操玄、造玄，安國寺文逸三人承嗣胎藏界法。

◉附：大村西崖《密教發達志》卷五（摘錄）

在晚唐之世，次義眞而宣傳斯（密）教者，以法全爲尤。《阿娑縛抄》引〈三國高僧碑〉云：諮受法潤闍梨，了達祕密幽玄。古人讚和尚曰：惟慧惟定，人稱德行，胎藏、金剛，心臺鏡映，秋日比潔，清雲同性，請益如雲，華夷歸命。開成五年，圓仁在長安，乃記其所聞云：玄法寺法全座主，深解三部大法（《巡禮行記》卷三）。法全所撰有《大毗盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏悲生曼荼羅廣大成就儀軌》（二卷、上卷題供養方便會第一，下卷題菩提幢密印幖幟曼荼羅品之二），及《大毗盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏菩提幢幖幟普通眞言藏廣大成就瑜伽》（三卷），共胎藏法之儀軌。而前者初住玄法寺（兩部大教傳來要文引《智證記》云，玄法寺者，開成以前在長安城右街安邑坊，至會昌年，被拆無寺，和尚至大中年，隸名青龍寺，起院傳法，院在青龍寺內西南角，名淨土院）時作之，故云《玄法寺儀軌》。後者在青龍寺作之，故稱《青龍寺儀軌》。會昌元年，圓仁受法於玄法寺，大中九年，圓珍受法於青龍寺，乃二軌撰述年代粗可以考焉。法全又著《建立曼荼羅護摩儀軌》（一卷），而《玄法寺儀軌》者，記述行法印呪，又抄出經文而附之，以便知其意。然經文、軌說，互相交錯，往往不免紛淆，其列會尊數，雖比於本經所說則頗多，殆同於先慧果所創現圖，及《祕藏記》所錄。至於印呪，則本經無所見者，亦隨不說及焉。且偈頌中所言，與標記於眞言者，尊名往往而不合。又一偈頌中所列記之尊名，與就印相所說之尊名互相齟齬，使難辨所適從，其編述之紛濫亦甚，故夙有爛脫儀軌之稱，蓋非誣言也。

〔參考資料〕 海雲《兩部大法相承師資付法記》；《造玄阿闍梨付屬師資血脈》；《入唐求法巡禮行記》卷三；圓珍《胎金血脈圖》；《兩部大法傳來要文》卷下；《阿娑縛抄》卷一九四〈明匠等略傳〉上。

法名

指歸依佛教者所特取的名字。又稱法號，或法諱。即出家衆於剃度儀式舉行過後，或在家衆於歸依三寶、受戒時，或生前未歸依、受戒的在家人歿後於葬儀時，由師父授予的名號。在印度，四姓出家，剃髮著三衣，皆爲釋子、沙門。然仍沿用其俗名，如舍利弗、目犍連等人，並沒有特別使用法名。但在中國、日本等地，以加入教團成爲釋子，即誓約受持戒法，因此皆另取法名。《大慈恩寺三藏法師傳》卷九云（大正50・271c）：「令月嘉辰，皇子載誕，（中略）即聽出家，移人王之胤，爲法王之子，披著法服，制立法名，授以三歸，列於僧數。」

通常法名有二個字，但日本室町時代以後，法名的含義變廣，亦即除原先的法名之外，於其上所添加的道號、院號，全部稱爲法名；而原先名之爲法名者，則稱爲法號。此外，有人主張，在受三歸五戒時，由戒師所授予的名字，也可稱戒名。

在近代中國佛教界，由於有避諱或不直呼師名的習慣，因此，在稱呼自己的師父名諱或尊稱某一出家人時，往往稱爲「上×下×」。譬如師父的法名爲「虛雲」，則稱爲「上虛下雲」。從而，在請教出家人的法名時，也常用「上下」二字代替。譬如說：「請教師父您的『上下』如何稱呼？」之句，其中之「上下」，即指法名。此外，出家衆的法名也常有內號與外號二種。

我國佛教界所用的法名，其中往往有一字是所有師兄弟所共同的，此即與傳承輩份有關的演派字號。譬如此一代之演派字號應爲「慧」，則師兄弟之法名皆爲「慧×」。此一演派字在古書中常有被省略之事例。譬如《天界覺浪盛禪師語錄》中之「覺浪盛」，應爲「覺浪

道盛」；《大休珠禪師語錄》中之「大休珠」，應爲「大休淨珠」。凡此，皆爲古代稱呼中省略法名中之一字之用例。

法如

(一)（638～689）唐代北宗禪僧。即潞州法如。俗姓王，上黨（山西省）人。幼隨舅至灃陽（湖南省），師事青布明（惠明）。後依惠明之勸，參五祖弘忍，隨侍五祖十六年，且嗣其法。弘忍滅後，師北遊中嶽少林寺，垂拱二年（686）開法。永昌元年七月二十七日示寂，世壽五十二。

(二)（723～811）唐代荷澤宗第二代祖師。即磁州（河北省）法如，又名智如。俗姓韓（一說爲王）。住太行山、磁州法觀寺。元和六年示寂，世壽八十九。

(三)宋代臨濟宗僧。生卒年不詳，衢州（浙江省）人，俗姓徐。出家後參雲蓋守智，因汾陽善昭之「十智同眞」之語而大悟。因此，叢林中人皆以「如十智」或「如十同」稱之。曾住安吉州（浙江省）道場山等剎。

(四)（1080～1146）宋代臨濟宗僧。合州（浙江省）臨海人，俗姓胡。參護國瑞之後，在其門下出家，又參江浙一帶諸師。後到舒州（安徽省）參龍門寺之佛眼清遠，爲其嗣法弟子。其後住南康軍（江西省）上藍寺、雲居山。紹興十六年三月示寂，世壽六十七。

〔參考資料〕 (一)《金石續編》卷六〈唐中岳沙門法如禪師行狀〉；《傳法寶紀》；《歷代法寶記》。(二)《宋高僧傳》卷二十九〈道齊傳〉；《全唐文》卷七四三〈圭峯禪師碑銘〉；《圓覺經略疏鈔》卷四。(三)《續傳燈錄》卷十八；《嘉泰普燈錄》卷六。(四)《僧寶正續傳》卷五；《嘉泰普燈錄》卷十六；《五燈會元》卷二十；《續傳燈錄》卷二十九；《五燈全書》卷四十四。

法衣

僧尼所穿著的衣服。如法衣、應法衣之意。原爲三衣或袈裟的別名，但到後世，則泛指凡僧尼所穿，合乎各地教團規定的衣服。又稱僧衣。《心地觀經》卷五謂法衣有十殊勝處，並云（大正3·314a）：「當知以是因緣，三世諸佛、緣覺、聲聞、清淨出家身著袈裟，三聖同坐解脫寶床，執智慧劍破煩惱魔，共入一味諸涅槃界。」

在印度，袈裟有九條、七條、五條三種，稱之爲三衣；比丘尼則另加僧祇支、裙之類。佛教北傳後，爲抵禦寒氣，始穿用厚重的衣服，或穿內衣；佛教傳入中國，又有偏衫產生。偏衫與裙縫合即爲直綴。據說偏衫乃北魏宮人見僧袒露一肘，覺得不雅，於是將僧祇支加上偏袖成爲兩袖，或說是祇支加上覆肩而成的。

關於法衣之顏色，本來是禁用五正色及五間色，不問新舊都應用壞色。即指染成青、黃、紫、緋等色的法衣，《文殊師利問經》卷上〈世間戒品〉云（大正14·496c）：「文殊師利白佛言：世尊，菩薩有幾種色衣？（中略）佛告文殊師利：不大赤色、不大黃、不大黑、不大白，清淨如法色，三法服及以餘衣皆如是色。若自染若令他染，如法擣成。」

又依《舍利弗問經》載，曇無德部穿赤衣，摩訶僧祇部穿黃衣，彌沙塞部穿青衣，薩婆多部穿皂衣，迦葉部穿木蘭衣。或謂壞色是指青、黑、木蘭三種。上述五部的衣色也是壞色的一種，並不屬於正色或間色。《僧史略》卷上云（大正54·237c）：

「案漢魏之世，出家者多著赤布僧伽梨，蓋以西土無絲織物，又尚木蘭色拜乾陀色故，服布而染赤然也，則西方服色亦隨部類不同。（中略）著赤布者乃曇無德僧先到漢土耳。（中略）今江表多服黑色、赤色衣，時有青黃間色，號爲黃褐，石蓮褐也。東京關輔尚褐色衣，拜部幽州則尚黑色。若服黑色，最爲非法也，何耶？黑是上染大色五方正色也，問：緇衣者色何狀貌？答：紫而淺黑，非正色也。」

後世通行的法衣大略有三種，即(1)律衣，以木蘭色的麻或綿布作成，最符合戒律的規定；(2)黑衣，是用黑色的麻、綿布或絹布所作的直綴；(3)色衣，指一般僧尼在法會時所穿的華

麗法衣。

〔參考資料〕《慧上菩薩問大善權經》卷下；《法苑珠林》卷三十五〈法服篇〉；《釋氏要覽》卷上；《佛像標幟義圖說》。

法成

㈠（藏ḥGo Chos grub）西元八至九世紀前半期（時值西藏統治敦煌後半期至敦煌復歸唐朝時期），活躍於敦煌的譯經僧。西藏人（一說為漢人）。生卒年不詳。俗姓吳，世稱吳法成。

在西藏統治敦煌時期，以「大校閱翻譯僧」、「大蕃國都統三藏法師」之名義，參與漢譯佛典之藏譯。至今可確認為其譯著者有《大寶積經被甲莊嚴會》、《入楞伽經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《賢愚經》、《善惡因果經》、《金光明最勝王經》、《千手千眼觀自在菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》、《如意輪陀羅尼經》、《十一面神呪心經》、圓測的《解深密經疏》等二十部。

由敦煌出土的文獻羣中，也可見有法成譯自藏譯經典的漢譯佛典及漢文著作。前者如《般若心經》、《菩薩律儀二十頌》等；後者如《大乘稻芉經隨聽疏》、《瑜伽論手記》等。其中，《大乘稻芉經隨聽疏》係法成根據耶些德（sNa nam Ye śes sde）的《見差別》而將中觀分類為「依經中宗」、「依論中宗」，以及依據蓮華戒的《稻芉經疏》所撰成。

西元848年敦煌復歸唐朝以後，法成居住在沙州（敦煌）開元寺，專心致志於《瑜伽論》的講解。

㈡（1071～1128）宋代曹洞宗僧。號枯木。秀州（浙江省）嘉興人，俗姓潘。十七歲出家為沙彌，參雲門宗慧林宗本的法嗣守一法眞，受具足戒。問安心之法，參究累年。後四處遊方，歷參廬山子英、東林寺常總、泐潭（江西省）眞淨克文、死心悟新、大溈慕喆、雲蓋智本、夾山自齡等名德。年三十三，復至隨州（湖北省）大洪山，參芙蓉道楷，得嗣其法。道楷移居淨因時，法成即隨侍在側。大觀元年（1107），在汝州（河南省）香山開堂。政和二年（1112），奉詔住持左街淨因禪院。道楷寂後，歷住潭州（湖南省）大溈密印、道林廣慧、韶州（廣東省）南華寶林、鎮江府（江蘇省）焦山普濟等名刹。高宗建炎二年二月二十五日示寂，世壽五十八，法臘四十一。謚號「普證大師」。程具為撰〈宋故焦山長老普證大師塔銘〉。

〔參考資料〕㈠《西藏大藏經甘殊爾勘同目錄》；《西藏大藏經總目錄》；《敦煌劫餘錄》卷十；矢吹慶輝《鳴沙餘韻解說》；《印度學佛教學研究》三の一〈西域出土の法成師文獻〉；《支那學》三の五〈法成に就いて〉；《絲路與佛教》第四章（《世界佛學名著譯叢》㊺）；《西域文化研究》第一；塚本善隆《敦煌佛教概說》；上山大峻《法成の研究》。㈡《北山集》卷三十二〈塔銘〉；《聯燈會要》卷二十九；《嘉泰普燈錄》卷五；《五燈會元》卷十四；《續傳燈錄》卷十二；《五燈全書》卷三十。

法沖

唐代僧。生卒年不詳。隴西成紀（甘肅）人。俗姓李。字孝敦。幼而秀異，傲岸時俗。年二十四，官拜鷹揚郎將。後遭母憂，讀《涅槃經》而發出家心。嘗參安州慧暠，學《大品》、《楞伽》等諸經，又入武都山修行。貞觀（627～649）初年，朝廷下勅有私度者處以極刑，師誓死剃度，並避居嶧陽山修禪。二祖慧可之後裔嘗就學於師。

弘福寺靈潤初與師未相識，嘗謂師曰：「何處老大德。」答：「兗州老小僧耳。」又問：「何為遠至？」答曰：「聞此少一乘，欲宣一乘教網漉信地魚龍故至。」潤曰：「斯實大心開士也。」又，玄奘嘗不許講舊所翻經，師曰：「君依舊經出家，若不許弘舊經者，君可還俗。更依新翻經出家，方許君此意。」奘聞言遂止。

此外，師為一《楞伽經》專家，其講學方式近於三論宗。《續高僧傳》卷二十五〈法沖

傳〉云（大正50·666b）：「沖公自從經術，專以楞伽命家，前後敷弘，將二百遍。須便爲引，曾未涉文。而通變適緣，寄勢陶誘，得意如一，隨言便異。」

〔參考資料〕 印順《中國禪宗史》。

法身（梵dharma-kāya，巴dhamma-kāya，藏chos-kyi sku）

指佛的自性眞身。又稱法身佛，或自性身、第一身。二身（或三身、四身）之一，是大小乘諸家通用的名稱。因此隨諸家所說而有種種不同內容。如小乘家立戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身。謂此無漏的五蘊是佛及阿羅漢自體所持有的五種功德。《遺教經論》云（大正26·290b）：「自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」所指即是此種法身。唯識家區分法身爲「總、別」。「總」是三身的總名，爲一大功德法身。《成唯識論》卷十云（大正31·57c）：「此法身五法爲性，非淨法界獨名法身，二轉依果皆此攝故。」「別」是指三身之一的自性身。《成唯識論》卷十又云（大正31·57c）：「諸如來眞淨法界，受用變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際眞常功德，是一切法平等實性，即此自性亦名法身，大功德法所依止故。」即「總」的法身以五法事理爲體；「別」的法身唯以清淨法界的眞如爲體，稱之爲法身。

三論家則稱眞如實相不可得的眞空爲法身。《注維摩經》卷三所引鳩摩羅什之說謂（大正38·359c）：「諸法實相和合爲佛，故實相亦名法身。」《勝鬘經寶窟》卷下（本）云（大正37·68c）：「法身者，即是實相眞如法。」

依《起信論》，在眞如用大方面見法身的論文云（大正32·579b）：「除滅無明見本法身，自然而有不思議業，種種之用，即與眞如等遍一切處，又亦無有用相可得，何以故？謂諸佛如來唯是法身智相之身，第一義諦無有世諦境界，離於施作，但隨衆生見聞得益故說爲用。」其意在立理智不二的法身。而其稱性之用是用即無用，且益用無邊。此《起信論》之法身說，可謂一乘諸家立說之根柢。

天台家持三身相即之佛身觀，故雖說法身，但非僅遍一切處的如來，而認爲法身即報應身，報應身即法身。《法華經》〈提婆品〉云（大正9·35b）：「微妙淨法身，具相三十二，以八十種好用莊嚴法身。」爲其立說的根源。華嚴家以十身具足的毗盧舍那法身佛爲教主。《華嚴經隨疏演義鈔》卷四首先標示法身佛云（大正36·27b）：「夫眞身寥廓，與法界合其體者，（中略）包羅無外，與萬化齊其用者，（中略）窮源莫二。」而認爲十身相即融攝於三身，文云（大正36·31a）：

「即三身即十身者，若以佛身上十身者，菩提身、願身、化身、力持身、意生身，即三身中化身攝也；相好身、威勢身、福德身，義通報化；法身即法身；智身義通三身，局唯報身故，即三是十，即十是三。若約融三世間十身，即三身者，如來身通三身，智身亦通三身，法身、虛空身即法身，餘六通法化，法身體故，隨物應國土等故。」

日本眞言宗則以地、水、火、風、空、識六大爲大日法身，認爲此六大法身本來具足色相，可以用語言說法。所謂四種法身說是此宗的最高理論。

◉附一：〈五種法身〉（摘譯自《佛教大辭彙》等）

五種法身，指佛的法身有五種。有各種說法，茲略述如下：

㈠據《華嚴經隨疏演義鈔》所載，爲(1)法性生身：指由法性所生的佛身。(2)功德法身：以行之功德爲因而生的法身。(3)變化法身：隨應衆生的機根而生的法身。(4)虛空法身：遍滿虛空的法身。(5)實相法身：無色形、不生不滅的法身。該《疏鈔》卷四云（大正36·27c）：「或說五身，如大通經說。然叡公維摩疏釋

云，所謂(一)法性生身，(二)亦言功德法身，(三)變化法身，(四)虛空法身，(五)實相法身。詳而辯之，即(一)法身也，何者言其生，則本之法性，故曰法性生身。(二)推其因，則是功德所成故，是功德法身。(三)就其應，則無感不形，是則變化法身。(四)稱其大，則彌綸虛空，所謂虛空法身。(五)語其妙，則無相無為，故曰實相法身。」

總之，是將佛身之德義分為五種。

(二)指(1)如如智法身：即證眞如之理的實智。(2)功德法身：十力、四無畏等一切之德。(3)自法身：為地上菩薩應現的勝應身。(4)變化法身：隨機而化的劣應身。(5)虛空法身：如虛空離諸相的眞如之理。

(三)日本眞言宗立四種法身，即(1)自性法身；(2)受用法身；(3)變化法身；(4)等流法身。其中之受用法身又可分為自受用與他受用二種。總共五種法身。

(四)指日本眞言宗新義派之祖覺鑁所立的五種法身：(1)自性法身（理法身、智法身）；(2)受用法身（自受用身、他受用身）；(3)變化身（示現肉身的法身）；(4)等流身（應九界而現的化身）；(5)法界身（六大法身）。其中，前四者是相大的法身；法界身乃總括六大法界為佛身，是體大的法身。

(五)即戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身等五分法身。

◉附二：印順《成佛之道》第五章（摘錄）

頌文：「佛身最寂滅，平等無分別。如彼摩尼珠，妙用利羣生。」

解說：敍讚佛地功德，略依三身。一、「佛」自性「身」，也叫法身，是與一切佛法相應的，一切佛法所依止的。法身約圓滿覺證說，是出離了煩惱藏所顯的最清淨法空性，圓明自在，究竟無上。從菩薩地修行以來，到達了「永離諸障，一切相不現行」，所以「最」為「寂滅」。約佛與佛說，「平等」平等。從佛而觀一切——依正，生佛，人法，智如，一切一切，都是平等的。法空性「無分別」，菩提也無分別，所以說：「如如如如智，名為法身。」法身的如智不可分別，如寶珠與寶珠的光明，不能分別為二一樣。經論中用種種的詞句，形容讚歎佛身，都不過仿髴而已。約利他功德說，「如」「摩尼」寶「珠」一樣，有微「妙」的神「用」，能「利」益一切「衆生」。摩尼珠，就是如意珠。能適應衆生的需求，出種種的寶物，滿足衆生的心。寶珠並沒有思惟，也不起加行，功用，只是自然如此。佛果的利益衆生，也是這樣。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷三十四；《雜阿毗曇心論》卷十；《大智度論》卷二十四；《大般涅槃經》卷三十四；《入楞伽經》卷六〈法身品〉；《法華經玄義》卷五（下）；《華嚴五教章》卷三；高崎直道《如來藏思想》第一冊；宇井伯壽《印度哲學研究》第四冊；矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》；平川彰編《佛教と心の問題》〈佛陀觀と心〉；望月信亨《淨土教の起原及發達》。

法具

修學佛道所必要的資具，古稱道具。即三衣六物、犍稚、籌、錫杖、瓶、數珠、拂子、扇等，或密教修法具等之總稱。其內容依諸書所記，並不一定，但一般均將修行修法等所用的器物類，稱為法具或佛具。依《古事類苑》〈宗教部〉所載，古稱之道具，即三衣六物、獨鈷、如意、拂子、坐具等僧衆所持的資具類，也稱為僧具。廣義的佛器，是指花瓶、火舍香爐、燈臺、斗帳、蓋、花幔、幡、磬、鈴、法螺、木魚、鐃、鈸、金鼓、鐘等的總稱，又稱佛具或法具。法具之稱，始自何時則不明。

法性（梵dharmatā，巴dhammatā，藏chos-ñid）

指諸法的眞實體性；與「眞如法性」、「眞法性」等同義。《大般若經》卷三六〇載，法性與法界、不虛妄性、平等性、實際等，皆為眞如的異名。《菩薩處胎經》卷六有眞法性或眞性之說。《大智度論》卷三十二說，法性與如、如如、實際、實相等意義相同。

關於法性的意義，《圓覺經》云（大正17・917b）：「衆生、國土同一法性。」《大智度論》更將一切諸法的總相、別相，都歸爲法性。法藏在《大乘起信論義記》中釋「法性眞如海」時，說法性是眞體普遍之義，以一切法爲性，遍染淨，通情、非情而顯深厚之義。慧遠《大乘義章》卷一也說，法性是一切法的體性。

但是，《六波羅蜜經》卷一及卷十謂法性無定性；《無量壽經》卷下云（大正12・273a）：「諸法性、一切空無我。」《大智度論》也說，諸法無實相，諸法空空畢竟如是，同爲一空是爲法性。因爲無定性、平等一如，所以能成差別的萬法。如三論宗不許談諸法實有，而說眞空爲法性。此外，周遍十方的佛身也被稱爲法性法身或法性身。法身所住之地也被稱爲法性土。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷三十；《寶雨經》卷九；《大寶積經》卷五十二〈般若波羅蜜多品〉；《佛地經論》卷五；《大般若經》卷五六九〈法性品〉；《成唯識論》卷二；《中論》卷四〈觀涅槃品〉；高崎直道《如來藏思想》第一章。

法果

北魏僧。籍貫不詳。年四十爲沙門，住趙郡（河北省趙縣），戒行精至，開演經典。北魏・皇始（396～397）年中，受太祖之詔赴京師。後任僧統，綰攝僧徒；每與帝議事，意氣相通，供施甚厚。至太宗朝，愈發受到崇敬；永興年中（409～413），先後被授予輔國宜城子、忠信侯、安成公之號，師固辭不受。帝曾親幸其居，以門巷狹小，不容輿輦，乃更擴大之。泰常年中（416～423），示寂，年八十餘。帝三臨其喪，追贈「老壽將軍趙胡靈公」。

師不僅致力興隆北魏佛教，更參與國初諸多經營，功勳顯著。嘗謂「太祖明叡好道，即是當今如來，沙門宜應盡禮。」除親自禮拜外，更謂人「能鴻道者即爲人主，我非拜天子，乃禮佛也。」此與南朝的「沙門不敬王者論」，形成强烈的對比。

〔參考資料〕《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《支那佛教史研究》〈北魏篇〉。

法門（梵 dharma-paryāya，巴 dhamma-pariyāya，藏chos-kyi rnam-graṅs）

㈠**指原始佛典中，佛弟子用以檢證自己所悟的一些定型句**：這些定型句具有同一的文體與內容，是一種類型化的教理綱要。有三類，即：⑴《中部》第一百經〈傷歌羅經〉（Saṅgārava-sutta）、《中部》第六十五經〈跋陀利經〉（Bhaddāli-sutta）所揭示的簡單句。⑵反複使用諸多類似的文句，因而內容較爲豐富的複合句。如《中部》第一經〈根本法門經〉（Mūlapariyāya-sutta）即爲典型例子。該經係以多數類似的句子串連，而闡明凡夫、有學、阿羅漢、如來的性質。⑶係由多數內容相似的簡單句組合而成。又分爲二種：①所列舉的一一定型句不附以固有名稱。例如《中部》第八十七經〈愛生經〉（Piyajātika-sutta），列舉五種定型句，然其中各句並無固定名稱。②所列舉的定型句皆附有固定名稱，如《中部》第八經〈削減經〉（Sallekha-sutta）所揭者是。

㈡**指佛的教法**：以佛之教（法）爲達聖智，通入信心之門，又是解脫生死入涅槃之門，因此併稱法門。《增一阿含經》卷十云（大正2・593b）：「如來開法門，聞者得篤信。」或謂佛所說，而爲世之準則者，稱爲「法」。此法爲衆聖入道的通處，又是如來聖智遊履之處，故稱爲「門」。《大乘起信論義記》卷中（本）云（大正44・252b）：「軌生物解曰法，聖智通遊曰門。」《法界次第法門》卷中之下云（大正46・683a）：「門謂能通。」可知門爲通入之義。

此外，所謂法門，又有差別分類之義。即因所說對象不同，而有不同的法義。如《心地觀經》卷七、《勝鬘經》等所說的「八萬四千

法門」，即應衆生有八萬四千煩惱，所以佛爲說八萬四千法門。可知，佛的教法無限，如大海般深廣浩瀚，不可測量。唐譯《華嚴經》卷二云（大正10·7b）：「佛利微塵法門海，一言演說盡無餘。」於是，初發心菩薩以「法門無量誓願學」一語爲四弘誓願之一。

法勇

劉宋時代遊方僧。俗姓李。梵名曇無竭，幽州黃龍國（熱河朝陽）人。幼爲沙彌，修苦行，持戒誦經，爲師僧所重。嘗聞法顯、寶雲等躬踐佛國，而有亡身之誓。劉宋永初年中（420～422），招集同志沙門僧猛、曇朗等二十五人，備幡蓋供養之具，自北土向西方。初至河南國，出海西郡，入流沙至高昌郡，歷經龜茲、沙勒諸國，於葱嶺、雪山之險失同侶十二人。進至罽賓國，禮拜佛鉢，停歲餘，學梵書梵語，並求得《觀世音受記經》梵本。

接著，再與同行十二人西行，經新頭那提，入月氏國，禮拜佛肉髻骨，親見沸木舫。後於檀特山南石留寺，請印度沙門佛陀多羅（佛救）爲和上，請漢沙門志定爲阿闍梨，受具足戒，並於同寺夏坐。其後，又前往中天竺，途中復有同伴八人罹難，所剩五人歷經諸多危棘，抵達舍衞，並渡過恆河。最後，於南印度隨舶泛海至廣州。後於揚州譯《觀世音菩薩受記經》一卷。卒年不詳。

關於他的著作，《歷代三寶紀》卷十說，師遊西域二十餘年，劉宋·元嘉（424～453）末年於江左譯經，又自述西域事，撰《外國傳》五卷。關於《外國傳》，《隋書》〈經籍志〉卷二中列舉二書：「遊行外國傳一卷，沙門釋智猛撰」、「外國傳五卷釋曇景撰」，《通志》〈藝文略〉卷四則記述「大隋翻經婆羅門法師外國傳五卷」。而被認爲是梁·寶唱所作的《翻梵語》，也曾多處摘錄《外國傳》第一卷乃至第四卷中的語彙。依內容所述，與其相符的書應是法勇或曇景所作。此外，《翻梵語》卷六〈雜人名〉中摘錄《外國傳》卷二的「佛陀多羅，傳曰佛救」，這與《出三藏記集》卷十五〈法勇傳〉的註解「佛陀多羅，齊言佛救」一致。又，《翻梵語》卷九〈林名〉中摘錄《外國傳》卷一的「脩多陀林，應云陀林摩，譯曰石留。」如果指的就是〈法勇傳〉的檀特山南石留寺，則《翻梵語》所收的《外國傳》應是法勇所撰。而該書卷八〈城名〉中摘錄《外國傳》的一慈園（石城）、尸那竭（新城）、婆履啚（鹹土地）、醯羅（獵城）等諸多城市，應都是法勇所經歷或聽聞者。

〔參考資料〕《高僧傳》卷三；《法經錄》卷一；《法苑珠林》卷十四、卷六十五。

法持（635～702）

唐代僧。爲牛頭宗第四世祖師。世稱「金陵法持」。俗姓張，潤州江寧（江蘇省江寧縣）人。幼年出家，至年三十（一說年十三）聞五祖黃梅弘忍之名，特往禮謁，蒙示法要。後至青山（牛頭山）參禮慧方禪師，爲其入室弟子。及至付法於門人智威，遂出山住江寧延祚寺。長安二年示寂，享年六十八。遺囑令露骸松下，飼諸禽獸，令得飲血肉者發菩提心。

◉附：印順《中國禪宗史》第三章第二節（摘錄）

法持三十歲（664），曾參禮黃梅弘忍。回來，到青山（牛頭山）參禮方禪師，爲方禪師的入室弟子。等到將正法付囑了弟子智威，法持就出山，住江寧的延祚寺。（中略）長安二年（702）去世，年六十八歲。

法持的參禮黃梅，《宋僧傳》作十三歲（647）。那時還是道信住世的時代，所以應爲三十歲的誤寫。法持被傳說爲弘忍十大弟子之一，如《宋僧傳》卷八說：「時黃梅謝緣去世，謂弟子玄賾曰：後傳吾法者，可十人耳，金陵法持即其一也」。

弘忍告訴玄賾的話，出於玄賾弟子淨覺的《楞伽師資記》，但十人中沒有法持。《歷代法寶記》也有十弟子說，與《楞伽師資記》相

合，也沒有法持。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，列舉弘忍弟子，也沒有法持。《師資承襲圖》，才有「江寧持」（原誤作「江州寧持」）的名字。法持被傳爲弘忍十弟子之一，是宗密時代的事了。還有，宋・戒珠編《淨土往生傳》卷中（大正51・119c～120a）說：「持於淨土以繫於念，凡九年，俯仰進止，必資觀想」、「吾生之日，不能以淨土開誘羣物，吾死之後，可宜露骸松下，令諸禽獸食血肉者起淨土因」。

這一專心淨土的傳說，是《宋僧傳》與《傳燈錄》所沒有的，不知戒珠有什麼根據？《宋僧傳》只是說：「遺囑令露骸松下，飼諸禽獸，令得飲血肉者發菩提心。」戒珠的繫念淨土，顯然是由此演繹而來的。然死了以血肉飼鳥獸，並不能證明與淨土有關。牛頭宗風，如法融、智巖，以及後來的慧忠、玄素，都沒有他力念佛，求生淨土的形迹。所以說法持念佛，或稱之爲「念佛禪」，是不了解當時禪風，誤信傳說所引起的虛談。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷八；《景德傳燈錄》卷四；《佛祖統紀》卷二十七。

法泰

㈠**南朝梁、陳時僧**：生卒年、籍貫均不詳。知名於梁代。先住於建業定林寺，及眞諦入廣州，遂至廣州爲眞諦筆受文義，垂二十年，所出計五十餘部，並述義記。又曾與眞諦合譯《明了論》，以及《疏》五卷。陳・太建三年（571）返建業，講授《攝大乘》、《俱舍》二論。其時，唯有避地金陵的彭城沙門靖嵩，深得其學。後還北土，大弘《攝論》。

㈡**宋代臨濟宗楊岐派僧**：生卒年不詳。俗姓李，漢州（四川省）人。出家受具後，學南山之教。未久，遊學各地，與五祖法演相契，後於圜悟克勤座下了悟大法，出住鼎州（湖南省）德山、邵州（湖南省）西湖及谷山、道吾山。曾奉勅住於大溈山，受賜「佛性禪師」之號。著有《佛性泰禪師語要》一卷行世。

〔參考資料〕 ㈡《聯燈會要》卷十六；《嘉泰普燈錄》卷十四；《五燈會元》卷十九；《續傳燈錄》卷二十七。

法界（梵dharma-dhātu，巴dhamma-dhātu，藏chos-kyi khams）

指意識所緣的一切境界。十八界之一。法界的「法」，原有軌持之意。即一切事物都能保持各自的特性，互不相繁，且能讓人理解其究爲何物。「界」，有種族、分齊之意，即分門別類的不同事物，各守其不同的界限。在小乘七十五法中，此法界攝四十六心所、十四不相應行、無表色及三無爲等六十四法；但在大乘百法中，攝五十一心所、二十四不相應行、六無爲及法處所攝色等八十二法。另一說謂法界總攝一切法。十八界中除去其中之「法界」外，其餘之十七界亦稱法界。

關於此法界，有多種不同說法。茲略述如下：

⑴大乘佛教謂法界意味諸法之根源。即全宇宙的存在，其根源可以法界表示，而其根源不外是眞理本身，因此法界與眞如同義。

⑵華嚴宗用法界來表示現象與本體之相即。即就現象與本體而言，法界可分爲四種：①事法界，指萬有諸法，一一事相有差別，有分齊。②理法界，指諸法同一理性，平等一如，無有差別。③理事無礙法界，謂理由事顯，事中含理，相即相入，法爾圓融無礙。④事事無礙法界，指一切事法，各有分齊，各守自性，事事相望，多緣互應，一多相即，大小互容，重重無盡。

⑶天台宗約四聖六凡，而說十法界。即①地獄法界，指犯上品五逆十惡，受寒熱叫喚苦的最下境界。②畜生法界，犯中品五逆十惡，受「吞噉殺戮苦」的境界。③鬼法界，犯下品五逆十惡，受饑渴苦的境界。④阿修羅法界，行下品十善，得通力自在的境界。⑤人法界，修五戒及中品十善，受人中苦樂的境界。⑥天法界，修上品十善及禪定，生於天界，受靜妙樂

的境界。⑦聲聞法界，爲入涅槃，依佛聲教修四諦觀法的境界。⑧緣覺法界，爲入涅槃，修十二因緣觀的境界。⑨菩薩法界，爲得無上菩提修六度萬行的境界。⑩佛法界，自覺覺他、覺行圓滿的法界。天台宗以爲法界包含世界與法性二義，從而主張十界互具。

⑷密教以六大爲法界之體性，認爲萬法宛然悉具，稱爲多法界，然而差別之萬法由理平等之立場而言，乃歸於一，遂立一多法界說。

◉附：呂澂〈法界釋義〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷一）

（前略）奘師在印聽講《瑜伽論》三遍，及其返也，開首譯之，可見其精神所在。但由此論以知奘師學之所得，仍屬困難。今觀其譯畢《瑜伽論》後即譯《佛地經論》（回國後四年譯），乃知其學心得之所在矣。是論釋義主要皆爲戒賢之作（民十四年對勘番譯得知）。親光（親光即明友。光即明，親即友也，亦如清辯之爲分別明也）稍有補充，親光即波頗三藏，故知波頗實得戒賢學之眞傳。《莊嚴經論》四智三身之說，勘之梵本文字不具，但親光之《佛地經論》有之，可知此出波頗之意也。此中曲折直至最近數年始得究明，宗奘師之學者，應先知此而於《佛地經論》不可不三置意也。

次談義理。此經以「佛地」爲名，顧名思義可知其內容要點所講爲佛之境界，即以「五法」釋此境界。「五法」謂「法界」與「四智」，初之「長行」，「五法」並舉，而結頌獨提「法界」，可知「法界」之重要。奘師所學既在此經，亦可知其學根本亦在「法界」也，《經》談「法界」有虛空十喻，意就三方面說：

⑴佛以法界爲體性，法界即涅槃界，是即以涅槃爲體性，乃明佛之所以爲佛也。小乘亦具此義（即以涅槃爲體性），或謂以菩提爲體性也（分別論者）。

⑵法界遍於有情心相續中，爲有情所同具，即所謂一切有情皆有佛性（如來藏），意明佛與有情皆據法界，即所依等同也。

⑶法界由共相（二空）所顯（平等相爲共相），法界本身非共相而爲共相之所顯也。

合此三義以觀法界，可知法界者即無差別遍一切有情心而爲共相之所顯者也。在衆生邊說即心法性（如來藏）而已；在如來邊說即圓滿證得此法性心而已。是故第一義明佛之圓滿證得；第二義明心與心性非一非異，而爲生佛之所同依；第三義明法界由共相顯，即示入道之門也。云何入道？謂由觀共相而顯法界也。

奘師譯此經論用字特多，如以法界爲理、爲眞（眞如）、爲實（實體）、爲性（實性）。是等用字，於後來中國思想上發生影響極大，賢首一宗理事之說，即從此出，宋明理學於此亦不無關係。然有眞實瞭解以運用此諸字者，惟奘師本人而已。奘師之以法界爲理者，此理非共相而爲自相（實相）。故可以加眞字（即眞理）、實字（即實體之理），無有歧義。蓋理謂一切法如，事即一切法，實則理事所指同一，如人有名有號。從佛方見法爲理；從有情觀之即爲事（理事平等平等）。有情之上希於佛，須從事上見理（即事之理相），而入佛道。佛之教化衆生，須從理上見事（設施事相），而有種種言教安立。如是理事，皆指一法，而意味不同也。此奘師採用理字眞義之所在，故知法界實義，必須研究《佛地經論》，始可得其眞也。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷一、卷三；《大般若經》卷五六七〈法界品〉；《俱舍論》卷一；《大毗婆沙論》卷七十一；《成唯識論》卷十；《華嚴經探玄記》卷十八；《辯中邊論》卷上；《大乘起信論》；高崎直道《如來藏思想》第一章。

法皇

日本佛教用語。具稱太上法皇或禪定法皇。指落髮出家入佛門的日本天皇。日本自佛法傳入以來，皇室信仰極篤，歷朝闡揚佛法者爲數甚多。就中，聖武天皇叡信之信仰特篤，天平感寶元年（749）與皇后光明子、中宮宮

子共於平城中島宮，以行基爲戒師而出家，法諱「勝滿」。此爲天皇出家之濫觴。不久，孝謙（法諱「法基」）、平城、仁明、清和（法諱「素貞」）、陽成等諸帝相繼出家，然未奉「法皇」之尊號。

宇多天皇於寬平九年（897）七月禪位後，於昌泰二年（899）十月就益信受戒，受傳法灌頂，始號「太上法皇」。自此之後，凡天皇出家，皆號法皇。

依《今皇年代略記》、《本朝皇胤紹運錄》等所載，自宇多天皇以迄靈元天皇，計有三十七位天皇出家。其中，後圓融、稱光、後土御門諸帝，是於崩逝後始行落髮。此外，於承久三年（1221）出家的後堀河天皇皇考後高倉院（入道守貞親王），則係未即位即告出家。然仍號「太上法皇」。此可謂係一特例。

天皇之出家，大多在禪位之後不久。然而自白河上皇院政以來，則有經多年始行落髮之例。

〔參考資料〕《行基菩薩傳》；《類聚三代格》卷三；《日本紀略》〈前篇〉卷二十、〈後篇〉卷一；《日本高僧傳要文抄》卷三；《後宇多院御灌頂記》；《本朝歷代法皇外記》。

法相

指諸法之相狀。包含體相（本質）與義相（意義）二者。《大毗婆沙論》卷一二九云（大正27・674c）：「唯佛世尊究竟了達諸法性相，亦知勢用，非餘能知。」陳譯《攝大乘論釋》卷六云：「如來之智於法體及法相皆無障礙。」又《成實論》卷一〈衆法品〉云（大正32・244b）：「阿難是大弟子，通達法相。」卷二〈四法品〉云（大正32・250b）：「了義修多羅者謂是義趣不違法相，法相者隨順比尼。比尼名滅，如觀有爲法常樂我淨則不滅貪等；若觀有爲法無常苦空無我則滅貪等，知無常等名爲法相。」以上皆謂法的體相爲法相。

《解深密經》卷二〈一切法相品〉云（大正16・693a）：「諸法相略有三種。何等爲三？㈠遍計所執相、㈡依他起相、㈢圓成實相。」後瑜伽派建立五位百法，以分別諸法之性相，稱爲法相宗，與提倡法性一如的法性宗對立。《華嚴經隨疏演義鈔》卷三十八云（大正36・295b）：「若法相宗，遍計依他所明二義唯約於事，圓成二義方是於理。今法性宗，遍計理無，依他無性，即是於理，非有即有是理徹於事，有即非有即事徹於理等。」

◉附：印順〈辨法相與唯識〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉘）

民國以來，最先由歐陽漸居士提出了法相與唯識分宗的意見，即是要把法相與唯識，作分別的研究。問題提出後，即引起太虛大師的反對：主張法相唯識不可分，法相必歸宗於唯識。一主分，一主合，這是很有意義的討論。民國以來，在佛教思想上有較大貢獻的，要算歐陽氏的內學院和大師的佛學院，但在研究的主張上便有此不同，這到底是該分嗎？合嗎？

先說到兩家的同異，主張要分的，因爲內學院在研究無著、世親的論典上發現了它的差別，即是雖都談一切法，却有兩種形式：一是用五蘊、十二處、十八界的蘊處界來統攝一切法。一則以心、心所、色、不相應、無爲來統攝一切法。因此方法的差異，他們覺得《集論》、《五蘊論》等是法相宗；《百法論》和《攝大乘論》等是唯識爲宗。應將它分開來研究，所以他們說法相明平等義，唯識明特勝義等十種差別（見〈瑜伽師地論序〉），以顯其異。

虛大師以爲：法相唯識都是無著、世親一系，法相紛繁，必歸到識以統攝之，否則如羣龍無首。因覺分宗的思想，不啻把無著、世親的論典和思想割裂了。實在說，兩家說法都有道理，因爲無著、世親的思想是需要貫通的，割裂了確是不大好。但在說明和研究的方便來說，如將無著系的論典，作法相與唯識的分別研究，的確是有他相當的用意。

我覺得法相與唯識這兩個名詞，不一定衡

突，也不一定同一。從學派思想的發展中去看，法「相」，足以表示上座系阿毗曇論的特色。《俱舍論》，已經略去，《阿毗曇心論》、《雜心論》等都開頭就說：佛說一切諸法有二種相：㈠自相、㈡共相。所以阿毗曇論，特別是西北印學者的阿毗曇論，主旨在抉擇法相、共相、因相、果相等。說到一切法，即用五蘊、十二處、十八界來類攝，這是佛陀本教的說明法，古人造論即以此說明一切法相，依此一切法，進一步的說到染、淨、行、證，這是古代佛教的形式。後來，佛弟子又創色、心、心所、不相應行、無爲的五類法，如《品類足論》即有此說。但此五法的次第，與《百法明門論》等先說心心所不同，爲何如此？色、心、心所等五類，本非講說唯識，這是分析佛說五蘊界處等內容而來。佛陀的蘊界處說，本是以有情爲體，且從認識論的立場而分別的。現在色、心、心所等，即不以主觀的關係而區分，從客觀的諸法體類而分列爲五類。然此仍依界處來，所以先說到色法。無著、世親他們雖然接受東南印的大乘，傾向唯識，而本從西北印的學系出來。他們起初造論，大抵沿用蘊處界的舊方式，可說舊瓶裝新酒，但等到唯識的思想圓熟，才倒轉五法的次第，把心心所安立在前，建立起以心爲主的唯識大乘體系。所以，在無著論中，若以蘊處界攝法，都帶明共三乘的法相，以唯識說，即發揮大乘不共的思想，一是順古，一是創新。由此，把它分開研究，確是有意思的。虛大師的說法，爲什麼也有意思？即是起初西北印系的法相學，到後來走上唯識，所以也不妨說法相宗歸唯識。

現在我從全體佛教的立場，想說明一點，即是：凡唯識必是法相的，法相却不必是唯識。

這是怎麼說呢？要知道：如來說法，說一切法是因緣所生的，從因緣所生的諸法，開示諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的理性。此一切法，如推論觀察它以何爲體性，這才有的從法相而歸向唯識了。唯識有其深刻的哲學意義，是在心識爲體的立場以說明諸法的因果染淨的。如所見所聞的是否即對象的本質；如色法的質礙性，是否有其實體？不是的！唯識學者從認識論的考察，加上禪心的體驗，以爲並無色法（物質）的實性，一切一切都是依心爲體性，依心而存在，這樣才成立唯識學。唯識的派別也很多，如依無著、世親等論典的思想說，即以爲一切法都是「以虛妄分別爲自性」的。所以，佛說的因緣所生法即是依他起性，此依他起性，唯識學者，即以爲心心所法爲體。如《辯中邊論》說：「虛妄分別有」，世親釋裏說虛妄分別爲三界心心所法，他並非不說一切法相，而以爲一切法都依心識爲體的，即眞如無爲，也就是識的實性。這樣，法相是歸於唯識了。

然而，佛法的思想系中，並不一律如此，還有一條路在的（大小乘皆有），如有部、經部等說：蘊處界各有自體，即所見的色、所聞的聲，以及能知的心識，各有其自體。這樣的法相，即不歸唯識。然而此等思想，大有漏罅，因爲色聲等是常識的，佛陀不過從常識的、認識論的立場，說明此等法相，所以富有常識哲學的色彩。在此等現實的法相上，指歸法性（三法印與一實相印），才是佛陀的目標，所以有部等法相學，如稍加推論就引起問題了。如熱手觸物，初以爲冷，而冷手觸之，則覺得暖和。這冷與暖，果眞是該物的實性嗎？絕不如此，這實由於根識的關係而決定。又如薩婆多部說青黃赤白等是色法的究極實體，這也難說，因爲光線和目力等的條件，會促成所見色的變化，這不過是明顯的例子。所以，吾人以爲如何如何，並不見得對象就是如此，所知的一切是與心識有關係的。由此發揮到極端，於是歸向到唯識論。無著、世親論師們，就特別宣說此法相的歸宗唯識。不過，常識中的色聲諸法，如以爲是對象的質，這種常識的實在論，固然不能盡見佛意，但法相必歸唯識，也不能使我們同意。因爲，吾人認識之有心識關係是對的，由心識的因緣而安立，是可以說的，

然說色法唯是自心所變，即大有問題，心識眞的能不假境和爲緣而自由的變現一切嗎？自心還見自心，以自心爲本質的唯識論，實是歪曲法相，忽略識由境生的特性，抹煞緣起幻境的相對客觀性，而强調心識的絕對性、優越性，所以，除小乘而外，大乘中，法相也不必宗歸唯識。心色相待的無性緣起論——中觀學者，即如此說。

這樣，從法相而深入，略有兩大類：(1)唯識說，(2)境依心有不即是心說。不但中觀者從一一法相看出它的體性本空，而同時，即空而有的心色相依相成的緣起說如此，如中國天台學者中，山外派主張以理心爲本而建立諸法，山家派主張一色一香無非中道，法法具足三千諸法，也還是這個唯心說與心色平等說的差別。所以，單從無著、世親的論典來談，法相與唯識，歐陽氏的分宗，能看出它的差別，虛大師的法相必宗唯識，能看出它的一致，都有相對的正確。但若從整個佛法來說，那應該：唯識必是法相的，法相不必宗唯識。

〔參考資料〕《華嚴五教章》卷一；《成實論》卷五〈非相應品〉；《順正理論》卷三十八；《金剛般若波羅蜜經論》卷下。

法要

(一)指教法中之要案：如《心地觀經》卷七云（大正3・322b）：「如是名爲出世法要。」《遺教經論》云（大正26・283a）：「爲諸弟子略說法要。」《大日經疏》卷一云（大正39・584b）：「於此眞言法要，方便修行，得至初地。」又，《注維摩經》卷五出鳩摩羅什之釋云（大正38・370c）：「以要言說法，謂能簡要之言，折繁理也。」

(二)日本佛教用語：與國人所謂的「法會」同義。舉凡佛寺落成，佛像開光，佛菩薩的誕辰、成道、涅槃法會，祖師、一般亡者的追善法會，自己死後的逆修法會（即在未死前先作死後的超生佛事，此爲日本佛教界的特色），爲懺悔而作的懺悔講，佛名會等都稱爲法要。有時也僅指講說經典，以其功德迴向，祈願天下太平的法會，如法華八講、俱舍十講、三論三十講、宮中的御齋會、仁王會、興福寺的維摩會、藥師寺的最勝會、法勝寺的大乘會等。此外，爲死者而設的忌日法會，也稱爲法要。

法師（梵dharma-bhānaka，巴dhamma-kathika）

指常修梵行通曉佛法，且能引導、教化衆生修行的人。《法華文句》卷八（大正34・108b）：「法者，軌則也；師者，訓匠也。（中略）皆以妙法爲師，師於妙法自行成就，故言法師。」《釋氏要覽》卷上引述《雜阿含經》（大正54・260b）：「何名法師？佛言：若於色，說是生厭離欲滅盡寂靜法者，名法師；若於受、想、行、識，說是生厭離欲滅盡寂靜法者，名法師。」

據《十住毗婆沙論》所說，法師應行四法。(1)廣博多學，能持一切言辭章句。(2)善知世間、出世間諸法生滅之相。(3)得禪定智，於諸經法隨順無諍。(4)不增不損，如所說行。澄觀《華嚴經大疏鈔》卷三十八則列舉法師須具善知法義、能廣宣說、處衆無畏、無斷辯才、巧方便說、法隨法行、威儀具足、勇猛精進、身心無倦、成就忍力等十德。

法師之種類，依《法華經》卷四〈法師品〉載，可分爲受持、讀經、誦經、解說、書寫等五種；此稱爲五種法師（參閱附錄）。另依《辯中邊論》卷下所述，法師可分爲書寫、供養、施他、聽、披讀、受持、正開演、說、誦、思修等十種。

◉附：〈五種法師〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

五種法師，指五種弘通經法的法師。乃依《法華經》卷四〈法師品〉所云（大正9・30c）：「若復有人，受持、讀、誦、解說、書寫妙法華經乃至一偈，於此經卷敬視如佛」而來的。即(1)受持法師：信受憶持如來言教而不忘者。(2)讀經法師：正心端坐，眼觀經文，口宣

句讀者。(3)誦經法師：習讀已熟，不須對文自然而誦者。(4)解說法師：能分明解釋聖教之義而訓授人者。(5)書寫法師：能書寫廣傳經文而流通大法者。《法華文句》卷八（上）云（大正34・108b）：「法者，軌則也，師者，訓匠也。法雖可軌，體不自弘。通之在人，五種通經皆得稱師。學法成其自行，皆以妙法爲師。師於妙法自行成就，故言法師。又五種人能以妙法訓匠於他。」

又，根據梵本《法華經》〈法師品〉所載，則有受持、說話、解說、親近、書寫、記憶、觀見等七種。另外，北魏・正始五年（508）敦煌出土的《法華義記》中，將此五種法師加上供養，而成六種法師。窺基於《法華經玄贊》卷八（末），也加供養而說正行六種法師。

〔參考資料〕《佛藏經》卷中〈往古品〉；《大般涅槃經》卷十八；《瑜伽師地論》卷八十一；《十地經論》卷十一；《大法炬陀羅尼經》卷六。

法座（梵dharmāsana，藏chos-kyi stan）

指佛陀在說法會座上的座席。也稱法席。如《法華經》卷一〈序品〉云（大正9・4b）：「時佛說大乘，經名無量義，於諸大衆中，而爲廣分別，佛說此經已，即於法座上，加趺坐三昧，名無量義處。」同經卷五〈安樂行品〉云（大正9・38a）：「菩薩常樂，安隱（穩）說法，於清淨地，而施床座，以油塗身，澡浴塵穢，著新淨衣，內外俱淨，安處法座，隨問爲說。」

在《金光明經》中所常出現的師子座、法高座，雖然易使人想起是特別設置的床座，但事實上也就是法座之意。例如該經〈堅牢地神品〉云（大正16・345c）：「是經典所流布處，是地分中敷師子座，令說法者坐其座上，廣演宣說是妙經典，我當在中常作宿衞，隱蔽其身於法座下頂戴其足。」又，同經〈善集品〉云（大正16・348c）：「著淨妙衣，至法座所，合掌敬禮，是法高座。」

此外，在近代日本的新興宗教「立正佼成會」之中，也有一種名爲「法座」的傳教方式。該會所謂的「法座」，是一種小組聚會。由十至二十名會員爲一個單位。他們坐著圍成一個圓圈，由幹部主持，共同討論會員面臨的各種問題，並根據佛法來解決問題。對於會員的培育，法座是很重要的一種方法。這種方式，具有相互解決苦惱，檢討信仰狀態，指導生活，傳教的獎勵，及會內活動的連絡等等作用。在教團本部及各地教會中，也每日召開法座。因此乃使法座成爲傳教活動的中心。另外，白天有工作的人（青年部、壯年部等），則於晚上在教會或會員住宅隨時召開法座。

法恭（1102～1181）

宋代曹洞宗僧。號石窗叟。世稱「佛光道人」。明州（浙江省）奉化縣人，俗姓林。十五歲，投同邑棲眞禪院則韶薙染出家。宣和七年（1125）受具足戒。曾於湖心寺修學南山律、天台學。後參天童山宏智正覺，有所省悟。繼而參訪天台山萬年寺無著道閑、洪州（江西省）泐潭寶峯寺草堂善淸、洪州黃龍山牧庵法忠等人，復歸天童，嗣宏智之法，任首座。紹興二十三年（1153）起，先後出世於越州（浙江省）光孝寺、能仁寺、明州報恩寺，而於乾道六年（1170），退居小溪彰聖寺。翌年，移居瑞巖開善寺、雪竇山。

淳熙八年示寂，世壽八十，法臘五十九。有語錄傳世。法嗣有古巖堅璧、中庵重皎。

〔參考資料〕《嘉泰普燈錄》卷十三；《五燈會元》卷十四；《續傳燈錄》卷二十四；《補續高僧傳》卷九。

法眞

(一)（834～919）唐末五代南嶽派僧。梓州（四川省）鹽亭縣人，俗姓王。出家於慧義寺（護聖寺竹林院），後遊歷南方，先後參訪道吾圓智、雲巖曇晟、洞山良价、溈山靈祐等人。曾在溈山會下刻苦修持，終致悟道。後爲

長慶大安之嗣法弟子，歸天彭珊口山龍懷寺。繼而遷住大隨山（四川省）十餘年，親自指導參禪者。前蜀・光天元年（918），帝欲賜紫衣及「神照大師」之號，師婉辭不受。經帝數度傳達始受。其門風深厚溫婉，禪機秀逸。乾德元年端坐示寂，世壽八十六，法臘六十六。有《大隨開山神照禪師語錄》一卷傳世。後人爲撰《大隨開山神照禪師行狀》。

㈡南宋曹洞宗僧。生卒年不詳。劍門（四川省）人。天童山宏智正覺之嗣法弟子。曾住襄陽府（湖北省）石門山清涼寺，平江府（江蘇省）萬壽寺。

〔參考資料〕 ㈠《祖堂集》卷十九；《景德傳燈錄》卷十一；《聯燈會要》卷十；《五燈會元》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》。㈡《嘉泰普燈錄》卷十三；《五燈會元》卷十四；《續傳燈錄》卷二十四。

法舫（1904～1951）

近代學僧。河北省井陘縣人。十八歲出家，後入中國佛教改革運動提倡者太虛門下。師除傳統中國佛教之學解外，另學有西藏語。爲進一步窮究其蘊奧，曾試圖潛入西藏，然終未果行。後入武昌佛學院專修唯識、俱舍。其後，至北平，於柏林寺佛學院講授《俱舍論》，又爲太虛倡設之世界佛學院奔走活動。

1931年，日本侵佔東北，全國民族意識高漲，佛教復興運動也隨之產生。太虛的新佛教運動即給予當時佛教界很大的影響，而法舫則是這一活動的實際負責人。

1943年，法舫留學緬甸、印度及錫蘭等地，除對東南亞地區的華僑布教傳道外，且致力於印度毗曇學的研究，而其佛學思想亦逐漸傾向南傳佛教。1947年，太虛入寂，法舫爲繼續完成先師的遺業，乃返回武昌。其後，住浙江奉化雪竇寺（太虛曾住此）。後因政治局勢動盪不安，乃再赴海外，任教於錫蘭大學。後以積勞成疾，於1951年病逝，享年四十八。著有《唯識史觀及其哲學》、《金剛經講話》，譯有《南傳阿毗達磨攝義論》。1980年台灣之佛書出版界，嘗有人輯其論文而出版《法舫法師文集》一書。

〔參考資料〕 許雲樵〈法舫法師行傳〉；東初《中國佛教近代史》。

法執

謂執著法爲實有，即迷執萬有諸法皆有實體。又稱法我執、法我見。略云法我或假名我。爲「我執」之對稱。按說一切有部主張人我非實有，唯法性實有。其後之大乘諸家，即謂之爲法我執。如《大毗婆沙論》卷九云（大正27・41a）：

「問：善說法者亦說諸法常有實體性相我事，而非惡見，何故外道說有實我便是惡見？答：我有二種。一者法我，二者補特伽羅我。善說法者唯說實有法我，法性實有，如實見故不名惡見。外道亦說實有補特伽羅我，補特伽羅非實有性，虛妄見故名爲惡見。」

大乘主張諸法皆因緣生，實無自性，故以計法我爲邪執，而主張法無我、法空。如《成唯識論》卷二云（大正31・7a）：「法執皆緣自心所現似法執爲實有，然似法相從緣生故是如幻有，所執實法妄計度故決定非有。」該論又說法執有俱生、分別二種。「俱生法執」，謂由無始時來虛妄熏習內因力，故恆與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉。又分爲二，即⑴常相續，在第七識緣第八識而起自心之相，執爲實法。⑵有間斷，在第六識緣識所變之蘊處界之相，或總或別而起自心之相，執爲實法。此二法執均微細而難斷。「分別法執」，謂由現在之外緣力，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起。唯在第六意識中有。此亦分二種：⑴緣邪教所說蘊處界之相而起自心之相，分別計度，執爲實法。⑵緣邪教所說自性等相而起自心之相，分別計度，執爲實法。此二法執皆粗重而易斷。此中，俱生法執是修所斷，在十地中數數修習勝法空觀，方能除滅。分別法執是見所斷，於入初地時觀一切法之法空眞如，即能斷滅。

《顯揚聖教論》卷十六〈成無性品〉（大正31・559c）：「由法執故，世間愚夫起衆生執。除衆生執現起纏故，覺法實性、覺法性故，法執永斷。法執斷時，當知亦斷衆生執隨眠。」此外，護法主張法執唯在第六、第七二識。但是，安慧認爲第七識無法執，其餘七識皆有法執。此即《成唯識論述記》卷一（本）所云（大正43・242c）：「安惠解云：變似我法總有二解，一若世間聖教皆是計所執，世間依八識所變總無之上，第六、七識起執於我，除第七識餘之七識起執於法，不許末那有法執故。」

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷七十四；陳譯《攝大乘論》卷七；《三無性論》卷下；《佛性論》卷四；《十八空論》；《佛地經論》卷七；《百法問答抄》卷一。

法堂

七堂伽藍之一。即禪刹中演布大法之堂宇。《禪苑清規》卷十云（卍續111・931上）：「不立佛殿，唯搆法堂者，表佛祖親受當代爲尊也。」蓋禪院初未立佛殿，唯建法堂；佛殿建立後，乃於其後方建法堂。也有佛殿兼作法堂之用，不另立法堂者。

印度古來即建有法堂，如《大方等大集經》卷三十四云（大正13・234b）：「於當來世是中皆應起立塔寺，造作法堂，安置舍利經法形像，以種種七寶而修供養。」《有部毗奈耶雜事》卷三十七（大正24・393b）：「王作是念，今此珍寶是依法得，非是枉求，我今宜用修造法堂。」又，我國法堂之建立亦由來已久，《六學僧傳》卷十七〈隋羅雲傳〉（卍續133・730上）：「上明東寺其法堂十二間，蓋道安、曇翼所造。」《景德傳燈錄》卷四〈慧忠傳〉（大正51・229a）：「後衆請入城，居莊嚴舊寺，師欲於殿東別創法堂。」據此可知，隋唐以前即存有法堂。及至百丈懷海禪師制禪院規約，乃仿朝制之太極殿之建立，而於法堂內中央設一高臺，四方均得仰望；然後世則於其座後設大板屏而已。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈殿堂門〉；新譯《華嚴經》卷五；《歷代三寶紀》卷十二；《佛本行集經》卷五十。

法常

南宋畫僧。蜀（四川省）人。號牧溪。生卒年不詳。個性爽朗，好飲酒，醉則寢，醒則朗吟。擅長繪畫，龍、虎、猿、鶴、蘆、雁、山水、樹石、人物等畫無不專精，風格簡當，不假修飾。從徑山無準師範出家。一日師範夢見天神，命師畫成圖像而自題讚文。後此圖流傳頗廣。其餘事蹟不詳。

師之畫作流傳至日本者爲數不少。其中最著名者爲京都大德寺所藏的觀音猿鶴圖及龍虎圖。觀音圖有「蜀僧法常謹製」的落款，且有「牧谿」的紅色印文。龍虎圖有「咸淳牧溪」的落款，因此可知師在南宋度宗咸淳年間（1265～1274）仍健在。此外還有大德寺塔頭龍光院所藏的栗柿圖、總見院所藏的芙蓉圖，以及伯爵松平家所藏的老松八哥鳥圖、瀟湘八景圖等。師之畫風瀟灑，神韻無窮，日本的水墨畫多以其爲典範，如周文、如雪等皆學其風韻而蔚然成家。

〔參考資料〕《圖繪寶鑑》卷四；《畫史彙傳》；《本朝畫史》卷中。

法朗（507～581）

南朝三論宗僧。世稱「興皇法朗」。徐州沛郡（江蘇省沛縣）人，俗姓周。少習軍旅，早經行陣，儉約治身，寵辱無能移其志。一日俄而有感，遂發出塵之志。梁・大通二年（528）薙染於青州。尋遊學揚都，就大明寺寶誌受諸禪法，兼聽該寺象律師講律本文。又從南澗寺仙師受《成實論》、從竹澗寺靖公受《毗曇》，聲譽漸振京畿。後又至攝山止觀寺，從僧詮聽受四論（《智度》、《中》、《百》、《十二門》）及《華嚴》、《大品》等經，此後專弘龍樹宗風。與慧勇、慧布、慧辯共稱

爲僧詮門下四哲。

陳武帝永定二年（558）奉勅住揚都興皇寺。其後二十餘年，講四論及《華嚴》、《大品》等各二十餘遍，發揮往哲所未談之祕奧，疏通後進所損略之難義，列聽者常上千人。所獲布施金銀，皆充造經像、修治寺塔、濟給窮厄。太建十三年示寂，世壽七十五。門下衆多，知名者有吉藏、羅雲、法安、慧哲、法澄、道莊、智炬、慧覺等人。

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十八章（摘錄）

法朗教人宗旨，散見吉藏著述中。其《勝鬘經寶窟》中有曰：

「家師朗和上，每登高座，誨彼門人。言以不住爲端，心以無得爲主。故深經高匠，啓悟羣生。令心無所著，三世諸佛，敷經演論。常云皆令衆生心無所著。所以然者，以著是累根，衆苦之本。以執著故，起決定分別。定分別故，則生煩惱。煩惱因緣，即便起業。業因緣故，則受生老病死之苦。有所得人，未學佛法，從無始來，任運於法，而起著心。今聞佛法，更復起著。是爲著上而復生著。著心堅固，苦根轉深，無由解脫。欲令弘經利人及行道自行，勿起著心。」

《中觀論疏》卷五申明朗師對八不（不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。）之解釋：

「師云：標此八不，攝一切大小內外有所得人。心之所行，口之所說，皆墮在八事中。今破此八事，即破此一切大小內外有所得人。故明八不。所以然者，一切有所得人生心動念，即是生。欲滅煩惱，即是滅。謂已身無常，爲斷。有常住可求，爲常。眞諦無相，爲一。世諦萬像不同，爲異。從無明流來，爲來。返本退原出去，爲出。裁起一念，心即具此八種顚倒。今一一歷心觀此無從，令一切有所得心，畢竟淸淨。故云不生不滅乃至不來不出也。師常多作此意，所以然者，爲三論未出之前，若毗曇成實有所得，大乘及禪律師行道苦節如此之人，皆是有所得。生滅斷常，障中道正觀。旣障中道正觀，亦障假名因緣，無方大用。故一向破洗，令畢竟無遺，即悟實相。旣悟實相之體，即解假名因緣無方大用也。」

朗在興皇，聽者常千。門人來自遠方，復散往四處弘化。朗公嘗語弟子眞觀曰：「吾大乘經論，略已宏通。而燕趙齊秦，引領翹足。專學雖多，兼該者寡。」可見朗已有行化北方之意。及隋統一宇內，其徒分布天下。今所知之名僧亦不少。可見當陳至唐初，三論因興皇諸師之弘化，其勢力方大也。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷七；《釋氏六帖》卷十；《中論序疏》；《勝鬘寶窟》卷上（本）；《大乘四論玄義》卷九。

法勝（梵Dharma-śresthin）

說一切有部的論師。音譯達磨尸梨帝。西域吐火羅縛蠋國人，淵識遠鑒，精於阿毗曇，探其幽致，撰《阿毗曇心論》二五〇偈。其餘事蹟不明。《高僧傳》卷一〈曇柯迦羅傳〉云（大正50・324c）：「至年二十五，入一僧房看，遇見法勝毗曇，聊取覽之，茫然不解。（中略）以魏・嘉平中來至洛陽。」據此可知，師製作《阿毗曇心論》之年代當在西元三世紀半以前。

至於師之出生年代，衆說紛紜，未有定論。如吉藏《三論玄義》卷上載，法勝爲佛陀入滅後七百餘年之羅漢；《百論疏》卷上則謂師生於佛滅後八百年。又《俱舍論光記》卷一依《大唐西域記》卷二、卷三等所述，《大毗婆沙論》編纂於佛滅四百年，而謂法勝爲佛涅槃後五百年中之人。此外，《出三藏記集》卷十二〈薩婆多部師資記目錄序〉揭舉其師宗相承，以第三十三達磨尸梨帝羅漢列於第三十四龍樹菩薩之前，亦即以法勝出於龍樹之前。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第十章第三節（摘錄）

第一項　阿毗達磨偈頌的創作

《阿毗曇心論》的作者，是法勝，梵語達磨尸梨帝（Dharma-śresthin），爲吐火羅（Tho-Kkar）的縛蠋國人。縛蠋應該是縛蝎（或喝）的訛寫，就是現在的Balkh。這是古代吐火羅的政治中心——月氏的重鎭；被稱爲小王舍城的佛化中心。據西藏史家的傳說，有名爲法勝的阿羅漢，厭惡四衆的紛爭到北部地方去。到北方，與縛蠋國的傳說相合（但以法勝爲五事相爭時代的論師，顯然是不對的）。

法勝出世造論的年代，焦鏡的〈後出雜心序〉說：「於秦漢之間，有尊者法勝。」不過想像他的久遠而已。嘉祥的傳說，較爲具體，如說：「六百年間，有五百羅漢，是旃延弟子，於北天竺共造毗婆沙。……七百餘年，有法勝羅漢，嫌婆沙太博，略撰要義，作二百五十偈，名阿毗曇心。」「次八百年時，有法勝等弘小，提婆申大。」

嘉祥的傳說，確信《大毗婆沙論》，是佛滅六百年間編集的。《心論》爲七百餘年造，也就是八百年造。這就是說：《心論》的造作，與《大毗婆沙論》的編集，時間上有一百餘年的距離。《俱舍論記》說，是「佛涅槃後五百餘年」，這是玄奘門下的傳說。玄奘的傳說，《大毗婆沙論》是佛滅四百年集成的；五百餘年而法勝造《心論》，是從此推算得來的。這樣，嘉祥與玄奘門下的傳說，看來不同，其實都是以爲：《心論》的造作，在《大毗婆沙論》編集以後，一百餘年。《大毗婆沙論》的集成，約爲西元二世紀中——150年頃，那末《心論》的撰述，可假定爲西元三世紀中——250年後。此外，《出三藏記集》〈薩婆多部記〉所敍的師宗次第，是達磨尸梨帝（法勝）、龍樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva），法勝似乎早於龍樹。但龍樹的《大智度論》，敍阿毗達磨論，而沒有說到《心論》。所以，應依嘉祥的傳說，法勝遲於龍樹，與提婆的時代相當，較爲合理。至於《高僧傳》所說：魏．嘉平中（249～253）來中國的曇柯迦羅（Dharmakāla），當二十五歲時，已見到「法勝毗曇」，似乎早了點。依事而論，這一傳說是不足採信的。或者以爲《心論》與《發智論》相抗，造於《大毗婆沙論》以前，在本章第一節中，已論斷爲不可能了。

《心論》的傳入中國，曾經兩譯：(1)苻秦．建元十八年（382），鳩摩羅佛提（Kumārabudhi）初譯。由於譯文拙劣，早已佚失。(2)晉．太元十六年（391），慧遠請僧伽提婆（Saṅghadeva），在潯陽南山精舍再譯，就是現存的四卷本。

法勝的《阿毗曇心論》，在阿毗達磨的發展中，主要的貢獻，是創作偈頌。「以少文攝多義」的偈頌，是爲了記誦的便利。經律舊有這結頌的方法，但以偈頌來說明阿毗達磨論義，不能不說是法勝的創作。原來法勝是與譬喻師有關的。

〔參考資料〕《雜阿毗曇心論》卷一、卷十一；《順正理論》卷九、卷四十五；《歷代三寶紀》卷三、卷五。

法尊（1902～1980）

現代譯經僧。河北深縣人。俗姓溫。字妙貴。西元1920年春，於五台山顯通寺玉皇頂出家。翌年冬在北京法源寺受具足戒後，隨傳戒諸師到南京寶華山隆昌律寺學習傳戒法。1922年入武昌佛學院，受教於太虛，學法相、因明及顯密各宗教義。1925年入北京藏文學院，從大勇學藏密。後隨大勇所領導的留藏學法團西行。起初到西康，後來到西藏，在拉薩修學。1934年取道印度、緬甸仰光等地回到重慶，擔任漢藏教理院教學工作兼管理院務。1950年至北京，主持菩提學會藏文譯事。1956年秋，中國佛學院成立後，任佛學院副院長，兼講授佛教課程。1980年秋，出任中國佛學院院長。同年十二月十四日寂於北京廣濟寺。塔於五台山廣宗寺。

師生平譯著甚多，譯藏文爲漢文者有《集量論》、《釋量論》、《釋量論釋》、《菩提

道次第論》、《密宗道次第論》、《辨了不了義論》、《現觀莊嚴論》、《辨法法性論》等書。此外，也將漢譯《大毗婆沙論》譯爲藏文。是二十世紀之中國佛典翻譯界，成果最爲豐碩的翻譯家。另亦編有《藏文文法》、《西藏民族政教史》等書。又，在師逝世之後，大陸之中國佛教協會曾輯其論文而成《法尊法師佛學論文集》一書行世。

法琳（572～640）

隋唐代僧。俗姓陳，原籍潁川。他的遠祖曾到襄陽做官，因之留寓該地。他生於陳宣帝太建四年（572），年少即出家，遊歷金陵、楚郢（江陵）各地，遍學內外典籍。隋・開皇十四年（594），二十三歲，夏五月，隱居青溪山鬼谷洞（地在湖北遠安縣），精勤誦習，白晝鑽研佛經，夜間閱覽俗典，學業大進，曾撰有《青溪山記》，文詞婉麗，傳誦一時。仁壽元年（601），他三十歲，出山來遊隋京大興（即長安）。他想瞭解道教的眞實情況，遂在義寧之初（617）著黃巾道服與道家交往，到唐・武德年初（618），又還歸佛教，住濟法寺。武德四年（621）九月，太史令傅奕（原是返俗的道士），上廢佛法奏事十一條。唐高祖李淵徵詢沙門的意見，法琳這時據理回答，李淵無詞以對，傅奕之議因而不行。但是傅奕把他奏事的內容公開宣佈，因文中有禿丁、胡鬼等語，遂使社會上有鄙視歧視佛教僧徒的風氣。這時有總持寺的普應撰《破邪論》二卷，又居士李師政（曾任扶溝令）撰《內德論》和《正邪論》，都廣引佛教經論，破斥傅奕之說。但是法琳以爲佛教經論本爲傅奕攻擊的對象，縱然引用，豈能使其心服，於是自撰《破邪論》一卷（或作二卷），約八千多字，引據孔子老子推敬佛教等中國的古代傳說，用傅奕等本身所信的學說以破斥其謬見，此論出後，虞世南特爲寫了一篇序文，風行一時。法琳爲了要進一步轉移當時社會上的視聽，遂在武德五年（622）正月上書於皇太子，武德六年（623）五月二日又上書於秦王（唐太宗）備論傅奕之妄。武德九年（626）三月，唐高祖下詔沙汰寺僧；只京師留三寺千僧，其餘寺宇並賜王公，僧徒放還故鄉。但到六月三日，高祖退位，太宗大赦天下，佛教又恢復舊觀。本來武德初年有道士李仲卿、劉進喜等著《十異九迷論》和《顯正論》等論貶量佛教，法琳爲了造論破斥著成《辯正論》八卷十二篇，東宮學士陳子良爲之製序。貞觀元年（627）太宗捨太和宮爲高祖立龍田寺，以法琳爲寺主，又三年（629），波羅頗迦羅蜜多羅三藏來長安翻譯《寶星陀羅尼經》和《般若燈論》等經典，法琳都參加筆受，審定名義，並爲《寶星陀羅尼》製序。貞觀七年（633）二月，有太子中舍人辛諝設「問難」二條以問紀國寺僧慧淨，慧淨著《析疑論》答之，並以此論送法琳閱覽，法琳因此又著《齊物論》。貞觀十一年（637）正月，唐太宗因爲自姓李氏，欲推尊以老子李耳爲始祖的道教，詔令道士女官的位次排在僧尼之前，當時僧衆推法琳上表抗爭，太宗不從。貞觀十三年（639）九月，有道士秦世英譖毀法琳，說他所著的《辯正論》，訕謗皇帝的祖宗，有罔上之罪。太宗大怒，又下詔沙汰僧尼，並逮捕法琳加以推問。到十月二十七日遣刑部尚書劉德威，禮部侍郎令狐德芬，侍御史韋悰，司空毛明素等推問，法琳辭氣不屈。至十一月十五日劉德威等以推檢狀況奏聞，太宗於是親自審問，當時問答有二百餘集。到二十日，太宗又下詔令法琳念觀音七天，屆期行刑，看有無靈感。到期又遣人詢問，法琳對答從容，太宗聞報歡喜，諭令免刑，又召法琳細問佛道優劣，法琳對答如理，太宗遂釋其罪，令徙益州爲僧。法琳又著《悼屈原篇》以敍己志。貞觀十四年（640）六月初一日行至百牢關菩提寺，患疾，七月二十三日卒，年六十九。

法琳的著作，除《破邪論》、《辯正論》（現存）而外，據同時的沙門彥悰曾加以搜集，謂共有〈詩賦〉、〈碑志〉、〈贊頌〉、〈

箴誡〉、〈記傳〉、〈啓論〉、〈三教系譜〉、〈釋老宗源〉等合三十卷。又據道宣所述，另有〈表〉、〈章〉、〈誄〉、〈大乘教法〉等名目，共有三十餘卷。他的這部文集現已失傳，但是重要的文字大都引用在彥悰和道宣二人分別撰作的《法琳傳》中。在法琳當時，佛教和道教的鬥爭非常劇烈，法琳在此一鬥爭中，深入了解道教內幕，所以他的文字中保存不少有關道教的原始材料，而爲現代研究道教史的重要依據。又因唐朝引老子李耳爲祖先，法琳考查出唐代的祖先實出於元魏拓跋氏，這給後代研究隋唐氏族問題得到一個很好的啓發，所以近代有些史學家也找出旁證支持法琳的意見。（郭元興）

〔參考資料〕《唐護法沙門法琳別傳》；《廣弘明集》卷十一；《大唐內典錄》卷五；《開元釋教錄》卷八、卷十三；《中國佛教思想資料選編》第二卷第三冊。

法盛

北涼時代的遊方僧。隴西（甘肅省隴西縣西北）人。少寓高昌，後與同志二十九人入竺，於憂長國東北拜牛頭旃檀的彌勒像，並至菩薩投身餓虎塔，接著巡歷波羅奈國等。回高昌後漢譯《菩薩投身飴餓虎起塔因緣經》一卷，撰《歷國傳》二卷（或四卷），寂年享壽不詳。

關於《菩薩投身飴餓虎起塔因緣經》，《出三藏記集》卷三題爲《以身施餓虎經》，將它編爲失譯經，但該經的後記寫有（大正3·428a）：「法盛爾時見諸國中，有人癩病及癲狂聾盲手腳躃跛及種種疾病，悉來就此塔，燒香然燈香泥塗地修治掃灑，并叩頭懺悔百病皆愈，前來差者便去，後來輒爾，常有百餘人，不問貴賤皆爾，終無絕時。」可見應爲法盛所譯。

又，《歷國傳》現已無存，但《名僧傳抄》及《通典》卷一九三等收有逸文，而《翻梵語》中所摘錄的《歷國傳》可能也是同一本書。果其如此，則該書卷八〈國土名〉所收《歷國傳》的伽沙國、波盧國、富那跋檀國；〈城名〉所收的婆盧瑟城、那竭呵城、婆樓那城；〈寺舍名〉所收的沙毗呵等寺、波羅寺、離越寺；卷九〈山名〉所收乾婆伽山、支多哥梨山、金毗羅山；〈河名〉所收醯連然鉢底小河；〈洲名〉所收楞伽洲等，都是法盛入竺時所經歷或傳聞的地名。

〔參考資料〕《高僧傳》卷二〈曇無讖〉附傳；《開元釋教錄》卷四；《隋書》卷三十三〈經籍志〉(二)；《唐書》卷四十六〈經籍志〉（上）；《通志》〈藝文略〉卷四。

法雲❶

(一)（467～529）南朝僧。義興陽羨（江蘇宜興）人，俗姓周。七歲投鍾山定林寺僧印出家，後隨印遷往莊嚴寺，復從學於僧成、玄趣、寶亮等人。十三歲更受業於僧宗及僧達。蕭齊·永明年間（483～493），於道林寺聽僧柔講，諮決累日，詞旨激昂，衆共歎異。建武四年（497）夏，於妙音寺開《法華》、《淨名》二經，學徒海湊，四衆盈堂，講經之妙，獨步當時。時人稱爲「作幻法師」。

及至梁朝，朝野歸仰愈篤，武帝敕令師出入諸殿，又下詔禮爲家僧，資給優厚，並敕爲光宅寺主，創立僧制。天監（502～519）末年，建法雲寺，又受命翻譯扶南國所獻之三部經。普通六年（525）敕爲大僧正（大僧正敍任之嚆矢）。又集諸寺知事及學行名德於同泰寺，設千僧會。爾後遘疾，然講說不廢。大通三年示寂，享年六十三。

師與莊嚴寺僧旻、開善寺智藏並稱爲梁三大法師。又，因寺名之故，後人多稱之爲「光宅法雲」。僧詢、道遂、道標、寶瓊等皆從師受學。現存《法華經義記》八卷，係師之講錄。

(二)（1088～1158）宋代僧。長洲彩雲里（江蘇）人，俗姓戈。字天瑞，號無機子。師在繈褓間，見僧即欣然欲趣，似獲珍玩。五歲禮

慈行彷公爲師，六歲背誦《法華經》七軸，九歲薙髮。十歲從通照學天台。尋就天竺寺敏法師受玄談，後得法於淸辯蘊齊，頗飲譽於當時。

政和七年（1117），受請住松江大覺寺。帝賜號「普潤大師」。後歸鄉里事母，並結藏雲庵於祖墳旁，造西方三聖像，以度化時人。紹興十四年（1144），集徒千人興蓮社勝會，講《觀經》，念本性唯心之佛；又結八關齋、金光明、法華、大悲、圓覺、金剛等諸會，善信四衆欽師高風，皈信者爲數甚衆。紹興二十八年端坐西向而化，世壽七十一。著有《翻譯名義集》、《金剛經註》、《心經疏鈔註》、《息除集》等書。

〔參考資料〕 (一)《續高僧傳》卷五；《法華經玄義》卷一（下）；《歷代三寶紀》卷十一；《佛祖統紀》卷三十七；《集神州三寶感通錄》卷二；《田村芳朗佛教學論集》第二冊；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》；坂本幸男編《法華經の思想と文化》。(二)《普潤大師行業記》；《佛祖統紀》卷十五；《釋氏稽古略》卷四；《翻譯名義集》序。

法雲（534～567）❷

新羅眞興王出家後的法號。王幼年即位，一心信奉佛法；晚年削髮出家，號法雲，字法空。其妃亦披剃爲尼，住永興寺。在位時對佛教的推展與護持，爲新羅佛教帶來獨特的發展。

眞興王五年（544）完成興輪寺。同年三月特許百姓自由出家。十年（549）春，梁國使臣與留學僧覺德共同持佛舍利至新羅，王與百官親迎於興輪寺之前道。十一年，以安藏法師爲大書省。十二年，以來自高句麗的高僧惠亮爲僧統，統轄佛教諸事。新羅亦因惠亮而首開百高座法會與八關會。二十六年，陳朝使臣劉思與僧明觀，持經論千七百餘卷來朝。二十七年，動工十四年的皇龍寺落成，祇園寺、實際寺也於同年完成。三十五年，皇龍寺丈六佛像鑄成。三十七年，安弘至中國求法，帶回毗摩羅等兩位胡僧，並獻予眞興王《楞伽經》、《勝鬘經》與舍利。

此外，王依其之佛教理念，創設風月道，作爲青少年的修養團體，對國民思想之確立，貢獻良多。依現存的巡狩碑，可知王巡行時必有沙門同行；沙門之名必記錄在百官大臣名之前。此上種種，皆可測知王對佛教的態度。

〔參考資料〕 《三國史記》；李能和《朝鮮佛教通史》上編。

法順（557～640）

隋唐僧。俗姓杜，一稱杜順，雍州萬年縣（今陝西長安縣）人，生於陳武帝永定元年（557）。十八歲出家，從因聖寺僧珍禪師（又稱魏禪師），受持定業。後來在慶州、淸河、驪山、三原、武功等地說教，所說直顯正理，刪去浮詞。當時盛傳他有種種神異的事蹟，所以《續高僧傳》（卷二十五）把他的傳記編在〈感通類〉，並且說唐太宗仰慕他的神德，引入內禁，隆禮崇敬。《佛祖統紀》卷二十九、卷三十，載有唐太宗和他的問答，並說唐太宗稱他爲「帝心」，後世遂有「帝心尊者」之稱。他曾遊歷四方，勸人念阿彌陀佛，著有讚詠淨土的《五悔文》。他的門弟子有達法師、智儼、樊玄智、動意等，其中以智儼爲特出。據《華嚴經傳記》卷三說，法順於隋煬帝大業九年（613），即智儼十二歲時，向智儼的父母乞智儼爲弟子，即交付高足弟子達法師教誨。《華嚴經傳記》卷四又說有居士樊玄智，涇州人，年十六，捨家來從法順修行，即令以讀誦《華嚴經》爲業，並勸他依經修普賢行願。法順於唐太宗貞觀十四年（640）在南郊義善寺圓寂，時年八十四歲，葬於樊川的北原。

世稱法順爲華嚴宗初祖，其說始於圭峯宗密。《續高僧傳》〈法順傳〉雖然沒有任何關於法順弘傳《華嚴》的記載，但在傳末說智儼經常講說《華嚴》和《攝論》之後，緊接著說是「斯塵不絕矣」，可知杜順、智儼之間是有

華嚴傳承關係的。又《華嚴經傳記》說，法順令樊玄智讀誦《華嚴》，又勸他修普賢行，也可見法順確是倡導《華嚴》學說的。

法順的著述，相傳有《華嚴法界觀門》、《華嚴五教止觀》各一卷。《法界觀》的全文，又見於法藏所撰《華嚴發菩提心章》，因此有人疑心不是杜順的著作，但澄觀對它有註解，題作「終南山釋法順俗姓杜氏」撰，並作《華嚴法界玄鏡》以闡明它。《五教止觀》也題作「京終南山文殊化身杜順說」，卷末還載明是「華嚴杜順和上略出記」，但全文大部分見於法藏的《華嚴游心法界記》中，這《游心法界記》或者是根據《五教止觀》所作。但是《五教止觀》中，出現了好些後來玄奘所用的譯語，又提到後來的佛授記寺，於是發生了是不是杜順所說的問題，爲學者所聚訟，懸而未決。還有法藏的《妄盡還源觀》，孤山智圓也說它是法順所撰，到了晉水淨源才斷定是法藏所著（見《妄盡還源觀》卷末淨源按語）。又智儼所撰的《華嚴一乘十玄門》，也題作「承杜順和尚說」，假如這是事實，也可以證明杜順和智儼《華嚴》傳承的關係。此外，法順的著作相傳還有《十門實相觀》和《會諸宗別見頌》各一卷。（黃懺華）

法會

爲供佛施僧及講說佛法而舉行的集會。又稱佛會、佛事，日本佛教界又稱之爲法要。

印度古來即盛行法會，其種類頗多。《長阿含》卷十七〈沙門果經〉（大正1・108b）：「於恒水北岸爲大施會，施一切衆。」《維摩經》卷上〈菩薩品〉（大正14・543c）：「我昔自於父舍設大施會，供養一切沙門、婆羅門及諸外道、貧窮下賤孤獨乞人，期滿七日。」其中所說之大施會，即不分僧俗、男女、貴賤、上下，無遮平等的「無遮大會」。以及《十誦律》卷五所載的般闍婆瑟會、娑婆婆瑟會、二月會、入舍會，《摩訶僧祇律》卷三十三所說的佛生日大會、菩提大會、轉法輪會、羅睺羅大會、阿難大會。

其中，般闍婆瑟會即五年大會，《有部尼陀那》卷五稱爲五歲大會，乃爲紀念佛陀五歲時剪除頂髻的集會。但是《大唐西域記》卷五〈羯若鞠闍國〉條謂，五歲大會爲五年一設的無遮大會；《玄應音義》卷十七譯般遮于瑟爲五年一大會，意指每五年舉辦一次。

娑婆婆瑟會又稱六年會或六歲會，即爲紀念佛陀六歲時頂髻再立的集會。二月會也稱頂髻會，指一般人民剪去頂髻的節會。入舍會另稱盛年會，是一般人民慶祝遷入新居的集會。佛生日大會即浴佛節，爲紀念佛誕的集會。菩提大會即成道會，是慶祝佛陀於菩提樹下金剛座上，成等正覺的集會。轉法輪大會，即紀念佛陀成道後於鹿野苑初轉法輪之會。

羅睺羅大會及阿難大會，指於羅睺羅、阿難之塔所行的法會。據《高僧法顯傳》〈摩頭羅國〉條載，在印度，從舍利弗、羅睺羅、目連、阿難、文殊、觀音，乃至經律論三藏及般若波羅蜜等，均設有諸種供養法會。又云（大正51・859b）：「衆僧受歲竟，長者居士婆羅門等，各將種種衣物沙門所須，以用布施衆僧，僧受，亦自各各布施。佛泥洹已來，聖衆所行，威儀法則，相承不絕。」

又，《阿育王傳》卷二載，阿育王嘗布施金銀供養佛生處塔、般涅槃塔。

在中國方面，依《歷代三寶紀》卷四載，後漢靈帝曾於光和三年（180）在洛陽佛塔寺齋僧，並下令懸繒、燒香、散華、燃燈。《高僧傳》卷九〈竺佛圖澄傳〉載，後趙・石勒每年必於四月八日，親詣佛寺浴佛。《魏書》〈釋老志〉卷二十載，北魏孝文帝承明元年（476）八月，永寧寺設太法供度良家男女百餘人。太和元年（477）二月，帝幸永寧寺設齋，並赦死囚。三月又設會，命中祕二省與佛徒討論佛義。《南史》〈梁紀〉載，中大通元年（529）二月，武帝於同泰寺設救苦齋；十月又建四部無遮大會，僧俗五萬餘人集會。依《廣弘明集》卷十九所載〈御講般若經序〉中載

，中大通五年二月帝於同泰寺無遮大會自講「金字般若經」，與會者多達三十餘萬人。《續高僧傳》卷五〈法雲傳〉載，梁・普通六年（525）法雲於同泰寺自設千僧會。《洛陽伽藍記》卷二〈平等寺〉之條載，北魏・永熙二年（533）二月五層塔落成，帝親率百官作萬僧會。其他如《佛祖統紀》等所載的有：水陸會、放生會、華嚴會、盂蘭盆會、頭陀會、獅子會、龍華會等。

另據《勅修百丈清規》及《幻住清規》等之記載，禪家以修祝聖會、佛降誕會、成道會、涅槃會、國忌、祈禱會（祈晴、祈雨、祈雪、道蝗、日蝕、月蝕）、楞嚴會、青苗會、盂蘭盆會、觀音菩薩生日會、達磨忌、百丈忌、開山歷代祖忌、嗣法師忌等諸會爲年例。

日本齋會最早於敏達天皇十三年舉行，蘇我馬子經營佛殿安置彌勒石像，迎請善信等三尼設齋。推古天皇十四年（606）四月，元興寺安奉丈六佛像並設齋，命諸寺於四月八日、七月十五日設齋；舒明天皇十二年五月於廐坂宮設齋。不久又在禁中修御齋會、仁王會、季御讀經等。

平安時代以宮中御齋會、興福寺維摩會、藥師寺最勝會爲「南京三會」，法勝寺大乘會、圓宗寺法華會及最勝會爲「北京三會」。依源爲憲《三寶繪詞》卷下載，當時諸山所舉行的年中行事爲：正月的修正月（修正會）、御齋會、比叡懺法、溫室、布薩，二月的修二月、西院阿難悔過、山階寺涅槃會，三月的志賀傳法會、藥師寺最勝會、高雄法華會、法華寺華嚴會、比叡坂本勸學會、藥師寺萬燈會，四月的比叡舍利會、大安寺大般若會、灌佛、比叡受戒，五月的長谷菩薩戒，六月的東大寺千花會，七月的文殊會、盂蘭盆會，八月的比叡不斷念佛、八幡放生會，九月的比叡灌頂，十月的山階寺維摩會，十一月的熊野八講會、比叡霜月會，十二月的佛名會等。

其中，大般若會係印度以來傳承的風習，爲供養《般若經》的法會，會中安奉《般若經》與般若十六善神圖。華嚴會又稱知識供，爲供養《華嚴經》的法會，會中懸掛五十五所善知識圖像。又，《雲圖抄》、《年中行事祕抄》、《小野宮年中行事》等書，對年中法會及其沿革也有所記述。

此外，南都另有唯識會、俱舍會等供養各論的法會。其他如爲佛像開光之開眼供養；佛殿落成時所修的入佛供養或慶讚會；爲追善先亡所營建的佛事，稱常樂會或追善會。以及彼岸會、十夜會、臨正會、千部會、萬部會、大藏會等，種類頗多。

法會之儀式雖廣略不定，但一般進行的方式爲莊嚴道場，於佛前備香、華、燈明、音樂等，並行表白、願文、諷誦等事。又，具備導師、讀師、呪願、禮師、唄師、散華、堂達等七衆之法會，稱爲七僧法會；具備梵唄、散華、梵音、錫杖諸僧者，稱四箇法要。

〔參考資料〕《有部毗柰耶雜事》卷二十四、卷三十三、卷四十；《廣弘明集》卷二十四、卷二十八；《荊楚歲時記》；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈法會と藝能〉。

法業

南北朝僧。生卒年不詳。長安人。精通《大品般若經》、《小品般若經》與《雜阿毗曇心論》。曾隨佛陀跋陀羅在《華嚴經》譯場任筆受，深感聖教之指南確在「華嚴」，遂就佛陀跋陀羅學梵本《華嚴經》，日夜精研，窮其蘊奧，撰《華嚴旨歸》二卷。《華嚴經》之弘傳，實以師爲嚆矢。晉陵公主爲建南林寺，曇斌等人自執弟子禮，極爲推崇之。

〔參考資料〕《高僧傳》卷七；《華嚴經傳記》卷二。

法照

唐代淨土宗僧，五會念佛的創始者。通稱「五會法師」，謚號「大悟和尚」。其生卒年不詳。而其籍貫，《五會略法事儀讚》謂師是梁漢沙門，眞福寺本《戒珠傳》載師是南梁

人。初由東吳入廬山慧遠門，修念佛三昧。一日，於禪定中往極樂世界，見承遠侍於佛側，遂登南嶽師事承遠，受淨土法，後始修五會念佛之行。復往來於五台山、長安之間，致力於五會念佛之布教。其教義內容，係承繼善導之教學，世稱「善導之後身」。

五會念佛者，第一會平聲緩念，第二會平上聲緩念，第三會非急非緩，第四會漸急念；第一會至第四會，均唱「南無阿彌陀佛」六字。第五會急念，只唱「阿彌陀佛」四字。係依《無量壽經》卷上（大正12・271a）：「清風時發出五音聲，微妙宮商自然相和」之文而創。

有關師之門人，《宋高僧傳》卷二十一列舉有純一、惟秀、歸政、智遠、沙彌惟英等人。師之著作傳世者有：《淨土五會念佛誦經觀行儀》三卷、《淨土五會念佛略法事儀讚》一卷。二書均記述法事之儀則，前者中、下二卷爲近代所發現於敦煌者，已收入《大正藏》中。後者之名亦載於《圓仁入唐新求聖教目錄》中，可知唐時即已傳到日本。

〔參考資料〕《新修往生傳》卷下；《淨土聖賢錄》卷三；《佛祖統紀》卷二十六；《廬山蓮宗寶鑑》卷四；《廣清涼傳》卷中；望月信亨《中國淨土教理史》。

法經（梵Dharmasūtra）

印度吠陀聖典的輔助文獻之一。dharma的意思不只指法律，也包含宗教、道德、習慣，因此此經所涉及的內容也是多方面的，即規定各階層的權利義務、日常生活行事等的生活法，還敍述理想的宗教生活是「阿夏拉瑪」（āśrama，即人一生的四個生活期：梵行期、家住期、林棲期和遊行期）。今所傳的法經有數種，最古的可溯及西元前四、五世紀的著作。爲後來的《摩奴》（Manu）、《耶基那瓦爾卡》（Yājñavalkya）等法典的先驅。

法鼓

㈠**譬喻語**。佛陀所說的法，能令衆生折伏如魔軍般的煩惱，恰如兩軍作戰，擊鼓以令軍士進擊敵陣，故將法喻爲鼓。如《無量壽經》卷上說（大正12・266a）：「扣法鼓，吹法螺。」

㈡**禪剎所用的鼓之一**。掛在法堂東北角，在住持上堂、小參、普說、入室時，擊此鼓以報大衆。上堂時三通，小參一通，普說五下，入室三下，皆當緩擊。

〔參考資料〕㈠《妙法蓮華經》〈序品〉；《無量壽經連義述文贊》卷上。㈡《禪林象器箋》〈唄器門〉；《勅修百丈清規》卷八。

法演（？～1104）

北宋臨濟宗楊岐派僧。綿州巴西（四川綿陽）人，俗姓鄧。年三十五始祝髮受具，遊學成都，學《唯識》、《百法》諸論，窮究其奧旨。一日，於教門生疑惑，欲身證體解，即負笈參學，諮詢所見尊宿，但無一能釋其疑。後拜謁浮山法遠。依其勸勉，往見白雲守端，參究精勤，終於廓然徹悟，受印可，並受命分座說法，開示來衆。最初住舒州四面山，不久遷返白雲山。應世四十餘年，法化大振。晚年住蘄州（湖北）五祖山，大揚楊岐派宗風，故後世多稱之爲「五祖法演」。崇寧三年六月二十五日上堂辭衆淨髮澡浴，翌日示寂。享年不詳。塔於東山之南。法嗣有圜悟克勤、太平慧懃、佛眼清遠、道寧等人。

〔參考資料〕《五燈會元》卷十九；《佛祖通載》卷十九；《法演禪師語錄》序；《聯燈會要》卷十六；《建中靖國續燈錄》卷二十；《釋氏稽古略》卷四；忽滑谷快天《禪學思想史》。

法稱（梵Dharmakīrti，藏Chos-kyi grags-pa；600？～680？）

印度大乘佛教瑜伽行派論師，佛教因明大家。生於南印度睹梨摩羅耶國（Trimalaya），婆羅門種出身。早年習婆羅門教各種學派的教理，後學佛法，至中印度那爛陀寺從護法出

家，修習唯識學。未久，又師事陳那另一弟子自在軍，學《集量論》，成績優異，不僅加以註釋，並進而發展陳那的因明學說。其要點爲：

⑴現量必須爲「親證」，並强調現量「無錯亂」，是眞實、純粹的感覺，不是錯覺。

⑵現量的認識對象自相，「爲勝義有」，是眞實的存在，具有「起識」的功能。

⑶改革因明學上的三支作法，主張合因、喩爲一體，顚倒其順序，將喩體提前。

⑷將「因」區分爲自性因、果因、不可得因三類。

⑸廢除「因過」中「不共不定」的規定。

其後，又就金剛阿闍梨受灌頂，並遊歷諸方，弘法宣化。且至正法未及之地建立道場，度化比丘，是以弟子滿天下。晚年入羯陵伽國，建立伽藍，入寂於該地。

師之時代正値印度佛教漸衰之際，故師曾力圖挽救教團頹勢。然其人之主要貢獻則在因明學，頗影響及於後期佛家邏輯的發展。其因明著作，有《量評釋論》、《量決擇論》、《正理一滴論》、《因一滴論》、《觀相屬論》、《成他相續論》、《論議正理論》等書。此七部論合稱「因明七論」或「七支論」，均爲藏譯本；此中，《量評釋論》、《正理一滴論》至近代始有漢譯本出版，前者係法尊所編譯的《釋量論略解》，後者則有二本，一爲王森依該書梵本而譯成者，一爲楊化羣依藏本而譯成者。此外，師另著有《本生廣疏》、《佛涅槃讚》、《吉祥金剛荼迦常愛讚》等。又，《大正藏》第三十二册中，亦收有師所撰述的《大乘集菩薩學論》、《金剛針論》，然據現存上述二作的梵本看來，前者係寂天所作，後者則爲馬鳴所作。

◉附一：Th. Stcherbatsky著・景行譯〈法稱的邏輯著述及其流派〉（摘錄自《佛家邏輯》〈導言〉）

法稱（Dharmakırti）出生於南印度覩梨摩羅耶（Triśmalaya，或作Tirumalla）一個婆羅門家庭，並受過婆羅門教育。後因歆慕佛法，爲在家信衆，發心向世親的及門弟子中求受教益，親訪當時著名佛教學術中心那爛陀寺。其時世親高弟護法（Dharmapāla）年事雖高，但還健在，法稱遂就護法發願皈依。旋以對於邏輯問題深感興趣，而大師陳那（Dignāga）已作古人，遂參禮陳那及門弟子自在軍（Isvarasena），不久他對陳那學說的理解竟超過了他的老師。據傳說，自在軍也承認法稱比他自己更能了解陳那。隨後，在自在軍的贊同下，法稱著手用便於記憶的偈頌體裁寫成了一部大書，對陳那的主要著述作了透徹而詳盡的廣疏。

此後，法稱也和當時一般學者一樣，以從事著述、講授、公開辯論以及積極弘傳等事業終其一生，最後在羯餧迦（Kaliṅga）一所他自己創建的寺院中，於弟子們的隨侍下逝世。

儘管法稱的弘傳工作規模很大，成就也很高，但他畢竟未能阻止佛教在其本土的日趨衰微，不過起了些延緩作用而已。佛教在印度的命運已成定局，最有才能的弘傳家也扭不轉歷史的趨向。婆羅門教復興運動的巨匠，鳩摩梨羅（Kumārila）和商羯羅阿闍梨（Śaṅkarācārya）的時代正在到來。據傳說，法稱曾經和他們在公開辯論中進行過論戰，並取得勝利。但這只不過是法稱徒衆們事後的設想與虔誠的願望。同時，這種想法無異是間接承認這樣一個事實，就是說：這兩個婆羅門教的大師已經遇不到像法稱這樣足以和他們抗衡的對手了。佛教在印度本土之不免沒落及其在若干邊疆地區之持續存在，究竟還有些什麼更深刻的原因，我們也許永遠弄不清楚，不過有一點是歷史家們共同一致的說法，就是：佛教到了法稱的時代，已經不再上升，已經不是像無著、世親弟兄時代那樣昌盛了。一般人已經離棄了這個哲學的、批判的、悲觀的宗教，轉而走向婆羅門教的衆神崇拜去了。佛教已經開始向北方遷移，到西藏、蒙古以及其他國土中去另創新的家業。

佛教在印度的前途黯淡，法稱似乎已有預感。他的弟子中無人能夠充分理解他的學說，足以擔當紹隆師法的重任，這一點也使他感到憂傷。陳那門下沒有知名弟子，再傳之後才有後繼人出現；法稱的情況亦復如此，他的眞正的後繼人也是在再傳之後才有法上（Dharmottara）。法稱的直接弟子帝釋慧（Devendrabuddhi）是一個堅苦向學的人，但是限於天資，不能充分把握陳那的和法稱本人的先驗認識論體系的一切精義微言。從法稱的一些感慨深切的詩篇裏，不難看出他的這種悲觀心情。

法稱的大著中有一篇作爲引首的偈頌，其中第二章頌對他的批評者而發，據說是隨後加進去的。在這裏他寫道：「人類多半斷斷於陳言猥談，而不肯探抉精微。對於深邃的詞旨，不但不肯有所用心，甚至還要滿懷憎恨，以嫉妒的惡恚相加。所以我也無心爲這般人的利益而有所述作。但是在（我的）這本書中，我的心却感到了滿足；因爲我生平所好就是對一切嘉言美詞作深長的思索，通過這本書，我的素懷得以暢遂了。」

在本書最後第二頌裏，法稱又說：「我的書在這世界上將找不到一個不感困難就能把握其中深義的人。看起來，它只會被我自身所吸收，在我自身中消失，有如河川入海那樣（被吸收進去而消失了）。縱使有一些天賦智力並不尋常的人，也不能探測它的深度！縱使有一些勇氣非凡敢於思維的人，也不能窺見它的最高眞理。」

在各種名詩選集中，還有另一詩章，語意與此相似，因而也被假定爲法稱的手筆。在這章詩裏，詩人把自己的作品比擬爲一個找不到如意郎君的美人。他寫道：「造物者究竟是何居心，一定要造出這一件美的形像！他不惜用盡美的素材！他不辭一切辛勞！人們本來（一直）是安靜生活著的，他偏要在他們的心中燃起一點心靈之火！而她呢？也只是落得苦惱萬分，因爲人世間永遠找不到配得上她的夫婿！」

法稱個人的性格，據說是非常高傲而自負的，對於流俗庸衆以及假充博雅的人物，他極端鄙視。據多羅那他（Tāranātha）的記載，法稱完成了他的大著後，曾拿給當時的學者們看，可是沒有得到絲毫的賞識與善意。他的論敵們據說還把他的書頁拴在一隻狗的尾巴上，讓狗在街上亂跑，書頁也紛紛散落。可是法稱却這麼說：「正如這隻狗四處飛跑一樣，我的著作也將在全世界散播開來。」

法稱有邏輯著述七種，即有名的「七論」，爲西藏佛學界研究邏輯學的根本典籍，雖原爲詳釋陳那作品而作的註疏，但其地位實已駕乎陳那原著之上。這七部論中以《釋量論》（Pramānavārtika）爲主要的一部，號爲法稱邏輯體系的「身體」，其餘六部是其從屬，稱爲「六足」。「七」這個數字是有意思的，因爲說一切有部（Sarvāstivāda）的阿毗達磨也是以主要的一部論爲「身」而其他六部爲「足」。法稱的意思很顯然想以邏輯學和認識論的研究來代替早期佛教的舊哲學。《釋量論》的內容分爲四章，分別討論推理、知識的實效、感官知覺和推論式等四個項目。全書用便於記誦的詩體（偈頌）寫成，約計二千頌。第二部著述《決定量論》（Pramāna-viniscaya）是《釋量論》的略本。全書以詩體與散文體（長行）混合寫成。其中半數以上的偈頌借自《釋量論》。第三部著述《正理一滴論》（Nyāya-bindu），是上書再度壓縮後的略本。這兩部論都分三章，分別討論感官知覺、推理和推論式等三個項目。其他四論則係討論一些特殊問題，《因一滴論》（Hetubindu）略述邏輯推理的分類；《觀相屬論》（Sambandha-pariksa）考察各種關係問題，是用詩體寫成的小品，內附作者自己的評語；《論議正理論》（Condadā-prakaraṇa）是一篇討論藝術的短文；《成他相續論》（Santanantara-siddhi）是一篇討論他心眞實性並駁斥唯我論的文章。除了《正理一滴論》以外，其他各論都未發現梵文原本，但都有藏文譯本，收入《

丹珠爾》中。藏文佛藏中還收有傳爲法稱手筆的一些其他著述，如詩集、聖勇《本生鬘論》（ Jātaka-māla ）的疏和《律經》（ Vinaya-sūtra ）的疏等；但這些著述是否眞是法稱所寫，尙難斷定。

◉附二：呂澂《印度佛學源流略講》第六講第二節（摘錄）

傳說法稱十分聰明，他學《集量論》一遍，就「見與師齊」，學第二遍，便超過老師而與陳那比肩，到第三遍，終於發現陳那學說上的缺點。自在軍覺得他學業優異，便鼓勵他爲《集量論》作註。

法稱給《集量論》做的註是帶有批評性質的，對原書有肯定，有補充，也有訂正，書名叫《量評釋論》，是頌體。《集量論》原爲六品，《評釋》把原書的組織略加變動，成爲四品。《集量論》開頭有一皈敬頌，用量來推尊佛是最能夠體現量的「爲量者」，是正確知識的標準。法稱大加發揮，把這一頌擴大成爲一品，名〈成量品〉，他從量（量的定義，什麼是量）講起，直講到釋迦這個人可以成爲「爲量者」。這一品共有二百八十五頌半。接著講現量、比量。講現量的〈現量品〉，有五百四十一頌。講比量的又分兩品：一是〈爲自比量品〉，有三百四十二頌，這是對自己來講的，屬於思維方面的比量。二是〈爲他比量品〉，有二百八十六頌，這是自己認識以後還告訴別人的，屬於語言方面的比量。四品合計一千四百五十四頌半。後來他對〈爲自比量品〉作了註，其餘三品未作。後人因爲法稱對第三品作了註，想必很重要，於是把它置於卷首，遂把原來的次序改動了。《量評釋論》的梵本早就遺失，直到1936年，印人羅睺羅（《印度史話》的著者）在我國西藏霞魯寺發現了梵文的殘本，《量評釋論》的頌文已不完全。此外，他還發現了註本（包括法稱自註和別人的註）。1938年，他把這些本子拚湊起來，參考藏譯本（《量評釋論》的頌本及註，西藏都有翻譯），還原《量評釋論》的頌本校印出版。

另外，法稱還採取前書的一些材料，寫了《量決擇論》，分量適中，梵本已失，只有藏譯。又有一本《正理一滴》，是他學說提要性的著作，相當簡略，印度耆那教也注意因明，對法稱學說很重視，《正理一滴》就是它們保存下來的，早幾年從耆那教的書籍中發現以後，即校刊印出。這書的出版，引起了西方學者研究法稱的熱潮，他們詳盡地討論了這本書。此書除有梵文本外，還有藏譯本（及註本），所以最近五十年來，研究法稱學說的多取材於此。

《量評釋論》、《量抉擇論》、《正理一滴論》三書是法稱學說的中心，三者內容同屬一類，不過詳略不同。另外，法稱還有幾種專題研究的書，如對比量的「因」（在比量方面，因是重要部分），他就寫了《因一滴論》，又如《觀相屬論》（討論邏輯關係，關於概念方面的書）、《成他身論》（關於怎樣認識別人存在的）、《論議正理論》（內容像《集量論》中講過類那樣，此書有梵本及藏譯本），都是補充上述三部主要著作的。前三書是從總的方面講的，後四書對其中的特殊部分作了專門的發揮。前者可以說是他學說的身子，後者相當於四肢，合起來統稱爲法稱的「七支論」（最後四書，梵本不全，藏譯全有）。

以上是法稱的生平和著作。

法稱算是一位能文的人，但他的《量評釋論》的頌文，却寫得艱澀難讀，可能是由於他過分矜持，刻意修辭的結果。他本人也有這種感覺，後來印人所選詩集（十三世紀選的）中選了他一首小詩，就表示自己的文章是曲高和寡。玄奘在印時，法稱的著作大概都完成了，但玄奘對他隻字未提，可能與他的文章風格有關，倒是義淨對他作了稱讚，這是其時那爛陀寺法稱的因明已占了主要地位的緣故。

法稱以陳那學說爲基礎作了很大的發展，特別是發展了關於量的學說，這也可說是法稱學說的主要部分。這從他的《正理一滴論》也

可以看得出來。從邏輯、認識論角度講，他確有比陳那高明的地方。

第一、法稱掌握了語言與思維一致的原則，因而解決了「爲他比量」中一些糾紛問題。比量分兩類，⑴爲自比量，這是自己了解事物，屬於思維方面的；⑵爲他比量，這是自己的知識傳授給人，或者提出自己主張加以論證，屬於語言表達方面的。以前認爲這兩方面的正確程度可以不一致，有時思維正確、語言不正確，有時語言正確、思維不正確。法稱對此，有所抉擇，堅持二者的一致性，把那些不一致的說法，在其量論中都取消了，否定了。例如，陳那承認在辯論中兩家各有自己的理由，可以相持不下，名爲「相違決定」；但法稱否定了它在邏輯上的意義，認爲正確的思維不可能出現這種情況，因此，在言論中各執一辭可以並存是不能承認的，從思維來講，如果是正確的思維，必含有決定。

第二、他對比量的格式也作了改革。以前佛家通用宗、因、喻、合、結五支論式，到陳那則改爲三支，這是很大的進步，不單是形式上的簡化，實際性質也改動了。三支論式的次序是：斷案、小前提、大前提（用西方邏輯比較），它與現代邏輯三段論式：大前提、小前提、斷案的次序是相反的。（中略）

此外，還應該指出的是他的〈成量品〉，他在這一品中詳細地說明了釋迦本人就可以爲「爲量者」的道理。他認爲釋迦是一切智者，能夠正確地告訴人們關於四諦的道理，也能夠正確地指導人們如何實證四諦——知苦、斷集、證滅、修道。因爲釋迦具有這些能力，所以他是一切智者，是最究竟地體現了「量」的人。量的一般意義是人們要行動能達目的所必須預先具備的正確知識，也可以說是關於對象的正確的了解。說釋迦是最究竟地體現了量的人，當然是說他無所不知，無所不解，對任何對象都正確地了解了。這樣，就把量論貫徹到佛教全體裏去了。陳那早就有這樣作的企圖，但從他的著作中還看不出有這個組織來；法稱却在這一品裏實現了陳那的理想，這可以說是法稱發展量論的最大成就，也是他主要的目的。

〔參考資料〕 印順《印度佛教思想史》；霍韜晦〈陳那以後佛家邏輯的發展〉；Th. Stcherbatsky《Buddhist Logic》。

法語

指宣示正法的言語，或指教說。爲「律語」的對稱。《大方等大集經》卷五（大正13・29c）：「法語者，凡所演說依法而語。」《大寶積經》卷八十二〈郁伽長者會〉（大正11・473c）：「如是修集善丈夫行，於諸如來無一切過，名相應語，名爲法語。」《瑜伽師地論》卷八十八謂，如來依觀待、作用、因成、法爾等四道理宣說正法，因此，如來名法語者。故依循道理宣說正法，即謂說法語。

《長阿含》卷十四〈梵動經〉謂，沙門瞿曇捨滅綺語，但說知時之語、實語、利語、法語、律語、止非之語。《瑜伽師地論》卷八十八謂，佛菩薩因四因緣：一者宣說道理義，二者宣說眞實義，三者宣說利益義，四者有時隨世轉，故不與世間迷執共爲忿諍，常作法語、眞實語、利益語、隨世轉等四種語。

後世禪家也將祖師的教示或師家的機語，稱爲法語。

〔參考資料〕 《長阿含》卷十二〈清淨經〉、卷十六〈倮形梵志經〉；《大方等大集經》卷六；《摩訶僧祇律》卷二十六；《讚阿彌陀佛偈》；《禪林象器箋》〈經錄門〉。

法遠（991～1067）

宋代臨濟宗僧。鄭州（河南省）人。初隨三交智嵩出家，後嗣法於汝州（河南省）葉縣廣教院歸省。歐陽修嘗參其門下。住舒州（安徽省）浮山時，力振宗風，其提示學人之宗門語句，世稱「浮山九帶」。曾受大陽警玄之密囑，將衣履代付投子義青。英宗治平四年示寂，世壽七十七。諡號「圓鑑禪師」。

〔參考資料〕《建中靖國續燈錄》卷四；《禪林僧寶傳》卷十七；《五燈會元》卷十二；《雲臥紀談》卷上；忽滑谷快天《禪學思想史》。

法數

指帶有數字的佛教術語。如一心、三寶、四諦、五蘊、十二因緣、十八界、四念處、五根、八正道等。又作名數。佛典中列舉法數時，通常都逐一增加，因此又稱增一法門。如阿含部經典有《增一阿含經》，《四分律》有〈毗尼增一〉。由於《集異門足論》也採用此方法，可知法數的應用甚早。中國編輯此類典籍，始於隋代僧法上。《歷代三寶紀》卷十二列舉法上《增一數》四十卷，並加註云（大正49・104c）：「略諸經論所有數法，從一至十，從十至百乃至千萬，有似數林。」唐・李師政編《法門名義集》、明代一如編《大明三藏法數》等，亦爲蒐集法數之著述。此外，另有《賢首諸乘法數》、《藏乘法數》、《大藏法數》等書刊行於世。

法輪（梵dharmacakra，巴dhammacakka）

意指佛法。又稱梵輪，或寶輪。依據印度的傳說，佛陀說法，如同轉輪聖王治天下時轉寶輪降伏衆魔，能摧破衆生之惡，濟度一切衆生，因此以車輪爲喻而稱之爲法輪。故佛之說法稱爲轉法輪，而佛最初說法的經典也叫作《初轉法輪經》。

《大毗婆沙論》卷一八二釋此法輪，云（大正27・911b）：

「問：何故名法輪？答：此輪是法所成，法爲自性，故名法輪。如世間輪金等所成，金等爲性，名金等輪。此亦如是。（中略）有說此輪能治非法輪，故名法輪。非法輪者，謂布剌拏等六師所轉八邪支輪。問：何故名輪？輪是何義？答：動轉不住義是輪義，捨此趣彼義是輪義，能伏怨敵義是輪義。由斯等義，故名爲輪。」

又謂（大正27・911c）：「極寂靜故離災橫，故無罪累，故不惱害，故說名爲梵。問：何故名梵輪，答：以梵世在初可得及具聖道，故名梵輪。（中略）此因梵王勸請而轉，故名梵輪。有說，佛是大梵，佛所宣說，分別開示，故名梵輪。」

此外，執著於我慢、五欲、邪見之三類人，於正法不能信受，故不爲轉法輪。此稱三處不轉法輪。因彼等自囿於我慢、五欲、邪見之中猶如居處於高山、淤泥、稠林中，故稱三處。

◉附：〈三法輪〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

三法輪，教判名。指如來的說法（轉法輪）有三種。又稱三輪。此有二說。

㈠眞諦及玄奘所立：謂轉法輪、照法輪、持法輪。即《華嚴經疏》卷一載（大正35・508c）：「眞諦三藏依金光明，立轉、照、持三輪之教。」《華嚴五教章》卷一（大正45・481a）：「大唐三藏玄奘法師，依解深密經、金光明經及瑜伽論，立三種教，即三法輪是也。」其中，所謂依《金光明經》，即依該經卷二〈業障滅品〉所言（大正16・368b）：「已得阿耨多羅三藐三菩提者，轉法輪、照法輪、持法輪。」

⑴轉法輪：指佛最初在鹿野苑三轉法輪，說人空法有，破外道凡夫人我的執見，轉凡成聖，轉惑成智。此屬三時教中的初時有教，即四阿含等小乘教。「轉法輪」一詞原廣通於三時，但因總名即別名，所以用於初時。

⑵照法輪：指佛爲拂去遍計所執的實有，以密意總說一切諸法皆空，照破初時有教。此爲第二時空教，即諸部般若等大乘教。

⑶持法輪：指佛爲遣第二時的空教，以顯了意說大乘正理，示非有非空之中道，雙持空有。此爲第三時中道教。

又，窺基在《說無垢稱經疏》卷一（本），承玄奘之說亦云（大正38・998c）：

「即是金光明經中說轉、照、持三種法輪。世尊初說三乘同行四諦有教，名轉法輪，以十

二行相，獨得轉名。第二時說大乘獨行空理之教，照破有故，名照法輪。第三時說遣所執空，存二性有，三乘之人皆可修持，名持法輪。」

關於玄奘的三法輪與眞諦所立者之差別，依《華嚴經疏》卷一所述，眞諦三藏謂佛在初七年說四諦，名轉法輪；七年後說般若，以空照有故，具轉、照二輪；三十年後雙照空有，持前二者故，具轉、照、持三輪。玄奘的三時說亦大同於此，而時節有小異。

㈡**吉藏所立**：即根本法輪、枝末法輪、攝末歸本法輪。

〔參考資料〕《大智度論》卷八、卷二十五。

法器

㈠**指能修習佛法之衆生**：《大寶積經》卷三十八〈菩薩藏會〉云（大正11・219b）：「若諸有情，無堪任根，無堪任相，如來如實知無堪任，非法器已而便捨置。若諸有情，有堪任根，有堪任相，如來如實知有堪任，是法器者，即便慇懃鄭重說法，令其悟入。」《大般涅槃經》〈金剛身品〉云（大正12・384a）：「善哉！善哉！王今眞是護正法者，當來之世，此身當爲無量法器。」即謂護持正法者或信奉大乘法者爲法器，反之則爲非法器。

又，《大乘菩薩藏正法經》卷五謂，邪定衆生，並非法器。不論如來爲彼說法或不說法，終不能證得解脫。《大般涅槃經》卷九〈如來性起品〉則以一闡提爲非法器；亦即是否爲法器，其關鍵在於有無佛性及是否爲一闡提。

㈡**指寺院舉行法會之際所使用之器具**：又稱佛器、佛具、道具。即指鐘、板、木魚、椎、磬、鐃鈸、鼓等物。《勅修百丈淸規》卷八〈法器章〉云（大正48・1155b）：

「鐘、大鐘，叢林號令資始也；曉擊則破長夜警睡眠，暮擊則覺昏衢疏冥昧。（中略）大板齋粥二時長擊三通，木魚後三下疊疊擊之，謂之長板。念誦楞嚴會儆戒火燭，各鳴三下；報更則隨更次第擊之。（中略）木魚，齋粥二時長擊二通，普請僧衆長擊一通，普請行者二通。（中略）椎，齋粥一時，僧堂內開鉢，念佛唱食遍食，施財白衆皆鳴之。（中略）磬，大殿早暮住持知事行香時，大衆看誦經呪時，直殿者鳴之；唱衣時，維那鳴之。（中略）鐃鈸，凡維那揖住持兩序，出班上香時，藏殿祝贊轉輪時，行者鳴之。（中略）法鼓，凡住持上堂、小參、普說、入室並擊之。擊鼓之法，上堂時三通，小參一通，普說五下，入室三下，皆當緩擊。」（參閱附錄）

◉附一：寬忍《佛教手册》第六章（摘錄）

法器的名稱和用途

法鼓：法堂設二鼓，東北角者稱法鼓，西北角者稱茶鼓。凡住持上堂、小參、普說、入室，並擊之。擊鼓方法：上堂時三通，小參一通，普說五下，入室三下，都須緩擊。茶鼓長擊一通，齋鼓三通，普請鼓長擊一通，更鼓早晚平擊三通。

鐘：佛寺作法事時，擊之召集僧衆；是叢林的號令。曉擊，則破長夜警睡眠；暮擊，則破昏衢疏冥昧。

木魚：有兩種：一爲圓形，刻有魚鱗，誦經時叩之以調音節。一爲長形，吊庫堂前，晨朝、中午二時粥飯擊之以召集僧衆過堂。又名梆。

引磬：亦稱「小手磬」。銅質，形如小碗，隆起的頂端有鈕，附有木柄，便於執掌。是一種用於佛事的樂器，鳴之以引僧衆注意。

鈸：亦稱「銅鈸」，圓銅片中間突起成半球形，正中有孔，穿以綢條或布條，手持兩片拍打發聲，用爲法會樂器。

鈴：一般爲球形，有柄與舌，搖動即發聲，作法事用的一種樂器。又，懸於堂塔檐下的鈴，稱爲「風鈴」或「金鐸」。

扁磬：用石製成，形似雲板，懸於方丈廊外，有客見住持，知客鳴三下。

雲鼓：擊之以報午齋，上畫水彩形狀，故名雲鼓。

雲板：亦稱「大板」，用鐵鑄成雲彩的板

，擊之以報時辰。

齋板：寺院庫房前挂的大板，僧人開飯前擊之。

香爐：燒香用的器皿。有金質的名金香爐，土質的名土香爐，二層的稱火舍香爐；以上三種皆供於佛像前。導師和尚所拿的香爐稱柄香爐，即有柄的香爐。

長明燈：亦稱「續明燈」、「無盡燈」，在佛像前置放，晝夜長明不熄，故名長明燈。

禮盤：爲辦法事而設的高座。在須彌壇正面，前面有可放經卷的經几，右面放磬，左面有柄香爐的台子。

禪板：僧人坐禪時用的木板，或用作靠身，或用作安手。靠身時用細繩穿小圓孔，縛於繩床背後的橫繩上，使板面微斜；安手時則把木板橫放在兩膝上。

供具：有六種：花、塗香、水、燒香、飯食和燈燭。依次表示布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度。

◉附二：慧舟《佛教儀式須知》（摘錄）

法器持用儀式

⑴上供執事位次

○引磬	○鐺子	○侍者	○監院
○木魚	○鉿子	○手鼓	

⑵執持法器式

對口引磬，合掌木魚，照面鐺子，平胸鉿子，捧月手鼓。

⑶持用引磬式

①執引磬式

執時，將引磬對口，故名對口引磬。手平胸，左手拿引磬，右手相抱。

②打引磬式

打時，左手拿，右手擊之，或僅用右手中指、無名指、小指與手掌拿住，並用食指與大指向上勾擊。

⑷持用木魚式

①執木魚式

不敲時，雙手扶持，魚椎在木魚之外，兩食指與兩大指挾住，餘六指托之。

②打木魚式

擊時，左手執魚，右手執椎，執魚是以大指、食指、中指拿住，執椎亦是以大指、食指、中指執住，魚椎頭與木魚頭相對，兩掌相對如合掌式，故名曰合掌魚子。

⑸持用鐺子式

①執鐺子式

不敲時，鐺子與鐺椎，一併執在左手，鐺椎挾在鐺子反面外，右手抱住平胸，鐺子齊口。

②打鐺子式

擊時，左手執鐺，右手執椎，鐺子照面，故名照面鐺子。執椎是以大指、食指、中指執住擊之。

⑹持用鉿子式

①執鉿子式

不敲時，兩手執持平胸，以兩大指與兩食指，壓在鉿子上面，其餘六指托之，置在胸前，故名平胸鉿子。

②打鉿子式

敲時，左手托，右手擊，上鉿邊與下鉿邊相差數分，則敲時音聲當較響亮。

⑺持用手鼓式

①執手鼓式

不敲時，兩手捧持，椎在鼓外，兩大指挾在鼓內，兩食指與兩中指托住，餘四指環之，名曰捧月手鼓。

②打手鼓式

敲時，左手執鼓，右手執椎。執鼓以大指、中指、食指托之，執椎亦是以大指、食指、中指執之，向內擊之。

⑻執手爐頂禮式

①將禮之時，右手執爐柄，左手執爐頭，執持平胸；然後，頂禮下去，腰桿徐徐彎下，兩腿屈下，令兩膝靠著拜墊邊，將手爐置於拜墊上。

②頂禮上來，起身立直，將爐一舉齊眉。

⑼執手爐問訊式

右手執爐柄，左手執爐頭，將身鞠下，再起身立直，將爐一舉。

⑽執鉢式

有二種。一在未食時，雙手執持鉢，兩食指與大指壓在鉢口上，餘六指托住鉢底。另一在念供養呪時，將鉢以兩手托住，作蓮花形，左手在外，右手在內。

⑾上香式

①上線香式

將香穿在食指及中指中間，並用大指將香之一端捺住，執時當胸，舉時齊眉。

②上檀香式

用雙手大指、食指執持香之兩端，其餘三指啓開舉起，高與眉齊，然後置入香爐。第一根用左手拾起，右手置入香爐；第二根用右手拾起，左手置入香爐；第三根如第一根。

⑿捧香花盤碟式

①捧香花碟式（禮儀時用之）

以左手大指、食指、小指分三角托碟，中指、無名指屈入掌中，以右手食指、中指併齊，置在碟邊，並以大指將無名指、小指捺住在掌下，舉碟時高與眉齊。

②侍者捧香盤式

迎請法師時，由侍者照式捧盤。行在法師之前，到大殿後將盤放在香几上。次以左右兩手大指、食指捧住盤之二角，其餘三指執住盤角下端。盤內香爐，高與眉齊。

〔參考資料〕 ㈡小野玄妙《佛教美術概論》。

法融（594～657）

禪宗牛頭派的創始人。俗姓韋，潤州延陵（江蘇丹陽縣延陵鎮）人。十九歲（612）入句容茅山從三論宗僧炅剃度。後從大明鑽研三論和《華嚴》、《大品》、《大集》、《維摩》和《法華》等經數年。大明寂後，漫遊各地，從鹽官（今浙江海寧縣）邃法師、永嘉曠法師等聽講各種經論，深有造詣；但覺全憑知解不能證入實際，因而復入山凝心宴坐，過了二十年習定的生活。

唐初武德七年（624）平定了吳越，左丞相房玄齡奏請淘汰寺廟僧徒，法融即挺身入京陳理，御史韋挺看了他的〈表〉辭情文並茂，和房玄齡協議後才把這事打消。貞觀十年（636）他到南京牛頭山幽栖寺北岩下構築一所茅茨禪室，日夕參究，數年之間，同住的法侶就有一百餘人。這時牛頭山的佛窟寺藏有佛經、道書、佛經史、俗經史和醫方圖符等七藏，是劉宋初年劉同空造寺時到處訪寫藏在寺裡的著名經藏。法融得到佛窟寺管理藏經的顯法師允許，在那裡閱讀了八年，摘抄各書的精要，然後回到幽栖寺，閉門從事研究。

貞觀二十一年（647），法融在幽栖寺開講《法華經》。永徽三年（652）邑宰請他出至建業講《大品般若》。江寧縣令李修本又請他講《大集經》。顯慶元年（656）司功蕭元善再三請他住建初寺，次年（657）即寂於該寺，時年六十四歲。

法融和禪宗四祖道信的關係，《續高僧傳》並無記載。明確的記述法融受道信印可爲牛頭禪初祖的事實，是晚出的劉禹錫的〈融大師新塔記〉（《全唐文》第六○六卷）、李華的〈故徑山大師碑銘〉、〈故左溪大師碑〉（《全唐文》第三二○卷）、李吉甫的〈大覺師碑銘〉（《全唐文》第五一二卷）和宗密的《禪門師資承襲圖》等。

法融的門下，據《續高僧傳》〈法融傳〉說，他初入牛頭山時有道綦和道憑，這兩人的事蹟都不詳了。《宋高僧傳》卷八有〈曇璀傳〉，說曇璀晚年曾事牛頭山法融，稱法融爲東夏的達摩。他受了法融誨示以後，即隱居於鍾山，後入潤州竹林寺。從最初的師承關係說，曇璀應該是牛頭宗的第二世，但後來却公認智巖爲二世。至於牛頭宗法系六世的次第，都是比較後起的說法，而各種記載裡也互有出入。唐・劉禹錫的〈融大師新塔記〉以法融、智巖、法持、智威、玄素、法欽爲牛頭宗傳承的次第，但未稱爲六祖。李華的〈故徑山大師（玄素）碑銘〉所記的傳承是：法融、智巖、慧方

、法持、智威、玄素六世。這種系統傳說在玄素（668～752）生前似已成立。到了宗密時（780～841）更確定了牛頭宗的世系，以法融爲第一祖，智巖第二，慧方第三，法持第四，智威第五，慧忠第六。又說智威的弟子有潤州鶴林寺玄素，玄素的弟子有徑山道欽（一稱法欽），都是相承傳授牛頭禪的宗旨的。牛頭宗的世系，後來即以此爲定說。

據宗密《禪門師資承襲圖》說，牛頭宗是從道信下傍出的一派。初祖慧融（即法融）禪師曾多年精研般若空宗，後遇道信印證所解。道信告訴法融說，此法從古以來只委一人，他已將法付與弘忍了，因而囑咐法融說，可以自立一支。法融後來果於牛頭山創宗，位當初祖，輾轉傳了六代。這一宗和南北二宗都沒有關係。一說是法融在牛頭山得自然智慧後，道信親自過江去加以印證的。但道信當時住蘄州（今湖北蘄春）雙峯山三十餘年，爲全國禪徒所仰望，法融到雙峯山去問法是可能的。

法融的著述，據《宋高僧傳》卷十〈唐天台山佛窟岩遺則傳〉說，遺則曾爲法融的文集作序，其書三卷現已失傳。現在所傳的只有存於《全唐文》卷九〇八和《景德傳燈錄》卷三十中的〈心銘〉，共一九八句，每句四字。〈心銘〉主張（大正51·457b）：「心性不生，何須知見；本無一法，誰論熏鍊？」又說（大正51·457c）：「菩提本有，不須用守；煩惱本無，不須用除。」這種思想顯然成爲後來南宗所倡導的頓悟說的先聲。此外，據宗密《圓覺經大疏鈔》卷十一及永明延壽《宗鏡錄》卷九十七所記，法融還有一種著作叫《絕觀論》。此論近代出土的卷子本有四本（巴黎國民圖書館藏三本，北京圖書館有一本）。這些大概都是唐·貞元十年（794）前後的寫本，篇幅似乎不完全，《宗鏡錄》卷九十七引文未見於他本，但第九卷及七十七卷所引之文，敦煌本都有。

牛頭禪的特色在於排遣多言，而著眼於空寂。所以從《宗鏡錄》卷九十七所引法融《絕觀論》的文句看來，法融認爲六根所緣的並悉是心，而心性又是空寂的。他說從境起解是智的作用，而自身心性是智的境界。他從心的照用和靜止的狀態說明心的舒卷，「舒則彌遊法界，卷則定迹難尋」。這和他的〈心銘〉「目前無物，無物宛然」的說法是一脈相通的。至於他的禪風，重在無心絕觀，或絕觀忘守。這和道信禪法以坐禪觀心守一爲主的，不很相同。所以他們中間的有無傳授淵源，今人還是有異論的。

據日本古經錄所載，法融還有《注金剛般若經》一卷、《金剛般若經意》一卷、《維摩經記》二卷、《維摩經要略疏》一卷、《華嚴經私記》二卷、《法華名相》一卷（見《惠運律師目錄》、《智證大師將來目錄》和《東城傳燈錄》等），共有六部七卷之多，都已失傳。（林子青）

◉附一：慧風〈牛頭法融與牛頭禪〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

道信居湖北黃梅雙峯，法融居南京牛頭，一是達摩禪法門宗師，一是三論宗義學大匠，道信長法融十四歲，先法融六年入寂，時代同，地點相距不遠，宗密說法融是弘忍同學，不妨法融參道信於雙峯，一般傳記說道信過江，不妨道信訪法融於牛頭，兩大知識相見契合，是極平常的事，占氣預言都成蛇足。

《景德傳燈錄》〈法融傳〉，部分是基於道宣的《續高僧傳》的，但《燈錄》寫道信來牛頭訪法融時，把法融描繪成枯木寒灰的形象，不是成百成千學侶的善知識，却被貶名爲「懶融」。這當然不符合於法融的史實，而是禪宗傳記作者在爲禪的活用宗旨上樹起一個「對立立面」，以通過傳記的筆法托出活禪的作用。道信答法融的語句，也未必是記實，不過是極概括地能傳達出達摩禪的唯心法門：祖（道信）曰：「夫百千法門同歸方寸，河沙妙德總在心源。一切戒門、定門、慧門、神通變化悉自具足，不離汝心。一切煩惱業障本來空寂

，一切因果皆如夢幻，無三界可出，無菩提可求，人與非人性相平等。大道虛曠，絕思絕慮，如是之法汝今已得，更無缺少，與佛何殊，更無別法。汝但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心，莫起貪嗔，莫懷愁慮，蕩蕩無礙，任意縱橫。不作諸善，不作諸惡，行住坐臥，觸目遇緣，總是佛之妙用，快樂無憂，故名為佛。」法融問：「既不許作觀行，於境起時如何對治？」道信答的偈語，也極簡要地能道出牛頭禪的精要所在：祖曰：「境緣無好醜，好醜起于心，心若不強名，妄情從何起？妄情既不起，眞心任徧知。汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身，無有變異。」這與《宗鏡錄》（卷九十七）引法融《絕觀論》，和宗密評述牛頭禪為「本無事而忘情」，以無事為所悟理，以忘情為修行（見《禪門師資承襲圖》）的精神也相符合。

三論八不，以言遣言；禪法息見，觸目即是，都建立於般若之上。唯教下止觀，構境立觀，宗下著參，情忘境如。故禪門公案以「牛頭未見四祖時為什麼鳥獸銜花供養」？洞山指為「如觀掌珠，意不暫捨」，猶有這個在也；「牛頭見四祖後為什麼鳥獸不銜花來供養」？有尊宿答「賊不打貧家兒」，無這個在也。道信教法融「莫作觀行，亦莫澄心」，「蕩蕩無礙，任意縱橫」，正是禪家為教家撥轉關捩子，從寒灰中撥出一粒活火來。「密付眞印」，從此建立，這在禪宗史上原是極平常事。由於牛頭禪到智威以下、南北二宗劇烈鬥爭時才蔚為東南之正法幢，為找禪法的來源與證據，於是占氣預言在〈道信傳〉中產生。《宗鏡錄》引玄挺一段問答，說明當時牛頭禪的地位：有檀越問：「和尚（指玄挺）是南宗北宗？」答云：「我非南北宗，心為宗。」也正透露出南宗北宗起自弘忍門下，牛頭禪直承達摩心法於道信，與弘忍東山法門並峙，不落南北二宗圈子去。在宗密的《禪門師資承襲圖》裏也說「此一宗都不關南北二宗」，正說明它的超然地位。

一般傳記都說道信法付弘忍之後訪牛頭，反映出道信與法融的相見是晚年的事。（中略）

法融遺著〈心銘〉載在《全唐文》第九〇八卷，也附在《景德傳燈錄》中，佛窟遺則曾編《法融文集》三卷，序稱「凡所著述，辭理粲然，其他詩歌數十篇，皆行於世」，惜都失傳。《宗鏡錄》也只扼要地介紹了法融的《絕觀論》，未窺全貌。

法融未遇道信時，於空靜林修習止觀，蒲團坐席，辭草支蔓，經道信教以「莫作觀行，亦莫澄心」，教他作個「隨心自在」的人，《絕觀論》之作，正是拈出他從道信悟門的得力處。《傳燈錄》記他答博陵王的偈語，以觀行為「求月執玄影，討迹逐飛禽」，只有絕觀才是「無念大獸吼，性空下霜雹」的有力潑辣的詞句。在他的〈心銘〉中也是強調絕觀，所謂「無歸無受，絕觀忘守」；「菩提本有，不須用守；煩惱本無，不須用除」；「一心無妄，萬緣調直」等等詞句，都是《絕觀論》的註脚，是達摩禪的心法。牛頭禪到第六代慧忠，於南北宗外使牛頭禪大行，也正是法融《絕觀論》的再現。慧忠答學人問「入道如何用心」時，他說：「一切諸法本自不生，今則無滅。汝但任心自在，不須制止，直見直聞，直來直去，須行即行，須住即住，此即是眞道。」（見《宗鏡錄》卷九十七）慧忠對道生的「非曰智深，物深于智」的說法有所批評，他是據法融〈心銘〉的「一心有滯，諸法不通」的精神，來說明一切境物都能徹見它的眞實相。他說：「一切諸法非淺非深。汝自不見，謂言甚深；汝若見時，觸目盡是微妙。何以高推菩薩，別立聖人？」（同上書）

從這裏，是可以看出牛頭禪的面貌，而慧忠，不失為傳牛頭禪的嫡骨兒孫。

◉附二：牛頭法融〈心銘〉（摘錄自《景德傳燈錄》卷三十）

心性不生，何須知見。本無一法，誰論熏鍊。往返無端，追尋不見。一切莫作，明寂自現。

前際如空，知處迷宗。分明照境，隨照冥蒙。
一心有滯，諸法不通。去來自爾，胡假推窮。
生無生相，生照一同。欲得心淨，無心用功。
縱橫無照，最爲微妙。知法無知，無知知要。
將心守靜，猶未離病。生死忘懷，即是本性。
至理無詮，非解非纏。靈通應物，常在目前。
目前無物，無物宛然。不勞智鑒，體自虛玄。
念起念滅，前後無別。後念不生，前念自絕。
三世無物，無心無佛。衆生無心，依無心出。
分別凡聖，煩惱轉盛。計較乖常，求眞背正。
雙泯對治，湛然明淨。不須功巧，守嬰兒行。
惺惺了知，見網轉彌。寂寂無見，暗室不移。
惺惺無妄，寂寂明亮。萬象眞常，森羅一相。
去來坐立，一切莫執。決定無方，誰爲出入。
無合無散，不遲不疾。明寂自然，不可言及。
心無異心，不斷貪淫。性空自離，任運浮沈。
非清非濁，非淺非深。本來非古，見在非今。
見在無住，見在本心。本來不存，本來即今。
菩提本有，不須用守。煩惱本無，不須用除。
靈知自照，萬法歸如。無歸無受，絕觀忘守。
四德不生，三身本有。六根對境，分別非識。
一心無妄，萬緣調直。心性本齊，同居不攜。
無生順物，隨處幽棲。覺由不覺，即覺無覺。
得失兩邊，誰論好惡。一切有爲，本無造作。
知心不心，無病無藥。迷時捨事，悟罷非異。
本無可取，今何用棄。謂有魔興，言空象備。
莫滅凡情，唯教息意。意無心滅，心無行絕。
不用證空，自然明徹。滅盡生死，冥心入理。
開目見相，心隨境起。心處無境，境處無心。
將心滅境，彼此由侵。心寂境如，不遣不拘。
境隨心滅，心隨境無。兩處不生，寂靜虛明。
菩提影現，心水常清。德性如愚，不立親疎。
寵辱不變，不擇所居。諸緣頓息，一切不憶。
永日如夜，永夜如日。外似頑嚚，內心虛眞。
對境不動，有力大人。無人無見，無見常現。
通達一切，未嘗不徧。思惟轉昏，汨亂精魂。
將心止動，動止轉奔。萬法無所，唯有一門。
不入不出，非靜非諠。聲聞緣覺，智不能論。
實無一物，妙智獨存。本際虛沖，非心所窮。
正覺無覺，眞空不空。三世諸佛，皆乘此宗。
此宗毫末，沙界含容。一切莫顧，安心無處。
無處安心，虛明自露。寂靜不生，放曠縱橫。
所作無滯，去住皆平。慧日寂寂，定光明明。
照無相苑，朗涅槃城。諸緣忘畢，詮神定質。
不起法座，安眠虛室。樂道恬然，優游眞實。
無爲無得，依無自出。四等六度，同一乘路。
心若不生，法無差互。知生無生，現前常住。
智者方知，非言詮悟。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十六；《景德傳燈錄》卷四；劉禹錫〈牛頭山第一祖融大師新塔記〉；印順《中國禪宗史》第三章。

法螺（梵dharma-śaṅkha，藏chos-kyi-duṅ）

㈠譬喻語。用以譬喻佛說法之盛儀。如《無量壽經》卷上以「扣法鼓，吹法螺」比喻佛說法之莊嚴。

㈡佛事中所使用的法器之一。在卷貝的尾端附笛製成，狀似喇叭。依《洛陽伽藍記》卷五記載，烏場國有早晚吹法螺以禮佛的習俗。《廣清涼傳》卷上記載，五台山大孚靈鷲寺啓建法會時，即以法螺、箜篌、琵琶齊奏。

㈢密教之中，法螺係千手觀音持物之一，且是灌頂所須之法器。如《注進醍醐寺三寶院并遍智院道具繪樣等三昧耶戒道具事》載，灌頂所用的法螺爲白色，長須五寸二分。

㈣日本修驗道於山峯經行法會時的重要法器。按法螺原係修驗道於山峯經行時，爲驅逐猛獸而攜帶之重要用具，後亦作爲徒衆進退之依據。

㈤俗稱誇大倨傲、賣弄辭語者爲「吹法螺」。

〔參考資料〕《法華經》卷一〈序品〉；《不空羂索神變真言經》卷十八；《大日經》卷四〈密印品〉。

法藏❶

指佛所說的法門。有種種用例：

㈠**指經典**：因經典含藏衆多法門，故稱法藏。《法華經》〈序品〉云（大正9・5a）

：「一切所歸信能奉持法藏。」《十住毗婆沙論》卷十云（大正26·76c）：「調達於十二年清淨持戒，誦六萬法藏。」

㈡**指收藏許多功德**：《無量壽經》卷上云（大正12·266b）：「諸根智慧廣普寂定，深入菩薩法藏。」《大智度論》卷二十八云（大正25·268a）：「菩薩得是一切三世無礙明等諸三昧，於一一三昧中得無量阿僧祇陀羅尼，如是等和合名爲五百陀羅尼門，是爲菩薩善法功德藏。」均以菩薩攝持定慧之力，以及無量功德，名爲法藏。

㈢**指眞如、如來藏**：《無量壽經》卷上云（大正12·265c）：「入佛法藏，究竟彼岸。」對此，慧遠的該經義疏稱如來藏中，恒沙之法爲佛的法藏（引自憬興《無量壽經連義述文贊》）。此「藏」有含攝出生之義。由於眞如、如來藏中，含攝恆沙無量之妙德，又可生出果上的如來，故稱爲藏。

法藏（643～712）❷

華嚴宗第三祖。本是康居國人，他祖父僑居長安，因而以康爲姓。十七歲時，入太白山求法。後來聽說智儼在雲華寺講《華嚴經》，就去聽講，因設數問請教，爲智儼所讚賞，從此列爲門徒，前後數年，深深領會智儼的妙旨。高宗總章元年（668），法藏年二十六歲，還未出家，智儼圓寂前把他付托於弟子道成、薄塵，說他將要紹隆遺法。既而就長年婆羅門請授菩薩戒，講《華嚴》兼講《梵網》。高宗咸亨元年（670）法藏年二十八歲，榮國夫人（楊氏）死，武后爲樹福田，度僧，並把住宅施捨作太原寺。於是道成、薄塵等京城耆德連狀薦舉，度他爲僧，得到許可，並且令隸屬太原寺。此時法藏只受了沙彌戒（《五祖略記》謂在上元元年），奉詔在太原寺講《華嚴經》。後來，又在雲華寺開講，有旨命京城十大德爲授具足戒，並把《華嚴經》中賢首菩薩的名字賜給他作稱號，一般稱爲賢首國師。自此以後，經常參加翻譯、廣事講說和著述，大振華嚴的宗風。他常常慨嘆晉譯《華嚴經》〈入法界品〉內有闕文。高宗永隆元年（680），中印度沙門地婆訶羅（譯云日照）來到長安，法藏往問西方的古德有沒有關於佛一代敎法的判釋。據地婆訶羅說：近代印度那爛陀寺，同時有兩大論師，一位是戒賢，遠承彌勒、無著，近繼護法、難陀，依《深密》等經、《瑜伽》等論，立有、空、中的三時敎判。一位是智光，遠承文殊、龍樹，近稟提婆、淸辯，依《般若》等經、《中觀》等論，立心境俱有、境空心有、心境俱空的三時敎判（見《華嚴經探玄記》卷一）。於是有建立華嚴五敎以對抗慈恩宗三時說的根據。繼而聞知地婆訶羅從印度帶來的梵本中，有〈入法界品〉，遂親自和他對校，果然獲得善財求天主光等十善知識和文殊伸手按善財頂兩段，旋即請他於西太原寺譯出，這就是《大方廣佛華嚴經續（或無續字）入法界品》。旣而又奉詔和地婆訶羅及道成、薄塵等同譯《密嚴》、《顯識》等經論十餘部，合共二十卷。武后天授二年（691），于闐沙門提雲般若（譯云無智）在魏國東寺譯經，他也列席譯場，提雲般若譯出《大乘法界無差別論》，他特爲作疏，發揮新義。證聖元年（695），于闐沙門實叉難陀（譯云喜學）在洛陽大遍空寺，重新翻譯《華嚴經》，他奉詔筆受，後來並補入日照所譯兩段。長安三年（703），義淨等華梵十四人，先後在洛陽福先寺及長安西明寺，共同翻譯《金光明最勝王經》等二十一部，他奉詔證義。中宗神龍二年（706，或作元年），南印度沙門菩提流志（譯云覺愛），在大內林光殿翻譯《大寶積經》，他也奉詔爲證義。又新譯的《華嚴經》，雖然增加了〈如來現相〉、〈普賢三昧〉、〈華嚴世界〉及〈十定〉等品，却脫漏地婆訶羅所補譯的文殊伸手過百一十由旬按善財頂文。法藏用晉、唐兩譯對勘梵本，把地婆訶羅的譯文，補在實叉難陀的脫處，於是得以文續義連，現行即此本，總之，法藏對於當時的譯事，特別是《華嚴經》的翻譯是有貢獻的。當武后聖曆

二年（699），重新翻譯的《華嚴經》告成，詔令法藏在洛陽佛授記寺宣講。《宋高僧傳》等說他嘗爲武后講新《華嚴經》，講到天帝網義十重玄門、海印三昧門、六相和合義門、普眼境界門等。武后驟聽之下茫然不解。他於是指殿隅金獅子作譬喻，講到一一毛頭各有金獅子，一一毛頭獅子同時頓入一毛中，一一毛中皆有無邊獅子，重重無盡。武后於是豁然領解，因而把當時所說集錄成文，叫作《金獅子章》。又爲不瞭解刹海涉入重重無盡的義學者，拿十面鏡子安排在八方（四方四角），又在上下各安排一面，相去一丈餘，面面相對，中間安置一尊佛像，然後燃燒一支火炬去照著他，令互影交光，使學者通曉刹海涉入重重無盡的義旨。前後講新舊《華嚴經》三十餘遍。中宗、睿宗都禮請他作菩薩戒師。睿宗先天元年（712），在長安大薦福寺圓寂，年七十歲。葬在神禾原華嚴寺的南邊，祕書少監閻朝隱爲作碑文，概略地陳述他一生行化的事蹟，這就是現存的〈大唐大荐福寺故大德康藏法師之碑〉。智儼所創教相和觀行的新說，得到法藏詳盡的發揮，才使一宗的教觀建立周備，所以法藏是華嚴宗的實際創立者，世稱他爲華嚴宗三祖。

法藏的門下「從學如雲」，其中知名的弟子，有宏觀、文超、智光、宗一、慧苑、慧英六人。慧苑的傳記見《開元釋教錄》卷九、《貞元新定釋教目錄》卷十四及《宋高僧傳》卷六。又《法藏和尚傳》說宗一續法藏的《華嚴略疏》遺稿達二十卷，慧苑也續成十六卷。

法藏的著述，據說約百餘卷，其中關於《華嚴》的著述，現存的有《華嚴探玄記》二十卷、《華嚴經文義綱目》一卷、《華嚴一乘教義分齊章》（略稱《華嚴教義章》，又稱《華嚴五教章》）四卷、《華嚴經旨歸》一卷、《華嚴策林》一卷、《華嚴經問答》二卷、《華嚴經明法品內立三寶章》（《十世》、《玄義》等章同卷）二卷、《華嚴經義海百門》一卷、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷、《華嚴遊心法界記》一卷、《華嚴三昧章》一卷、《華嚴經普賢觀行法門》一卷、《華嚴經關脈義記》一卷、《華嚴金獅子章》一卷、《華嚴經傳記》五卷。已佚的有《新華嚴經序注》一卷、《新華嚴經略疏》十二卷等近二十種。《探玄記》是舊譯《華嚴經》的疏釋。他晚年作新譯《華嚴經》的略疏，未成全書，遽告入滅。此外，他的一般著述，現存的有《般若波羅蜜多心經略疏》、《入楞伽心玄義》等近十種。還有已佚的《法華經疏》等幾種。

法藏繼承了智儼的法界緣起思想，用緣起因分、性海果分二門闡明宇宙萬法的實相。性海果分就是諸佛的境界。緣起，就是法界緣起，其相狀爲無盡圓融。宇宙萬法，有爲無爲，色心依正，過去未來，通通互爲因果。因此，一法爲因，萬法爲果；萬法爲因，一法爲果。自它互爲能、所緣起，相資相待，圓融無礙。所謂一即一切，一切即一；舉一盡收，以一塵爲主諸法盡伴；相即相入，重重無盡。（黃懺華）



法　藏

◉**附：太虛〈略說賢首義〉**（摘錄自《太虛大師選集》下）

賢首大師以三時、十儀、六宗、五教、三觀立一家言。而第一時、第六宗、第五教、第三觀之極旨，則集中於六相、十玄。然三時大同嘉祥三種法輪；於第二時更分三時，亦大同天臺漸初、漸中、漸後。其十儀亦仿天臺化儀四教分析開立。而六宗第一隨相法執宗所分小乘六宗，襲自慈恩。第二唯識法相宗至第六法界圓融宗，固出創見，然此亦隨所判「分始」、「空始」及終、頓、圓四教而來。故其根

柢唯在於五教，而五教實爲賢首義之綱骨也。雖賢首弟子慧苑嘗駁其五教，謂小、始、終、圓係襲取天臺之藏、通、別、圓，而別加頓教爲不妥當，——天臺家譏五教不明斷證位次，續法作《五教儀》，仿天臺立之，後人尤多非議——但此五教義乃承自杜順大師五門止觀而立者，唯彼五門專在修證，非談判教。智儼大師《孔目章》等始據之以高判華嚴，至賢首遂繼以完成其判教之義。三觀全出於順師之法界觀章，十玄門亦儼師記於順師者，屬在周遍含容觀中。六相圓融則唱於儼師而和於賢首者也。但賢首於儼師所記十玄，改諸藏純雜具德門爲廣狹自在無礙門，又改唯心迴轉善成門爲主伴圓明具德門，於事事無礙觀亦殊有增勝之處。要之，賢首於佛果實智之境，宗依華嚴發揮者，實有足多。於明佛果利他權智之祕妙，則又當推天臺宗依法華者爲擅長耳。（中略）

世人雖尸賢首之名而祀之，或未知賢首可崇重之殊勝處何在也，今試一略談之。中國於華嚴殆有三派：⑴地論之華嚴，⑵賢首之華嚴，⑶棗柏之華嚴。地論行果，賢首純果，同屬世親、流支系。棗柏融行果於不可得，則屬龍樹、羅什系。銷納此三派二系以歸之，則爲淸涼之華嚴。然華嚴特勝之處，予謂賢首乃獨得之。蓋佛華嚴者，乃佛初成佛時妙覺光中所頓輝重重無盡之遠近因華行、自他妙嚴境也。由佛智以觀之，則一切皆爲佛境，故衆生皆如來功德智慧之相，而國土皆蓮華藏海莊嚴之刹。此現證界，非身非言，而徧一切，即身即言。隨諸菩薩所修之行，所達之境，呈身興言。證之有淺深高下之差別，說之有先後廣略之差別，皆爲海印三昧之影。故諸菩薩信解行證皆依佛果安立，一切諸位皆爲佛位。以果徹因源之故，而因源——阿賴耶識——幻依於果海菴摩羅識中，靡不融爲果德。故因即能該通果海，而一切異生、亦皆以如來妙覺海爲心源——淨心緣起眞界緣起——也。依佛智以觀之，無非佛境，是故一塵、一毛、一刹、一身，莫非六相圓融，十玄無礙之佛法界。此則賢首所獨勝於華嚴者也。

然佛華嚴有言，「心佛及衆生，是三無差別」。以佛心——或曰眞心、或曰淨識、或曰眞界——融攝衆生法而大明佛心者，固推賢首爲勝。以其衆生心——或曰賴耶、或曰異熟、或曰陀那——融攝佛法而大明衆生心者，又推唯識爲勝。由是例推及之，則禪宗者，明無佛無衆生，衆生與佛皆心者也。密宗者也，明無心無衆生，衆生與心皆佛者也。天臺宗者，明即佛即衆生，衆生與佛即心者也。淨土宗者，明唯佛唯衆生，心祇佛與衆生者也。三論宗者，明非心非佛非衆生，而照達一心者也。律宗者，明即心即佛即衆生，而淨治衆生者也。蓋心與佛及衆生爲一事之三方面，方面雖三而實事一，故無差別。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷五；《隆興佛教編年通論》卷十四；《釋門正統》卷八；《佛祖統紀》卷二十九、卷三十九、卷四十；高峯了州著．慧嶽譯《華嚴思想史》；《華嚴宗之判教及其發展》（《現代佛教學術叢刊》㉞）；木村淸孝《法藏》；鎌田茂雄《華嚴の思想》。

法藏（1351～1428）❸

高麗末朝鮮初期的禪宗高僧。俗姓金，愼州（晉州）人。號高峯。幼年出家，通過禪選後，歷參諸方，遇懶翁，蒙其授法。此後，止住於安東淸涼庵，三十餘年間逍遙於山水之間。嘗巡禮湖南諸山，朝鮮．太祖四年（1395）入曹溪山，接受太祖之後援，而與大禪師中印協力修築松廣寺三十四所殿堂。定宗元年（1399）上書，作水陸社，參訪慶尙各刹。太宗十四年（1414）歸松廣寺，助該寺住持中印增建伽藍。世宗十年（1428）示寂，享年七十八。著書有《高峯法藏歌集》一卷，現存。

〔參考資料〕《高峯行狀》；《韓國佛教撰述文獻總錄》。

法臘

指比丘或比丘尼剃度後或受具足戒後夏安

居的年數。又稱法歲、戒臘、夏臘等。比丘爲出俗人，故不用俗年，乃依夏安居圓滿之日（農曆七月十五日）爲歲終，並以此日爲受歲日。比丘、比丘尼於受歲後即增一法歲。自十六日起則爲新歲。《增一阿含經》卷二十四云（大正2・676c）：「佛告阿難曰：汝今於露地速擊犍稚，所以然者，今七月十五日是受歲之日。」

法臘最勝者，稱爲一臘或極臘、臘滿。依法臘多寡，而設上臘、中臘、下臘。臘或作臈，乃接之義，指新故之交接。比丘依臘次而定其長幼，故出家而年齡已及二十歲者，當速受具足戒。若二僧之法臘年數相等，則依受戒月日之先後以定法臘之長幼。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷下；《禪林象器箋》〈節時門〉。

法寶

唐代僧。生卒年，籍貫均不詳。師天性靈敏，曾師事玄奘受業。高宗永徽五年（654），玄奘譯出《俱舍論》，神泰、普光各作疏以布演其義；師亦著疏三十卷詳解該論，乃成《俱舍論》三大疏之一，世稱寶疏。顯慶四年（659），玄奘譯《大毗婆沙論》時，師以「非想見惑」之疑請益，三藏乃別加十六字於論中，以遮難辭。師見此，質問梵本有無該句，三藏告之以意義酌情所作，師遂以聖言量中不可增加凡語相責難。此後乃頡頏於玄奘門下，有關俱舍宗之法義，皆以師之見爲定量。

久視元年（700）至長安三年（703）間，於東都福先寺、西京西明寺，列義淨之譯場，與法藏、勝莊共同擔任《金光明最勝王經》等二十部一一五卷之證義，復嶄露頭角。師又嘗撰《一乘佛性究竟論》六卷，立五時八教之判，主張一性皆成之說。由此可知，師與玄奘、窺基等人之見解不同。著作除上述外，另有《大般涅槃經疏》二卷（或爲一卷），以及《釋禪次第法門》、《會空有論》各一卷。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九；《宋高僧傳》卷四；《俱舍論頌疏講苑》卷一；《俱舍論法義》卷一。

法獻

南齊譯經僧。西海延水人，俗姓徐。隨其舅出家於梁州，劉宋・元嘉十六年（439），至建康止定林上寺。偶聞智猛西遊之靈異事蹟，乃於元徽三年（475）發建康，西遊巴蜀，經河南、芮芮（柔然）、于闐，欲度葱嶺，因棧道絕而未成行，返于闐，得佛牙一枚、舍利十五、《觀世音懺悔除罪呪經》及龜茲國金鎚鍱像。旋再至高昌郡，獲《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉而後還京，時年五十五。初無人知其行實，至文宣王感夢始傳道俗。其律行精純，其時，瑯琊王肅、王融、吳國張融、張綣、沙門慧令及智藏等人皆歸禮之。

南齊・永明八年（490），與瓦官寺禪房法意共譯《觀世音懺悔除罪呪經》一卷，後又譯出〈提婆達多品〉（即被收在鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》中的〈提婆達多品〉）。永明年中，奉敕與長干寺元暢共爲僧主，分任南北兩岸。南齊・建武末年（497）示寂，享壽不詳。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《高僧傳》卷十三；《歷代三寶紀》卷十一；塚本善隆《中國中世佛教史論考》。

法礪（569～635）

唐代律僧。相部宗之開祖。冀州趙郡（河北趙州）人，俗姓李。年十五，從演空寺靈裕出家。受具足戒後，從靜恆學《四分律》。數年後又至恆州，就洪淵研習律學。數年後遊江南，學《十誦律》，後住日光寺，大弘教化。時值隋末，兵馬倥傯，聽徒大散。及唐興，應臨漳令之請，布展法席，四方學者雲集。貞觀九年寂於日光寺，世壽六十七。著有《四分律疏》、《羯磨疏》、《捨懺儀輕重敍》等書。

弟子有明導、曇光、道成等人。唐代律學南山宗之開祖道宣嘗列師之講席，諮決疑滯。

此外，東塔律宗之懷素嘗針對師所著《四分律疏》而列舉出十六失，並別製《四分律開宗記》。後世遂稱懷素所著者爲新疏，而以師所著者爲舊疏。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十二；《四分律含注戒本疏》卷四（下）；《大唐貞元續開元釋教錄》卷中；《律宗綱要》卷上、卷下。

法護（梵Dharmarakṣa；963～1058）

北宋譯經僧。西天竺人。眞宗景德元年（1004）入宋，進獻佛舍利、貝葉梵經。帝賜紫衣，勅住譯經院從事譯經。仁宗天聖元年（1023）奉詔譯南海駐輦國使所進貢的金葉天竺梵經。景祐二年（1035），與惟淨共撰《天竺字源》七卷，帝賜〈序〉。慶曆七年（1047）復賜〈譯經頌〉。至和元年（1054），帝感師之戒德高勝，特賜「普明慈覺傳梵大師」號。嘉祐三年示寂，壽九十六。謚號「演教三藏」。入宋所譯且現傳之經典，有《大乘大方廣佛冠經》等十二部一三八卷。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十四、卷四十五。

法顯（？～約422）

東晉僧。俗姓龔，平陽郡武陽（今山西省襄丘縣）人。兄弟四人，其中三人都於幼年死亡，父母擔心他也會夭折，三歲時便把他度爲沙彌。嗣因他在家患重病，送到寺院裏住就好了，從此他便不大回家。父母死後，便決心出家，二十歲時受比丘戒。他常慨嘆律藏傳譯未全，立志前往印度尋求。晉安帝隆安三年（399），他約了慧景、道整、慧應、慧嵬等四人，一同從長安出發。

當時河西走廊一帶，有許多民族割據建國，各自爲政，行旅很受影響。法顯等經過了乞伏乾歸割據的范川（今甘肅省榆中縣東北）後，隆安四年（400）的夏天在張掖和另一批西行的僧人寶雲、智嚴、慧簡、僧紹、僧景等五人相遇。秋間到達敦煌，得到敦煌太守李浩的供給，法顯等五人先行，沿著以死人枯骨爲標識的沙磧地帶走了十七天，到達鄯善國。大概因爲前途阻梗難行，他們便轉向西北往傷夷，又遇著寶雲等。時傷夷諸寺都奉行小乘教，規則嚴肅，漢僧到此不得共處。法顯等（此時智嚴、慧簡、慧嵬三人返高昌，只餘七人同行）得到符公孫供給，又折向西南行，再度在荒漠上走了一個月零五天，約於隆安五年（401）初到達于闐國。慧景、道整隨慧達先走，法顯等留在那裏等著看四月一日至十四日的行像盛會。會後，僧紹去罽賓，法顯等經子合國南行入葱嶺，在於麾國過夏。山行二十五日，到了和印度接境的竭叉國與慧景等會合，在那裏參加了國王舉行的五年大施會。

晉·元興元年（402），法顯等度過葱嶺，進入北印度境，到了陀歷國。又西南行，過新頭河，到達烏萇國，即在該地過夏。其後南下經宿呵多，竺刹尸羅、健陀衞到弗樓沙；寶雲、僧景隨慧達回國，慧應在此國佛鉢寺病故，慧景、道整和法顯三人，先後往那竭國小住。元興二年（403）初，南度小雪山，慧景凍死，法顯等到羅夷國過夏。後經過西印跋那國，再度新頭河到毗荼國。從此前進入中印摩頭羅國，過蒱那河東南行，於元興三年（404）到達僧伽施國，在龍精舍過夏。又東南行經罽饒夷等六國，到達毗舍離，度恒河，南下到摩竭提國巴連弗邑。又順恒河西行，經迦尸國波羅㮈城，再西北行到達拘睒彌國，他在這些國家，瞻禮了佛陀遺蹟，並聽到了關於南印達嚫國的情況和大石山五層伽藍的傳說。晉·義熙元年（405），他再回到巴連弗邑，在這裏住了三年（405～407），搜求到經律論六部，並學習印度語文，抄寫律本，達到他求法的素願。這時他唯一的同伴道整，樂居印度，法顯便獨自準備東還流通經律，東下經瞻波國，於義熙四年（408）到達東印多摩梨帝國，在此爲了寫經和畫像，又住兩年（408～409）。

義熙五年（409）冬，法顯從多摩梨帝國海口搭商人大船西南行，離印度往師子國（斯

里蘭卡)。義熙六年(410),他在師子國都城觀看了三月出佛牙的盛會,並為繼續搜求經律在此住了兩年(410~411),抄得四部,乃準備歸國。義熙七年(411)秋,他搭了載客二百餘人的大商船泛海東行歸國,途遇大風,在海上漂流了九十天,到了南海的耶提婆,在此住了五個月。義熙八年(412)夏初,他再搭乘大商船,預計五十天航達廣州,即在船上安居,不料航行一個多月,又遇暴風雨,船上諸婆羅門認為載沙門不利,商量將法顯留在海島邊,幸虧法顯從前的施主仗義反對,得免於難。經過了兩個多月的漂流,終於航抵青州長廣郡牢山(今山東省即墨縣境)南岸。法顯前從長安出發,途經六年,才到印度的中部,在那裏逗留了六年,歸程經師子國等地,又三年才回到青州,前後經過了十五年,遊歷所經將近三十國,這是以往求法僧人所沒有過的經歷。法顯到達青州的消息,被太守李嶷聽到了,便迎法顯到郡城住了一冬一夏。義熙九年(413)秋間,法顯南下赴晉都建康(今江蘇省南京市)。他在道場寺會同佛馱跋陀羅及寶雲等從事翻譯。從前和法顯一同西行求法的,先後有十人,或半途折回,或病死異國,或久留不還,只有法顯一人,孜孜不倦,終於完滿夙願,求得經律,又冒了海行的危險回到祖國,翻譯流通,這種勇猛精進為法忘身的精神,眞足為後人所取法。他在建康約住了四、五年,於譯事告一段落之後,又轉往荊州辛寺,後在那裏逝世。

法顯西行的目的原在尋求戒律,當時北印度佛教律藏的傳授,全憑師師口傳,無本可寫。他到了中印巴連弗邑摩訶衍僧伽藍才抄得最完備的《摩訶僧祇眾律》(其本傳自祇洹精舍);又抄得《薩婆多眾鈔律》一部(即《十誦律》)約七千偈,這都是當時所通行的本子。此外還得著《雜阿毗曇心》約六千偈,《方等般泥洹經》約五千偈及《摩訶僧祇阿毗曇》等。法顯後來又在師子國抄得《彌沙塞律》,又得著《長阿含》、《雜阿含》和《雜藏經》,都帶了回來。這些都是中土舊日所無的大小乘三藏中的基本要籍。其《涅槃》一經,首唱佛性(即如來藏)之說,而又不許闡提成佛,保存經本原來面目,更為可貴。他在建康道場寺和佛馱跋陀羅共同譯出的有下列五部:《摩訶僧祇律》四十卷、《僧祇比丘戒本》一卷、《僧祇尼戒本》一卷、《大般泥洹經》六卷、《雜藏經》(勘同《鬼問目連經》一卷)。

這些譯本,由法顯在場共同斟酌,譯文都很樸素而傳眞,別成一格。此外,舊傳他還共佛馱跋陀羅譯出《雜阿毗曇心論》十三卷,其本早佚,確否待考。至於他帶回的《彌沙塞律》,後於劉宋·景平元年(423)由罽賓律師佛陀什譯出;《雜阿含經》亦於劉宋·元嘉十二年(435)由求那跋陀羅譯出。又元嘉十年(433)印度三藏僧伽跋摩補譯《雜心論》(原經求那跋摩翻譯未畢),他所依據的也許就是法顯從印度抄寫帶回的梵本。《長阿含經》在法顯回國的次年(413)由罽賓婆沙師佛馱耶舍在長安依另一底本譯出,法顯的抄本埋沒未傳。

此外,法顯還詳述西行求法的經歷,留下了《歷遊天竺記傳》一卷。此書成於義熙十二年(416),為中國古代以親身經歷介紹印度和斯里蘭卡等國情況的第一部旅行記。它對於後來去印度求法的人,起了很大的指導作用。同時在他的記載裏,還保存了有關西藏諸國的許多可貴的古代史地資料。因此,近代有英、法文等譯本,極為各國歷史學者和考古學者所重視。(游俠)

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷三、卷八;《高僧傳》卷三;湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十二章;任繼愈編《中國佛教史》第二卷第三章。

法體

指諸法的體性或本質。說一切有部的基本理論是「三世實有,法體恒有」。其中的法體,即是梵語的svabhāva(也被譯為通例、自性、性。眞諦譯為法體性)。在說一切有部的

學說中，「體」是恒有、常住不變的性質，或指與他物有別的自相（svalakṣaṇa）。具有如是之體者，即是法（dharma），法離其體則不存在。

對於此等法體，中觀派抱持否定的態度，亦即中觀派主張法無自性，謂諸法性空、緣起。相對於此，唯識說、如來藏說則强調法性常住。

此外，梵語dharmatā，有時也被譯爲法體或法性。前者如《究竟一乘寶性論》卷四〈無量煩惱所纏品〉卷六云（大正31·837a）：「向依如來藏說，無始世界來，彼法恒常住法體，不轉變。」後者如《俱舍論》卷九云（大正29·50b）：「如來出世，若不出世，如是緣起，法性常住。」

法上部（梵Dharmottarīya，巴Dhammuttariya、Dhammuttarika，藏Chos-mchog-paḥi sde）

小乘二十部之一，上座部之一派。音譯曇摩尉多利迦、達謨多梨與。意譯法勝部、法盛部，或法尚部。依《異部宗輪論》載，此部爲佛滅三百年由犢子部所分出。其起因係對於「已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂。」頌義之解釋，所執與他派不同而起。此部以爲該頌所說爲：阿羅漢有退、住、進之別。初二句是退，次一句是住，後一句是進；此解與他派不同。其他教義與犢子部略同。

另依《三論玄義》載，佛滅三百年，上座弟子部分爲上座弟子、薩婆多二部，後薩婆多部復出可住子弟子部（即舊犢子部）。次三百年，自可住子部再出四部。由於此四部嫌《舍利弗毗曇》之不足，遂各造論取經義以釋其不足。以所執異故，故成法尚（即舊曇無德部）、賢乘、正量弟子、密林四部。前三部之部名，乃從部主之名，密林則從住處作名。

《異部宗輪論述記》謂，法上係取「法是可尊敬」之意，或謂法係世間衆人之上者。

〔參考資料〕《大乘法苑義林章》卷一（本）；《四分律疏飾宗義記》卷三（本）；《五教章通路記》卷十五；《藏漢和三譯對校異部宗輪論》。

法王寺

位在河南登封縣嵩山南麓。相傳係竺法蘭創建於漢明帝永平十四年（71）。魏明帝青龍年中（233～236）改名爲護國寺，西晉·永康年間（300）增建一寺，稱爲法華寺。隋·仁壽年中（601～604）創舍利塔，因此又名舍利寺。唐·貞觀年中（627～649），勅令補修佛像，賜莊園，改名功德寺，開元年中（713～741）改稱御容寺。代宗大曆年間（766～779），重修增建殿堂樓閣，且更名爲文殊師廣德法王寺。五代時分成五院，並沿用歷代舊稱，各稱爲護國、法華、舍利、功德、御容。北宋初年，五院合併，仁宗慶曆年中（1041～1048），增置殿宇，稱爲嵩山大法王寺，據說當時寺據嵩山之勝，爲天下一名刹。

寺至今尚存，現存建築有大雄寶殿等，係清代時所重建。寺之北面，有一座高達四十餘公尺的唐代古塔，塔身爲十五層密檐，平面呈方形，外廓呈拋物線形，素稱「法王寺塔」。東側另有三座形制較小的唐宋磚塔。寺西嶺上另有一座六角七級的水磨磚塔。

法王舞

藏傳佛教所盛行的一種宗教舞蹈。藏語稱「欠本」。俗稱喇嘛舞。大致可分爲寂靜之舞與忿怒之舞二種，其目的在於以各種不同的舞蹈，降伏不同之惡魔，以救拔衆生。如寂靜舞，即天神、天女之舞，意在加持該地區（國家），使之豐衣足食，長壽無苦，幸運、福報皆增長，國泰民安；而忿怒之舞，目的在幫助行者斷除一切內外魔障。

法王舞的角色，除主角護法神外，另有馬面、牛頭、鹿頭等。扮演者頭戴面具，身穿彩緞法衣，隨著鼓鈸節奏，表演以各種宗教故事爲主題的舞蹈。據說，此種舞蹈已有四百餘年歷史。

塔爾寺每年的四大法會（藏語稱「莫蘭木」，意爲祈禱），於農曆正月、四月、六月、九月舉行。屆時，寺僧即跳法王舞。

法句經（**梵Dharmapada，巴Dhamma-pada**）

㈠**集錄諸經中佛之自說偈而成的經典**：係爲策勵學衆精進向道，富有感化激發力量的偈頌集。行文概多平易簡潔，間雜巧妙的譬喻，內容更教示以佛教眞理觀、社會觀的根本義理，是佛道入門的指南。在說一切有部、法藏部中，《法句》又稱《優陀那》（Udāna）。現存的《法句》，有漢譯本四部、銅鍱部（Tamra-śātīyāḥ）傳巴利語本一部、藏譯本二部，以及近代發現的梵文本、犍陀羅語本。概因部派而有不同誦本，由於其組織不同，偈頌數亦異。

現存《法句》的不同誦本，完整無缺者，有二十六品本、三十九品本、三十三品本。

⑴**二十六品本**：從〈雙要品〉至〈婆羅門品〉，共四二三偈，爲銅鍱部所傳巴利語本，編爲南傳巴利聖典《小部》第二《法句經》。有覺音著《法句註》（Dhammapadaṭṭhakatha），註本中附有二九九種譬喻。

⑵**三十九品本**：從〈無常品〉到〈吉祥品〉，共分二卷，名爲《法句經》。吳・天竺沙門維祇難等所譯。收在《大正藏》第四册。依《出三藏記集》卷七〈法句經序〉所載，維祇難所傳者原是五百偈本，後從同道竺將炎，補出十三品，成爲七五二偈。若比對《小部》的《法句》與此三十九品本，可知二十六品的次第相合，唯插入十三品，可見三十九品本是在二十六品的基礎上擴編而成。在內容方面，《法句》本爲出家衆所常誦，而三十九品中，有幾品重於在家，如〈道利品〉說君王（輪王）治國安民的法門。

⑶**三十三品本**：從〈無常品〉到〈梵志品〉，爲說一切有部所傳。據說是法救（Dharmatrāta）所撰集。法救爲西元前一、二世紀間人，是擴編《法句》者，而非創編者。亦即爲說一切有部誦本的編集者。此說一切有部本係以梵語寫成，現有梵本存在。西藏譯本亦屬三十三品本，名《優陀那品》（Ched-du brjod-paḥi tshoms），爲偈頌本；另有名爲《Ched-du-brjod-paḥi tshoms-kyirnam-par-ḥgrel-pa》者是《法句》的義釋，並附有長行的譬喻。

此外，又有漢譯二本，亦是三十三品本：①《出曜經》，三十卷，約九三〇偈，罽賓・僧伽跋澄（Samahabhūti）執梵本，姚秦・竺佛念譯出。係《法句經》之註釋。今《大正藏》第四册所收者爲三十四品，此係誤將〈不放逸品〉分爲〈不放逸〉、〈放逸〉二品而成。②《法集要頌經》（法優陀那的義譯），四卷，九三〇點五偈，趙宋天竺三藏明教大師天息災譯出，是純粹的偈頌集。

除此三類完整的誦本外，於1892年，在于闐附近發現以佉盧文（Kharoṣṭhī）寫成的古寫本。此古寫本有西北印度方言（Prakrit）的特徵，近代學者推定爲西元二世紀的作品，稱之爲犍陀羅語（Gandharī）本。其內容與梵、巴二本皆不一致，是另一系部派的誦本。又，《大事》曾提到《法句經》的名稱，並引用其中之偈文。因此可知，大衆部或許另有一獨立的《法句經》譯本。

1855年，丹麥學者華斯勃爾（M. V. Fausböll）出版巴利語《法句經》，並將之譯成拉丁語，附上覺音註釋的摘錄，對學術界有很大的貢獻。英譯本方面，有穆勒（Max Müller）、洛克希爾（W. Rockill）、貝爾（S. Beal）等人分別從巴利、藏文本譯出。日譯本方面，有立花俊道（《國譯大藏經》經部第十二卷）、長井眞琴（世界文庫，大正十三年）、荻原雲來（岩波文庫，昭和十年）等人的翻譯。又，常盤大定曾出版《南北對照英漢和譯法句經》。

㈡**即《佛說法句經》**：一卷。收在《大正藏》第八十五册。全書計分十四品，內容敍述爲證得諸法性空、究竟金剛句（即甚深法句）

及其法，而親近善知識之法。《大唐內典錄》卷十〈歷代所出疑僞經論錄〉、《開元釋教錄》卷十八〈僞妄亂眞錄〉，皆載有《法句經》二卷（下卷寶明菩薩），或許即指此一卷《法句經》。本經未曾入藏，係近代於敦煌本中發現，而爲《大正藏》所收者。乃以日本東京都台東區書道博物館藏本爲底本，再校勘大英博物館藏斯坦因本而成。本經自唐代以來，似乎頗受禪家的重視，如《頓悟入道要門論》、《禪源諸詮集都序》、《圓覺經大疏》、《歷代法寶記》、《達磨禪師論》等書，皆曾引用。

註釋書有《法句經疏》一卷，撰者不詳，原本是敦煌伯希和本。首部闕近二十行。文中援引《無行經》、《花首經》、《淨名經》、《大智度論》、《大乘起信論》等。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第四講第二節（摘錄）

《法句經》是把部派佛學所依據的四阿含中重要的頌文抄錄出來，按照義理分品構成的，是一種集鈔。各家的集鈔分量不同，品目也有出入。有部集鈔的《法句經》，後經法救改訂整理，並由原來的二十六品，增爲三十三品，法救還有因緣解釋的著作，漢譯名《法句譬喩經》。

譬喩師的學說也以四諦爲中心組織的，但對四諦的解釋却與別家不同。例如苦諦：婆沙師認爲是五蘊，分別論者認爲是有漏八苦，譬喩師則認爲是名色。集諦：婆沙師認爲是有漏因，分別論者認爲是招後有愛，譬喩師則認爲是業惑。滅諦：婆沙師認爲是擇滅，分別論者認爲是愛盡，譬喩師則認爲是業惑盡。道諦：婆沙師認爲是學無學法，分別論者認爲是八正道，譬喩師則認爲是止觀。可見譬喩師所講的四諦是有重點的，從而也看出它們的學說是從《法句經》來的（《法句經》所講的四諦就是有重點的）。其次，《法句經》講四諦以心法來貫串，譬喩師也是如此。他們認爲：「心依名色乃成苦體，又由惑業繫縛而心垢，止觀調心而垢淨，所以四諦安立，繫之一心。」（見《略述經部學》）他們認識到的心是無間斷的，一般說，心有多方面的功能，眼看、耳聽等都是心的功能，就其每一類來說，總是有間斷的，但若混爲一體觀之，從生至死，心則始終沒有間斷。就佛家的實踐講，止觀達到滅盡定期間，意識似乎斷了，有部說，滅盡定是無心無識的。譬喩師認爲，滅盡定仍有心活動，不過不是粗心而是細心。這就是所謂細心說。

◉附二：呂澂《呂澂佛學論著選集》卷二〈法句經講要〉（摘錄）

此經分三番講述：⑴總辨經體，⑵解析品次，⑶抉擇要義。

⑴總辨經體：辨經體者，明經之性質。自小乘各家迨大乘龍樹無著以次，僉謂此經爲佛說，無有異議。且以爲一般經典之稱佛說，類皆佛滅以後弟子輩追述之作；今此《法句》，則佛在世時已具定型，相與傳誦矣。今細玩其文，樸質親切，眞所謂布帛菽粟之言。論其幽深，雖不逮大乘諸經；然即樸質親切之中義蘊豐富，其爲當年佛說之實錄可無疑也。惟此經綜集成篇，區分章段，則固佛滅後事。且其纂輯，頗有異說：或謂初結集時出之，屬於雜藏（收三藏不攝之說），此則推爲迦葉阿難時所出也。或謂法救上座實集之。今考法救以前，實已有輯本，法救不過補訂之而已。初輯之本，佚在三藏四含之外，攝於雜藏；補訂而後，則以配合十二分教，非復雜含之舊。此種流傳前後變化之跡，徵之事實，亦不誣也。吳譯《法句經》舊序云：「法句經別有數部：有九百偈，或七百偈，及五百偈。」是則《法句》原有廣、中、略三本之分。從現存之梵（殘）巴漢藏各本考之，廣、中、略各本俱在。巴利原本四二三頌、二十六篇，即當於略本；吳譯《法句經》，晉譯《法句譬喩經》，七五二頌、三十九篇，即當於中本；秦譯《出曜論》（解法句者，內含經文），北宋譯《法集要頌經》，與西藏譯本，九百餘頌至一千五百頌、三十三

篇，即當於廣本。各本中自以巴本爲最古，與吳譯內二十六品脗合；惟吳譯首尾增多十三品而已。至秦宋兩譯，章名大同吳晉，次第則出入甚多，可知爲完全改作者。巴本不出輯者名氏，吳譯以去皆題法救撰，以知《法句經》，前後確有兩種，即初輯本與增訂本也。增訂之中又疊有改易，不止一次，經之性質即因以改變。如略中本、俱名法句；而廣本以後，則稱鄔柁南聚。法句云者，「法」爲佛說究竟道理不可移易之目，「句」乃名身句身詮義周圓之式（如今所謂完全命題）；所以一句一義，四句一頌，法義周圓無缺（法義悉宗四諦）。鄔柁南聚云者，十二分教之第五種，義爲自說（聚即品類分章之義）。由此立名不同，乃知法句有特殊因緣而說者，則變成一種泛說句義（鄔柁南）；但經之重要意義，並不因此消失也。今講折中廣略，而取吳譯。吳譯文字雅馴，不失理味；惟品第不無譯人臆改之處。如《婆沙》、《智論》、《地論》俱云法救所輯《法句》，始〈無常品〉，終〈梵志品〉；今本於〈梵志品〉後，溢出四品，顯非原本之舊。至晉譯品目與此相同者，不過蕭規曹隨，步前譯之定式，不可信爲印土所傳即如是也。（中略）

綜合上述觀之，自上座化地以次，至說一切有部，東西各派學說，無一不與《法句》相涉；且皆視《法句》與三藏並重，時或過之。我國道安法師序十四卷《鞞婆沙》亦嘗言之，蓋有聞於當時譯師所述也。又學者每以三藏難能遍讀，不若《法句》之簡約易持，因而重視之特甚。即以傳來漢土之佛學言，自漢魏至南北朝，亦無有不被《法句》之影響者，此一段學術史案，當於《附說四十二章經》中另詳之。

⑶抉擇要義：此中要義攝舉三門：一者涅槃，二者聞戒，三者止觀。原夫《法句》之撰，乃供教學所用。學有目的，涅槃是也；學有方便，聞、戒、止觀是也。一經之要，三門盡攝之矣。

初談涅槃義：此義散見各品。蓋《法句》組織，或取義，或依文，類分不定。若依義求，則〈羅漢〉、〈述佛〉、〈安甯〉等品，皆涉涅槃之說；若依文求，則〈泥洹〉一品，斯其樞要矣。今講涅槃，即就此品撮敍要義；有所不足，乃以《瑜伽論》中釋文補之。〈泥洹品〉共三十六章。略本無此品名，僅於他品中存其四頌而已（初三頌及第二十四受辱心如地頌）；廣本自受辱頌下，亦付缺如。故知此三十六章之結構，實爲中本所獨有，今特據此闡述焉。涅槃正翻寂滅，旁譯引申有六十六種異名；中以安甯一名，最稱允洽。《中阿含》云：「諸法以解脫爲眞實，以涅槃爲究竟。」安甯者，實諸法之究竟處也。品初六頌，即廣贊斯義。蓋人生願欲無不以太平安甯爲歸宿。如麋鹿避獵，自然走曠；飛鳥避羅，自然趣空；人之求安，趣向涅槃，亦心性之自然也。故云「法歸分別，眞人歸滅」（此云分別，乃現觀實證其義）。外而宇宙、內而一身，莫非有爲，即莫非遷流變化而無一安甯者（此即是苦）。再從行爲之善惡言，趣善者少，趣惡者多；即善趣微樂，亦非眞樂。諦知此等是苦，即不得不求歸宿於涅槃之究竟樂處矣。涅槃超於罪福，在善惡外，別有其淨因，絕非由行能得之也（頌云：「從因生善，從因墮惡，從因泥洹也。」）

次言涅槃三相：⑴無爲相，⑵無著相，⑶無惱相。言無爲者（有十一頌，自始無如不至爲開爲法果）：謂涅槃非煩惱之所爲，此有異於冥頑不靈一無所爲。蓋煩惱無量，總以愛欲爲本；不染愛欲，苦即淨盡，說爲苦際（此即涅槃異名）。頌云「心難見習可覩」者，謂此苦際境（即淨心），諦實不動（不變遷）而難見；惟善觀察而後現觀（即淨習）分別實證之也。若通達愛欲爲流轉之本，愛欲由見聞覺知而來，於見聞等不增不染，則愛欲不生，總歸寂靜。是即離煩惱之爲涅槃矣。又頌文「比丘有世生」以下，明無爲爲本之義。此義出於《中阿含經》。頌中以生、有、作、行四者（皆

有爲事，亦緣起事），與無生、無有、無作、無行（皆無爲事，亦還滅事）平等並舉，而特別指出無爲是涅槃之相。所以見有爲乃因無爲而說，亦即緣起正爲涅槃而談也。佛如是說，亦有事實可徵。諸法皆以涅槃爲自性，學人之趣涅槃，固自然之勢也。由是無爲相乃有爲法之自然歸宿，佛但如實說之耳。

言無著者（有六頌，起從食因緣有，至此道寂無上）：「著」指戲論分別無義益之事。凡愚言行，無一與涅槃相順，如稚子之弄沙城，其爲戲論不待言。即在外道異學知求安甯處者，亦莫不隨事執著，或於世俗現境中求，或於定境中求（執現境者，爲地水火風所礙；執定境者，爲空無邊處乃至非非想處及日月光明等定境所礙），寄相於此等處以求安樂；不知其亦屬無常而終歸戲論也。眞正涅槃，應蠲除此。頌云「斷有之射箭，遘愚無所猗，是爲第一快，此道寂無上」是也。有即生死，箭喻惑業之因，因力發動，如箭射之不能中止，隨順因力往來諸趣，遂無止息矣。如欲安甯必斷此因。頌云「寂無上」者，寂即寂此戲而論也。

言無惱者（有十三頌，起受辱心如地，迄夭人莫不禮）：惱謂苦痛，繫屬於身，身由五取蘊成（取謂愛欲），因旣不淨，果成苦痛。欲求出離者，當須離欲。如頌云：「畢故不造新，厭胎無淫行，種燋不復生，意盡如火滅。」如是轉捨五蘊身而得五分法身（謂戒定慧解脫解脫知見具足。前四成己，後一利他），獲大安隱，行淨度世。又涅槃無惱，惱歸於身；然非不用此身，乃以此身貿易法身，所謂大安甯身也。《法句》以此三相說涅槃，皆不從斷滅上立論，可知小乘之解佛說，亦有其深微切實處。蓋由各部執展轉立破而得定論，故非泛泛也。

復次，涅槃三相，爲證得者身心所體現；已證未證，均此五蘊身心，其間有無差別？比中本《法句》並無明文，今謂當於《瑜伽釋》中所引頌中求之（此本〈涅槃品〉頌文，唐秦宋譯皆具）。《瑜伽論》思所成地，於教思擇，略有二門，即思擇契經與伽陀。思擇伽陀處，錄《法句》各品要文二十八頌，所錄〈涅槃品〉頌曰：「等不等而生，牟尼捨有行，內樂定差別；如俱捨卵生。」此即顯示已證未證之身心關係。於證得之身心分二種解說：一者不捨餘依，即不捨最後殘餘之身，所謂有餘依涅槃；二者捨餘依，即證得涅槃者並捨最後餘身而爲無餘依涅槃。《瑜伽釋》謂佛示現住有餘依時，所證得之色身與前修得之色身（即三十二相八十種好）性質相等；所證得之名身，是勝無漏，則與修得之名身不等。至無餘依位時，最後餘身亦屬有行（有爲法），以壽行轉故，仍未滅壞。已證得者，於彼餘身，不定任運方捨，亦可以定力而捨，以其得內寂靜樂及沙門樂故。此所捨之最後證得色身，亦與前得之色身正等；所捨名身，則與前得之名身不相等。喻如孵卵生雞，未破㲉前，所具色身原質，與破㲉後，並無不同；惟未出㲉時，心識矇昧，旣出㲉後，心識靈明，前後有異耳（頌文俱舍㲉；梵本俱舍下原有破字，意云破㲉也）。此中意謂已證未證，身相等而心不相等也。至於留此身心至滿壽量而後捨者，重在證得而顯涅槃三相；若不留滿壽量，以定心力隨時棄捨，則重在捨壽而顯涅槃三相。凡此皆略中本未究竟之義，而廣本所獨具者也。其說亦與小乘部執相關。蓋化地本宗，意許色心一期生死，俱有轉變；而有部不許，以執三世實有，法無轉變也。至法藏部，則說羅漢身（概括色身）皆無漏，即主證得前後名色身皆不等（化地雖說身轉而未確定羅漢身是無漏）。大衆部又說色轉變而心不轉變。今勘《瑜伽》之《釋》，與以上各部執皆不同：色身屬有漏，與前相等；名身由有漏轉變無漏，與前不等。此與有部言不變者異，與法藏大衆言變者亦異，當係化地末宗之說也。《瑜伽釋》文次下更有三頌（十九、二十、二十一），闡發斯義，而以出離煩惱得自在解脫爲言，如文可知（《瑜伽》引二十八頌，初至十七多說聞戒事，十八至二十一說涅槃事，二十二至二十八多說止觀

事）。

次聞戒義：聞戒本屬二事，以其內（戒）外（聞）相待；不可偏缺，故合言之。菩薩修三十二相業，有謂先修耳目者，可知爲學以聞熏爲最切（聞非但耳聞也，亦具有見在）。《法句》於此義尤加重視，蓋所立之宗，在經文之說心淨客染。此經見巴本《增一阿含》，文云：「心性本淨，客塵所染，凡愚無聞故，不如實知見，亦無修心。」又云：「心性本淨，離客塵染，聖智有聞故，能如實知，亦有修心。」（漢譯《增一阿含》無此經，或係部執所傳有異；但《舍利弗毗曇》引此文）合此二經，而性淨客染之義備。前經謂由無聞故，本性淨心，乃爲塵染，而不知修。後經謂由有聞故，乃知修心，離染爲淨。比而觀之，可知淨不淨之關鍵在於離染不離染，而染之離不離又在於聞不聞也。有聞而後知修，即有聞而後有學也。以此法句言學，並重聞戒：聞義見於〈教學〉、〈多聞〉、〈闇愚〉、〈明哲〉諸品；戒義見於〈戒愼〉、〈慈仁〉、〈放逸〉諸品；至聞戒無缺義，則見於〈教學品〉。頌云：「戒聞俱善，二者孰賢？方戒稱聞，宜誦學行。」又云：「學而多聞，持戒不失，兩世見譽，所願者得。學而寡聞，持戒不完，兩世受痛，喪其本願。」廣本更有頌云：「多聞無戒，不稱多聞；少聞具戒，可稱有聞。」

以下分說聞戒之義：初聞義，舉〈多聞品〉以見其概。此品共十九頌：初七明聞之實，次十二讚聞之勝。明聞之實中，首三頌明聞之成三學，即以聞貫通戒定慧也。三學圓具，即「自致得泥洹」。四、五兩頌出聞之體：所聞不外佛說法（教授）律（教誡），但應辨其正似，而後可以解疑，守正袪邪，至不死處（涅槃）。又辨正似，則能於性淨心上離客塵染，興功德性。如是方謂奉持法藏，得聞之實也。此義參照《瑜伽》，益見完備。《瑜伽》引頌云：「多聞能知法，多聞能遠惡，多聞捨無義，多聞得涅槃。」（即吳譯第四頌異譯，吳云：聞爲知法律，解疑亦見正，從聞捨非法，行到不死處。）此出聞有四勝，以示佛說之眞俗二義，即《阿含》所謂淺深二義也。如施戒生天等論，順俗施設，皆爲淺義；四諦三學涅槃等論，開示出世，乃是深義。於此二義中，由聞俗義無倒故，即得速離惡趣，引發樂因；由聞眞義無倒故，非惟不起惡因，更復超越善因，求得涅槃正因而獲漏盡。此中應注意者：若聞者之根已熟，資糧已滿，便能獲致淨相之心，所謂義識（義者境也，即諸淨相；心能恒住此義，謂之心清淨）。聞之有關於淨心，意在於此。由是遂能現觀諸諦，以至捨諸苦本、煩惱無義，而證得涅槃。其根未熟者，依人天教，亦於勝義得有增上，漸證涅槃。《瑜伽釋》文最要，須細詳之。

復次，聞法一依在佛。見佛不眞，則得法不正。是義爲中略二本所不見，而於唐本《瑜伽釋》中得之，《瑜伽》引文第十至十四頌，即廣明是義。文云：「若以色量我，以音聲求我」等，此謂佛有二身：一、色身，即三十二相、八十隨好之身；二、法身，即一切功德法所聚集身（《長阿含》云，佛涅槃後以法爲燈明，即法身義）。是故見佛，不可執取色身，因色身相好，魔亦能幻作故。以是前四頌言，無論肉眼天眼，見佛相好，或聞妙聲，若執著此即如來，此當尊信，則後時見有似佛威儀者，亦必信以爲佛，無所抉擇，隨逐於他。於眞三寶，反生毀謗。其弊孰甚！此皆由於不知佛之爲佛不在音聲形色也（此有以定果心眼，能了知世尊內分法身，而不能見外分色身者；或有內無所知，但由外見者；或有於此內外遍障者）。若諸賢聖，出離惑障，智慧無著，於佛法身，內自證解，於佛相好，外正觀知，而不爲他言音所引攝者，是則世之雄矣（秦本〈惡行品〉云：智者易雕飾，乃名世之雄）。此說涉及制多圖像等色身非是勝義，亦有部執關係。法藏部嘗執供養窣堵波獲大福德，今是化地末宗批評，以爲非第一義也。

後戒義，舉〈戒愼品〉以見其概。此品共十六頌：初七釋戒之勝，次九明戒之實。初中

分別世俗、勝義二種戒：第二頌云，護戒福，致三報（㈠名、㈡利、㈢生天），即世俗戒。第三頌云，護戒得眞實見，明了法處，即勝義戒。守戒在得眞見，有眞見而後得涅槃也。次明戒之實者，又分廣狹：狹則但指別解脫律儀（即受學學處）；廣則兼指根律儀（守護根門）、命清淨（禁爲非法生活）、依資具（衣服湯藥資生之具悉有限制）。此中即就廣義說之。頌曰：「比丘立戒，守攝諸根，食知自節，悟意令淨。」所謂立戒，即依住別解脫戒，住此而後有餘根律儀等三。但此尙非戒之本質。第九頌云：「以戒降心，守意正定，內學止觀，無忘正智。」第十五頌云：「持戒清淨，心不自恣，正智已解，不覩邪部。」所謂無忘、不自恣，皆指不放逸，此乃本質之說也。凡戒皆以不放逸而得，本經特有〈放逸〉一品，詳不放逸之可貴；《瑜伽》釋戒標舉〈放逸品〉首頌，亦有深意存焉。彼引頌云：「無逸不死蹟，放逸爲死蹟，無逸者不死，縱逸者常死。」（即吳譯本初頌）此中不死指涅槃，死指流轉，蹟則塗徑也。云何不放逸耶？謂於四所依，立四種護，所謂命、力、心、行。四者總攝人生之全，應善護持，以盡其用。命爲生機，務使暢達，勿令戕賊。力爲體質，求其強健，勿令羸弱。此二皆心行之所依。心則應使清淨，無有雜染。行則遠離邪僻，直向涅槃。然則戒之所以爲戒，不放逸而已矣。又《瑜伽釋》第四頌云：「住法具尸羅，有慚言諦實，能保愛自身，亦令他所愛。」此言圓滿戒學，須備四義：一者住法，謂依如來所證所說正法正律淨信修行。二具尸羅，謂於五篇七聚學處，無缺（於每聚學處首尾有犯爲缺，如衣之缺也）、無穿（犯中間學處爲穿）、無斑（於諸學處相續違犯爲斑，如衣之污點斑駁也）、無雜（散犯不連續者爲雜）、遍能受學。三者有慚，謂於犯戒因緣，能發露求淨。四者諦實，謂依法對治，於智者前，如實自陳，而得出離也。次有三頌，說身口意業，亦有要義，可資參考。

三止觀義：佛學通軌，三學次第相生，以增上戒學爲依，遞生增上心慧學。故聞戒之次，應談定慧。今不云定慧而云止觀者，蓋有二義：㈠示通貫，㈡明守約。若以定慧言，但見次第，難顯通貫。本經所宗在「心爲法本」，又經言「心淨則土淨」，由心染淨，衆生國土隨之染淨。云何能得心淨而不染耶？是則不待外求，唯在調心而已。所謂止觀，即調心之道也。止者安心義，梵名奢摩他，義淨譯爲寂處（奢摩爲寂，他即是處，合此二義爲止）。此非常途所言令念不起，或起不令續已也，又必有其處，使靜寂得所，如置物然，恰當其處，而後妥貼。質言之，乃調心得安耳。觀者析理之謂，梵名毗鉢舍那，義淨譯爲衆觀（毗字接頭，有種種衆相之意）。乃明察心相細微條理之義。由是置心妥處，復明條理，此心自無不調矣。心調而後定慧隨之。是即不如通常以止觀分屬定慧之拘礙，而見止觀之不相離，定慧中皆兼而有之；乃至一切菩提分行，亦無不皆以止觀一貫行之。此即標名止觀，既以避定慧次第之誤解，而又顯其通貫之意也。復次守約之道，亦於止觀見之。《法句經》〈沙門品〉云：「無禪不智，無智不禪，道從禪智，得至泥洹。」《法句譬喻經》〈戒愼品〉云：「以戒降心，守意正定，內學止觀，無忘正智。」皆是禪（定）智（慧）之相資，止觀之互濟。故道安法師獲覩前偈，即於禪法，深悟其要。今止觀併舉，皆是作意思惟（警策其心，而令思惟）。而有差別者：作意思惟緣能緣心謂之止，即以心緣心也；作意思惟緣所緣相謂之觀，即以心緣心相也。心起初無定處，後生之心把握前心，使之繫屬於色或受不失（止）；然後生心分析此所緣相（觀）。是則止觀之別也。《成實論》中有種種喩，分別其義，可資參考。舉其一例：有喩刈除亂草，止如把握，觀則如割截也。止觀如是分別，猶未究竟，更進乃有止觀雙運之道。仍爲作意思惟，但作意思惟心一境性，心一境性即心境共相，爲析理之自然歸宿。佛法以種種相歸於一相，謂之

共相。《般若》共相即是無相。《瑜伽》共相即是唯識，本經共相即是無常。此皆止觀雙運境地。《法句》說守約處，即在此等處。故徒講定慧，猶不能顯，必至止觀雙運，而後得之也。

本經發明止觀要義，有通說，有別說。通說爲〈心意〉、〈沙門〉、〈梵志〉三品；別說爲〈惟念品〉。先解通說：〈心意品〉有十二章，詳言心相躁動，有待調伏。首三頌釋見《瑜伽》。如云：「難調伏輕躁，淪墜於諸欲，善調伏其心，心調引安樂。」（此《瑜伽》第二十五頌，即〈心意品〉第二頌。）此謂心樂攀緣，如猿之捨枝取枝，難以調伏。雖强納之善中，而不能一向（定）安住，非在貪等，即在沈淖不寂之所，於是隨欲淪墜生死而不能返。若依止觀之道，令心恒修善法心。一境性，即能如實知五欲而生厭患，遠離諸染，獲得解脫。如是苦因既盡，安住現法，當來衆苦亦得永盡。是故此頌即說明心應調伏之根據，與不隨順所得之勝利也。由是次言云何調心。《瑜伽釋》第二十六頌云：「於心相善知，能餐遠離味，靜慮常委念，受無染喜樂。」（即〈心意品〉第三頌）心之大用見於能調，調心之先，須識其相。此心即自己之心，所謂調者，亦使其平衡猶如止水而已。至於工夫，則賴於有學與見跡。有學者，謂篤志斯學；見跡者，謂慧見諦理。心契此理，則歸平衡；不契則成散漫。又云心相，不外掉舉、下劣、不定三種。對治即有三方便，謂止、舉、捨。心掉時使之止；心下劣時令之舉；心高下不定時，住平等捨。由此止觀方便，得四種功德：(1)餐遠離味：心住一境，遠離習氣，則能受用身心輕安，是即止也。(2)靜慮：謂由淨定心相（即止）相續修習，則於所緣境如實知其質而盡其量，明辨審察而思擇之，是即觀也。(3)常委：謂由止觀爲依故，貫徹一切菩提分法，能常修習，遍一切時無有間斷（常），遍一切處無有遺漏（委），此即一貫之道也。(4)念知：謂由無懈無掉心故，能得最勝正念正知，心善解脫，永斷五蓋隨眠。脫五蓋故，乃於現法得安樂住。此樂住，即佛道究竟，亦猶儒者所稱孔顏樂處。且屬現前受用，而非懸想當來，此所以有異於外道苦行也。

又次詳調伏之關鍵。《瑜伽釋》第二十八頌云：「心遠行獨行，無身寐於窟，能調伏難伏，我說婆羅門。」（即〈心意品〉第四頌）上雖泛說調伏次第，未說把握之樞紐。所云樞紐無他，當下莫放過而已（當下即是與否，猶在其次）。心有種種異名，或名爲意，或名爲識。無始以來，隨諸衆生，自體及因（所謂業惑）次第相續。雖無作者，而有流轉，但無前際可尋，故名遠行。心如瀑流不斷，一念放過，便入過去，故須當下省識。此就過去相言也。現在之心，單純而轉，無餘相伴，名爲獨行（瑜伽學系謂後心續前心，依緣不同，有種種行相，而體無異。與譬喻師說相通，蓋同出於化地末系也）。又此心現在自體現前，或爲貪性、瞋性、癡性，或餘煩惱隨煩惱性；後念性有轉易，不定相續。不同五色根，誕生之後，同異勝劣既受成形，即不可易也。心刹那起滅，一時此類心生，餘時此類心滅，一時彼類心生，餘時彼類心滅。是故當前染污之體，畢竟不實，名爲無身（即無體）。如是心法，一面轉變不息，一面染無實體，即屬轉染成淨由凡躋聖之機。此就現在心相言之也。若於當下放過，隨眠復結，則於未來居四識住（謂色、受、想、行。一心師言，受想行乃就一心轉變行相不同而說。）復成心縛，無有出期，名爲寐於窟（窟即流轉，寐謂難出）。此就未來心相言之也。智者由上各相，於心三世如實了知，即於當下深生警惕。厭患離染，得心解脫，斷滅我執，度越流轉，安住涅槃，名婆羅門（即淨行者）。此頌意說心於過去染污，未來不定；轉移關鍵即操之當下一念：放逸則染，不放逸則淨。然染非心之自性（刹那轉變），淨乃自性，握此當下一念之淨，久久相續，遂得淨純。常途之言性淨，多屬道理知見；此乃實踐上由工夫而得者也。如是通說調心之相，以

三頌盡之，可謂言近旨遠。《瑜伽》特爲抉出註釋非無故矣。

次解別說：即〈惟念品〉。本經以念爲止觀特殊方便。念即十隨念，依通常次第，爲：佛、法、僧、戒、施、天、死、身、息、寂。但此中特提念息於首，視爲最勝方便，蓋有四義：一者息常隨身，易爲依止；二者息離染淨不易生厭（如念身作不淨觀，易生厭世想）；三者隨順法想；易得空觀（息出入靡常，勢不堅住，故可觀空）；四者內法獨有，不共外道（外道有歸依及戒天死等念，唯不念息）。有此諸勝，故特重視之也。此品共十二頌：前九統說念息，後三則說念餘。又前九中，初四正說念息，後五別說覺寤瑜伽（屬念息內）。念息者，繫念於息，以爲所緣也。梵語安那般那，解者各異：一謂安那爲入，般那爲出；一謂安那爲出，般那爲入。今考前者爲舊說，後者爲新說，因觀生死之象不同而成異說。前者謂胎生時息先入而後出，至於最後息出不入爲死；後說恰與前反。緣此所見不同，念息入手之先後遂異。按諸學系：北傳主入出息，南傳出入息。此經爲北傳，而主張同於南傳者，以出化地末宗，對舊說有所釐正也（化地舊說與有部同主入出息）。頌云「出息入息念」，謂念出入息也；「具滿諦思惟」者，謂圓滿修習也（思惟即修習）。云何圓滿？謂具備「數、隨、止、觀、轉、淨」六相。從初數息以至完淨，有十六次第殊勝。配以四念住，從粗至細，各具四種次第：初身次第，謂「短、長、遍身、止身行」。二受次第，謂「喜、樂、心行、止心行」。三心次第，謂「心、令心喜、心攝持、心解脫」。四法次第，謂「觀無常、斷、離、滅」。故頌云「從初竟通利」也。此詳見《大毗婆沙論》卷二十六。我國禪法，肇自安世高所譯《安般守意經》（安般即息，守意即念）；至隋・天台有《六妙門》專著，大闡念息法門。然安世高之書難讀；天台之作寡據，十六次第猶不了了，其說難盡信矣。今欲研究止觀，唯有直探《婆沙》，其次當讀《解脫道論》也。由此圓滿修習所得之結果，則如頌云「是則照世間，如雲解月現，起止學思惟，坐卧不廢忘。」（後二句原意謂身心合一修無間息也。）次下說念息之效有三：「比丘立是念」以下二頌說第一效。謂念息通四念住（於說十六次第中見之），並貫攝一切菩提分法，最後得涅槃界。「已有是諸念」以下二頌說第二效。謂念息可得有餘涅槃。「比丘悟意行」以下三頌說第三效。謂念息可得無餘涅槃。有餘無餘涅槃之得，不但由於念息，更須覺寤瑜伽，謂：初夜後夜正勤行道，乃至中夜睡眠，仍繫心於光明想。如是精進乃成覺寤瑜伽得盡諸漏。故小乘證果，最極七生；除北道部外（北方法藏部執定須七生），餘部亦有言三生證道者。其勇猛精�ααι，實堪取法，不得以小乘而輕視之也。最後三頌，說餘九念。以施攝天，故無念天；開寂爲空無願無相，故無念寂。是即本經別說止觀之義也。

考上座化地部，原以十遍處爲勝方便，因遍處以地爲首，故有化地之號。其後餘部如大衆末宗等，斥爲顛倒執著（於非地亦作地想，故爲顛倒）。故化地末系改說道支皆念住攝，及一切地與尋伺相應兩義，以提倡十隨念。本經於十念中復特出念息方便，則益勝於前矣。今談止觀法門，於此念息方便，極應注意。願學者循此綱要，自窮義蘊可也。

〔參考資料〕 (一)《大毗婆沙論》卷一；《善見律毗婆沙》卷一；《高僧傳》卷一〈維祇難傳〉；《開元釋教錄》卷二；印順《原始佛教聖典之集成》第十一章；黃懺華〈法句經談概〉（《現代佛教學術叢刊》91）。(二)《貞元新定釋教目錄》卷二十八；《鳴沙餘韻解說》。

法住寺

位於韓國忠清北道報恩郡俗離山。又名俗離寺。新羅・眞興王十四年（553），義信自天竺求法返國，以白騾馱經來此地，見此地山勢雄偉，遠離俗塵，適合修道，遂於此創建寺利。取「佛法長住」之意，故名法住寺。惠恭

王十一年（775），眞表來住。其後，永深、融宗、佛陀等亦曾來住。高麗・太祖元年（918），證通國師奉勅重修本寺。其後，慈靜國師彌授、浮休善修等亦曾來本寺。壬辰之役（1592）時，遭受波及，堂宇全毀。至李朝・仁祖二年（1624），碧岩仿舊式再建，即現存建築物。又，寺中寶物甚多，其中，雙獅子石燈、捌相殿、石蓮池、四天王石燈等均列爲國寶級文物。

〔參考資料〕《朝鮮寺剎史料》；《朝鮮佛教通史》上編；《朝鮮禪教史》。

法住記（梵 Nandimitrāvadāna，藏 Dgaḥ-baḥi bśes-gñen-gyi rtogs-pa-brjod-pa）

全名《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》一卷。唐・玄奘譯，大乘光筆受。又稱《記法住傳》、《大阿羅漢說法住記》。收於《大正藏》第四十九冊。內容敍述佛滅後八百年，在執師子國（即錫蘭）勝軍王都有阿羅漢難提蜜多羅（Nandimitra）出世，爲諸比丘說住世護法的十六大阿羅漢及其眷屬、住處，並回答正法住世的時限。書中列有《般若波羅蜜多經》等五十部（藏譯則列八十七部）大乘經名，是瞭解大乘興起及其經典成立時代的資料，同時也是有關錫蘭佛教的史料。

本書自唐・永徽五年（654）譯出後，十六羅漢普受崇信，成爲禪宗寺院主要的造像，或畫或雕，著名者有法願、法鏡、僧繇、貫休等人之作品。

本書另有西藏譯本，但內容與本書頗有出入；又有法譯本《Les Seize Archat》，爲1916年時由烈維（S. Lévi）及沙畹（E. chavannes）合譯。

法事讚

二卷。唐・善導集記。收在《大正藏》第四十七冊。係記述淨土轉經行道儀則之著作。上卷卷首題爲〈轉經行道願往生淨土法事讚〉，卷末題爲〈西方淨土法事讚〉，下卷首尾都以〈安樂行道轉經願生淨土法事讚〉爲標目。上卷首先列舉奉請偈、啓白、召請、三禮、表白、讚文等，其次說明行道讚梵偈、讚文、七周行道、披心懺悔，乃至發願等行事之次第，下卷將《阿彌陀經》全文分成十七段，每段各加讚文，其次記載十惡懺悔、後讚、七周行道、歎佛呪願、七敬禮及隨意等軌式。

本書是依般舟三昧法而說明轉經行道之儀則，書中引用《賢愚經》、舊譯《華嚴經》、《觀佛三昧經》、《地獄經》等所敍述的地獄相，以啓發行者厭離穢土之心，又轉讀讚揚《阿彌陀經》以期鼓舞行者欣羨淨土之心。

關於本書上、下二卷標題之所以不同，日僧良忠《法事讚私記》卷上說，上卷意在闡明前方便的行道，故題爲「轉經行道」，下卷專明其行體的轉經，故稱爲「行道轉經」，且認爲轉經是正法，相對於行因而將所求的國度冠上「安樂」之字。

法性土

指法身所居的眞如法性之土。三土或四土之一。又稱法性淨土、法身土或法土。據《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉所述，一切衆生乃至無垢地盡非淨土，住果報故；唯佛居中道第一法性之土。《大乘義章》卷十九說有三種淨土，即法性土、實報土、圓應土；法性土是諸義同體、虛融無礙的本性之土。又據《華嚴經孔目章》卷一、《法苑珠林》卷十五所述，法性土係以眞如爲其體。但據《成唯識論》卷十（末）所述，法性土係自性身之所依，身、土皆以眞如爲其體，但相性義異，故以相屬佛，名自性身，以性屬土名法性土。

〔參考資料〕《華嚴經孔目章》卷四；《大乘法苑義林章》卷七（末）；《成唯識論述記》卷十（末）；《華嚴經探玄記》卷三；《釋淨土羣疑論》卷一。

法性宗

華嚴宗五祖宗密所判大乘三宗之一。此宗認爲，一切衆生的心並非由斷惑始得淸淨，而

是本來清淨的，故衆生之心即爲法性。宗密《圓覺經略疏》卷上云（大正39・525c）：「大乘教總有三宗，謂法相、破相、（中略）法性。」法相宗，即以五位百法等義建立法相的唯識宗；破相宗，即以四句百非破一切法相的三論宗。就華嚴五教判而言，前者相當於相始教，後者相當於空始教。相對於此，法性宗則相當於終、頓、圓等三大乘，也包括華嚴、天台二宗。

宗密在該疏中又比較法性宗與法相、破相二宗之優劣，而主張法性宗優於法相、破相二宗。

⑴與法相宗的比較，有：三乘對一乘；五性對一性；唯心之妄對眞；眞如凝然對隨緣；三性空有之離對即；未成佛衆生對衆生與佛不增不減；二諦空有之離對即；有爲四相之前後對同時；能與所、斷與證之離對即；佛身之有爲對無爲等十條。

⑵與破相宗相比，有：無性對本性；了無性之眞智對眞實一心之眞知；二諦對三諦；三性之空對有；佛德之空對有等五條。

宗密另於《禪源諸詮集》中，將教三分爲密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示眞心即性教。就內容言之，此三教與法相、破相、法性三宗一致，與法性宗相應的是顯示眞心即性教，包括《華嚴經》等四十餘部、《寶性論》等十五部。

此外，永明延壽《宗鏡錄》卷五云（大正48・440b）：「大乘經教統唯三宗，㈠法相宗，㈡破相宗，㈢法性宗。」其分類也與宗密相同。

法門寺

位於陝西省扶風縣城北十公里的法門鎭（原名崇正鎭）。創建於東漢桓帝、靈帝時期。初名阿育王寺，隋代改爲成實道場，唐代改名法門寺、法雲寺，宋時則名崇眞寺，通稱法門寺。寺內主要建築有佛殿、大雄寶殿、僧房等。大殿前牆頭鑲有北宋・太平興國三年（978）靈巽記刻石，旁存清・光緒十年（1884）重修法門寺碑等。

相傳唐憲宗曾令人迎來釋迦佛指骨一節，並建護國眞身塔一座加以珍藏。時，王公庶士，奔走捨施，百姓有廢業破產、燒頂灼臂而求供養者，法門寺遂成爲當時的著名寺院。明・萬曆年間（1573～1620）加以重修，增建成八面十三層磚塔，態勢雄偉，高四十一公尺，下層四周有題額：東曰「浮圖耀目」，西曰「舍利飛霞」，南曰「眞身寶塔」，北爲「美陽重鎭」。1981年八月二十四日，塔之西半壁因霪雨而倒塌，其正面及內部所藏的古代經卷因而見諸於世。1987年春，由陝西省考古研究所、寶雞市文化局及扶風縣博物館聯合組成的考古隊，拆除原塔的殘餘部分，正式發掘寶塔地宮。此地宮呈甲字形，面積三十一點四八平方公尺，前、中、後室，均以青石與大理石構成。當時，考古隊在地宮之中，發現不少重要文物。1988年乃在法門寺建立博物館。

根據發掘報告顯示，出土文物有各種金銀器、琉璃、珍珠、寶石、玉器、瓷器、漆器及絲織品。另有記載法門寺史、迎奉舍利具體組織與地宮供養清單之碑記、鏨刻等文字資料。其中，宗教文物包括佛指骨舍利四枚（佛眞身指骨一節、「影骨」三枚），以及各種法衣（金襴袈裟）、法器（金棺銀椁、寶函、錫杖、浴佛盆、銀香爐等）、造像等。法器中的錫杖，共有三支，分別爲雙輪六環銅錫杖、四輪十二環金花銀錫杖、雙輪十二環金花銀錫杖（杖長一點九六公尺，刻有圓覺十二僧。）

寺內現存建築，多爲清代建築。前院有銅佛殿五間，單簷歇山式。後有大雄寶殿三間，硬山單簷，兩側各有耳殿三間。東西爲鐘、鼓二樓。寺內另收藏有碑刻八方。

〔參考資料〕 陳全方、柏明、韓金科合著《法門寺與佛教》。

法界觀

賢首宗的觀行法門。賢首宗標立法界緣起

論，而正修圓融法界無盡緣起的觀法即是法界觀。換句話說：法界觀為賢首宗的中心觀法，其餘觀法都是環繞著它的。「法界觀」的全文，見於法藏所撰述的《華嚴發菩提心章》中，到了澄觀才把它提出單行，並且把作者題作「終南山釋法順俗姓杜氏」（即杜順），又作《華嚴法界玄鏡》闡明它，他的弟子宗密跟著作《注華嚴法界觀門》解釋它。

法界觀的所謂「法界」是所觀的境相，「觀」是能觀的觀智。《華嚴法界玄鏡》說法界觀略有三重：⑴眞空觀，⑵理事無礙觀，⑶周遍含容觀。依賢首宗的學說，法界有事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界四種，觀法也應當有四重。但事法界就是宇宙萬有的事相，千差萬別，每一事相都可以作成所觀境，事實上難以一一陳述。《注華嚴法界觀門》並且說（大正45·684c）：「事不獨立故，法界宗中無孤單法故，若獨觀之，即是情計之境，非觀智之境故。」所以把事法界省略，只拿後三法界作所觀，而構成三重觀法。

⑴眞空觀：此觀依理法界而立，觀諸法（即宇宙萬有）的本性即空。其為空，非斷滅之空，亦非離色之空，即有明空，其空亦無空相，所以叫作眞空。其中又有四種觀法：①會色歸空觀：會一切色法歸於眞空。因為色法皆從緣生，必無自性，所以色即是空。②明空即色觀：闡明眞空即是一切色法的本性。因為這是二空無我所顯的眞如理，不是斷滅之空，所以空即是色。③色空無礙觀：是說色法全體不異眞空，色不盡而空現。眞空全體不異色法，空即色而空不隱。所以現色不障於空，現空不障於色。即色可以見空，即空可以見色，空色二法無礙一味。④泯絕無寄觀：是說此所觀眞空，不可以說即色不即色，也不可以說即空不即空，迥然一體，絕諸對待，無語言可托，無文字可寄。

⑵理事無礙觀：此觀依理事無礙法界而立，進而觀諸法事和眞如理——宇宙森羅的事相和宇宙萬有的理性，互相交絡，無礙融通。此理事融通不二不一的關係有十門：①理遍於事門，顯性只眞理遍於一切事法，一一事中理皆全遍。②事遍於理門，顯事法都遍理性，不壞一塵即遍法界。③依理成事門，所有緣起都無自性，事法並無別體，妄因無性而理得成立。④事能顯理門，由一切事法都是依理性而成，所以事法空虛而理性眞實。由於事法空虛，全事法中的理性，挺然露現。⑤以理奪事門，一切事法既都是依理性而成，那就無事可得，只一眞理平等顯現。⑥事能隱理門，眞理隨緣而成事法，雖事能顯理，而事有形相，理無形相，事既和理相違，遂令事顯而理不顯。⑦眞理即事門，凡是眞理，必非但空出於事外，全體即事才是眞理。⑧事法即理門，一切事法皆從緣生，緣生必無自性，無自性所以全體即理。⑨眞理非事門，理是眞、是實、是所依，而事是妄、是虛、是能依，彼此互異，所以即事之理非即是事。⑩事法非理門，事是相、是能依，而理是性、是所依，彼此互異，所以全理之事非即是理。此上十義，同一緣起。理望於事，有成、有壞，有即、有離；事望於理，有顯、有隱，有一、有異。逆順自在，無障無礙，同時頓起。

⑶周遍含容觀：此觀依事事無礙法界而立，更進而觀以同一眞如理為其本性的一一事法，遍攝無礙、彼此涉入，同時互為能所。無所不在叫作周遍，無法不攝叫作含容。此觀也有十門：①理如事門，眞理無分限，既全為事法，就也如事法而有分限，有顯現、有差別、有大小，一多變易乃至無量無盡。②事如理門，前事遍於理，即是事不異理，然事法有分限，既與理非異，就也隨理溶融，一一事法，皆如理的普遍廣大，徹於三世，常住本然。十門展轉相生，而事理相如二門是總意，能成如下八門。③事含理事門，此門說事法與理非一，所以一事法而能廣容一切萬有，如一微塵而能容攝無邊法界。④通局無礙門，由事法與理非一即是非異，所以一一事法不離一處即全遍十方一切塵內；由事法與理非異即是非一，所以全

遍十方而不動一位。即遠即近，即遍即住，無障無礙。⑤廣狹無礙門，由事法與理非一即是非異，所以不壞一塵而能廣容十方刹海；由事法與理非異即是非一，所以微塵不大而廣容十方法界。即廣即狹，即大即小，無障無礙。⑥遍容無礙門，是說一望一切互有相攝相入的關係。普遍即是廣容，廣容即是普遍一望一切，能容能入，同時遍攝無礙。⑦攝入無礙門，入即普遍，攝即廣容。入它即是攝它，攝它即是入它。一切望一，同時遍容攝入無礙。⑧交涉無礙門，一望一切，有攝有入。此有「一攝一切、一入一切，一切攝一、一切入一；一攝一、一入一；一切攝一切、一切入一切」四句。一與一切，同時交參涉入無礙。⑨相在無礙門，是說一切望一，也有入有攝。所攝與所入，彼此俱在，所以叫作自在。也有「攝一入一，攝一切入一，攝一入一切，攝一切入一切」四句。一切與一同時交參無障無礙。⑩普融無礙門，是說一切及一更互相望，一一具有前面的兩重四句，普融無礙，主伴重重，無窮無盡。總融前面的九門，彼此不相障礙，所以叫作普融無礙。以上周遍含容觀十門，是依澄觀在《華嚴法界玄鏡》中所述。但澄觀在《華嚴疏鈔》等撰述中解說周遍含容觀時，却不舉此十門，而用法藏所立的十玄門來替代它。（黃懺華）

〔參考資料〕《華嚴學概論》、《華嚴思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㉜、㉝）；黃懺華《佛教各宗大意》第三輯〈華嚴宗大意〉。

法相宗

一稱慈恩宗或唯識宗，是中國佛教中的一個大乘宗派。因爲創宗者玄奘、窺基師弟長期住過長安的大慈恩寺，故通稱爲慈恩宗。此宗崇奉印度大乘佛教中從彌勒、無著、世親相承而下，直到護法、戒賢的瑜伽一系的學說，即以《瑜伽師地論》爲本，及以《百法明門論》、《五蘊論》、《顯揚聖教論》、《攝大乘論》、《雜集論》、《辯中邊論》、《二十唯識論》、《三十唯識論》、《大乘莊嚴經論》、《分別瑜伽論》爲支的所謂「一本十支」爲典據，闡揚法相、唯識的義理，故又稱法相宗或唯識宗。

法相宗的開創人玄奘（600～664），河南洛州緱氏縣（今河南偃師縣南境）人，幼年出家，便投入佛學義海從事研討，遊學於洛陽、四川當時名德之門，執經問難，便露頭角。於《涅槃》、《攝論》、《毗曇》、《雜心》諸學，特有心得，曾講學於荊湘間，聲譽雀起。行脚河渭，入長安，遍謁衆師，備餐異說，詳考其理，各擅宗途，驗之聖典，亦隱現有異，莫知適從。乃誓遊西方，以問所惑，並取《十七地論》以釋衆疑，即今之《瑜伽師地論》也。他曾說（大正50・222c）：「昔法顯、智嚴亦一時之士，皆能求法導利羣生，豈使高迹無追，清風絕後，大丈夫會當繼之。」（見《大慈恩寺三藏法師傳》卷一。）這時（626）恰逢印度佛教學者波頗蜜多羅來華，介紹了當時那爛陀寺宏大的講學規模，以及一代宗師戒賢所授的《瑜伽師地論》，肯定這才是總賅三乘學說的大乘佛教體系。玄奘就更立下西遊求法的壯志。貞觀二年（628），他從長安出發，以驚人的毅力，百折不回地克服了各種困難，終於到達印度，入那爛陀寺戒賢之門而滿足了他的志願。他遊學印度十七年，除了在那爛陀寺學習五年而外，還費二年時間，跟杖林山勝軍學習《唯識抉擇》。又去印度各地參學，當時所有大小各種學說，他幾乎都學遍了，而且能融會貫通，因而有甚深造詣，在印度得著「大乘天」的極高聲譽，於貞觀十九年，攜帶梵本六五七部回到長安，備受朝廷的禮遇。他深得唐太宗、高宗父子的支持，組織了完備的譯場，連續進行了十九年有計劃的譯經事業，先後譯出了瑜伽學系的「一本十支」各論；以《發智論》爲身，以《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》爲足的所謂「一身六足」的論典及《大般若波羅蜜多經》等，共七十五部，一三三五卷。他把全副精力投入翻譯

，無暇撰述，只在翻譯間隨時對門人口說，大體上見之於窺基的著作中；此外，玄奘門下其他各家和圓測一系新羅學人著述裡，也留下部分重要的思想。通稱爲玄奘自作的有〈三類境〉一頌，載在《成唯識論掌中樞要》卷三中，又有〈讚彌勒四禮文〉，載在《法苑珠林》卷十中，另傳玄奘論五種不翻，爲周敦義〈翻譯名義集序〉所稱引。由於玄奘翻譯及有關其思想學說十分豐富，就奠定了慈恩一宗理論的基礎。

玄奘門下人才濟濟，其以筆受著名者有三十二人以上，但通常以神昉、嘉尚、普光、窺基四哲爲高足。

神昉，又稱大乘昉，似爲新羅國人，他是最初證義之一人，有《十輪經錄》、《成唯識論要集》、《種姓差別章》等著述。嘉尚則稽《瑜伽論》、《佛地論》的要旨，得《成唯識論》的深趣，又於《大般若經》翻譯時證義綴文，侍玄奘到臨終的時候。

普光，也稱大乘光，他做玄奘筆受工作，比任何人都要多些，也侍玄奘到臨終。他著有《俱舍論記》，與法寶、神泰的《俱舍論疏》，都是玄奘門下研究俱舍的要籍。

玄奘門下直紹其傳又能發揚光大者應推窺基（632～682）。基爲元魏尉遲部的後裔，玄奘歸國後第四年，他十七歲依玄奘出家，二十八歲（659），即參譯《成唯識論》。《成唯識論》一名《淨唯識論》，是一部解釋《唯識三十論（頌）》而屬於集註性質的書。《三十論（頌）》爲世親晚年精心結構的著作，他未曾親自註解便去世了。很多印度瑜伽系的學者爲《三十論》作註，最著名的有十家：(1)親勝、(2)火辯，都和世親同時，分別做了簡單的註解；親勝的註尤能指出世親作論的本意。(3)難陀，依唯識「見」「相」二分說（如一張目而陡然了別案上筆硯等影像，筆硯等影像爲「相分」，了別筆硯等影像的功能則爲「見分」。見是能別，相是所別）、種子新薰說等作註解，成爲註家中重要的一派。(4)德慧、(5)安慧，他們是師弟。安慧用唯識「自證分」說法發展了世親的學說。(6)淨月，和安慧同時，他的註解特別主張第八識的現行和種子互有「俱有依」的意義。(7)護法、(8)勝友（護法弟子）、(9)勝子、(10)智月，他們在陳那三分說（見分、相分、證分）的基礎上，更進一步主張唯識四分說（證自證分）以及種子本有新薰合成說，使世親學說又推進了一步。這十家註書共有四千五百頌，玄奘在印度都搜集到了，特別是護法的註書更爲難得。據說護法著作原來在印度只付託一位玄鑒居士珍藏，玄奘獨獲其傳本以歸。玄奘本擬將十家的註解全部翻譯出來，總結瑜伽學系學說，並已決定由神昉潤色、嘉尚執筆、普光檢文、窺基纂義，但後來採納窺基的建議，改用編纂辦法，糅十家之說於一書，並只留窺基一人獨任筆受，這樣譯成了《成唯識論》。後來窺基爲《成唯識論》作《述記》和《樞要》以發揮精義。此外，他又任筆受《辯中邊論》、《唯識二十論》、《異部宗輪論》等；而著有《瑜伽論略纂》、《雜集論疏》、《百法論疏》、《因明大疏》、《大乘法苑義林章》。另外，他還著有《金剛經論會釋》、《法華玄贊》、《彌勒上生經疏》、《說無垢經疏》等，當時有「百本疏主」之稱。慈恩一宗內容從此充實，而盛極一時。自後慧沼、智周傳承兩代，各有闡揚。

玄奘門人，還有新羅國學人，如圓測、道證、勝莊、太賢等，也各有成就，由於宗述玄奘思想與窺基所述作的有所出入，通常不列在慈恩宗嫡傳之內。

圓測（613～696），名文雅，原新羅國王孫，比玄奘少十三歲比窺基則大十九歲。唐初來中國，十五歲受學於法常（567～645）和僧辯（568～642），也算是玄奘同門。西元645年玄奘西行回到長安，他就開始從玄奘學習。顯慶三年（658）玄奘居西明寺，同時敕選五十名大德同住，圓測也居其一。玄奘去世以後，他就在西明寺承玄奘學，與慈恩寺的窺基競傳唯識之學而爭蘭菊之美。推究他們分歧的原

因，可能是圓測沒有全部接受三乘五姓學說。圓測並重視眞諦學說，而眞諦見解接近淸辯，與護法思想原是針鋒相對。圓測不能全部接收護法五姓之說，是完全可以理解的。也即因此圓測更爲窺基的弟子所不滿。圓測後來受則天武后的歸依，新羅王請使歸國，而武后不許。在日照三藏與提雲般若（689～691）的譯場，他曾擔任過證義。著有《解深密經疏》十卷（原作十卷，佚第十卷，但藏文《丹珠爾》中有節譯本，近由觀空譯成漢文）、《仁王經疏》三卷、《般若心經疏》一卷，他有關唯識和因明的著作都已佚失，與窺基一系見解不同之處，只有從慧沼、智周等著作中可窺見一部分。特別是慧沼的《成唯識論了義燈》和《因明入正理論義斷》二書可以見到西明與慈恩不同的見解。圓測的弟子有道證、勝莊等。道證，新羅國人，嗣聖元年（684）歸國，著有《成唯識論要集》十四卷、《辯中邊論疏》三卷、《因明正理門論疏》二卷、《因明入正理論疏》二卷，均佚失。他對於唯識，繼承了圓測之說並爲他辯護，因而也被斥於慧沼。勝莊，亦新羅國人，事蹟不詳，有《成唯識論決》、《雜集論疏》、《梵網戒本述記》等著述，又爲菩提流志（693～713）、義淨（634～713）譯場的證義，他並不像道證那樣地固執圓測之說。道證的弟子有太賢，自號靑丘沙門，也是新羅國人，著書約四十部。現存的有《成唯識論學記》八卷、《起信論內義略探記》一卷、《菩薩戒本宗要》一卷、《梵網經古迹記》二卷，其餘的著述均佚失。《成唯識論學記》一書，解釋平允，並不拘泥於圓測與道證之說。

慧沼（650～714），曾親炙過玄奘，後乃就學於窺基。因爲他住在淄川大雲寺，遂稱淄川大師。著有《成唯識論了義燈》、《因明纂要》與《義斷》、《能顯中邊慧日論》、《勸發菩提心集》、《金剛般若經疏》、《金光明最勝王經疏》等書。他在《了義燈》中縱破圓測、道證異義，正如歐陽竟無所說：「若復折冲禦侮，披拓見眞，大將詞鋒一門强幹，自非淄川慧沼，亦復誰能任此！」（見《藏要》一輯敍）又於《中邊慧日論》中廣成五種姓之義，於是慈恩正宗乃大顯於世。

智周（668～723），俗姓徐，濮陽人。初學天台，後師事慧沼。著有《成唯識論演祕》、《因明疏前記》及《後記》、《大乘入道次第章》等十種；有目無書者有《因明入正理論集要記》、《因明入正理論斷記》、《瑜伽論疏》三種。《成唯識論演祕》與窺基《樞要》、慧沼《了義燈》稱爲唯識三疏，乃研究《述記》必不可缺之書。其弟子如理又作《成唯識論義演》與《演祕釋》，則趨於瑣細。新羅國學人智鳳、智鸞、智雄奉命從智周學習，弘慈恩宗於日本。玄宗開元四年（716），日本．玄昉入唐，也從智周學習。玄昉留學時間最久（從716～735，共二十年），歸國後弘法於興福寺，因爲與元興寺沙門道昭入唐從玄奘學習的南寺傳有所不同，故又稱爲北寺傳。慈恩宗傳入日本一派從未中絕。

慈恩宗在判教方面，乃依據《解深密》等經、《瑜伽師地》等論，判釋迦一代的教法爲有、空、中道三時：第一時有教，釋迦初成道已，爲了破除異生實我之執，於鹿野苑說《阿含》等經，昭示四諦、十二因緣、五蘊等法，是爲初時我空之說。第二時空教，因聲聞、緣覺等小根，初聞四諦等法，雖斷我執，但又迷執諸法實有。釋迦爲破除他們諸法實有之執，又在靈鷲山等說《摩訶般若經》等，開示諸法皆空之理，令中根品，悟彼法空，捨小趣大，是爲第二時法空之說。第三時中道教，因中根品聽到釋迦說無破有，復起空執，便撥二諦性相皆空爲無上道理。釋迦爲破除他們執著有空，所以第三時於解深密等會，說一切法唯有識等，即心外法無，破初有執；內識非無，遣執皆空，離有無邊，正處中道，是爲第三時識外境空之說。

此三時教的說法，有依釋迦說法年月先後來區分的，叫做年月次第；有依了義與不了義來區分的，叫做義類次第；此外還有兼年月次

第與義類次第來區分的。慧沼在《唯識了義燈》有詳細的說明。他自己則是以義理類別作先後的。此三時的次第，雖出《解深密經》文，但也很符合印度佛教思想史的實況。因爲印度佛教史的第一時期的學說概括爲四諦、十二因緣等，主要是闡明「我空」的道理。第二時期龍樹與提婆及清辯所創立的中觀學派，主要闡明「法空」的道理。第三時期無著與世親、陳那與法稱所創立的瑜伽行學派，主要是闡明「外境空」的道理。所以三時的判教，也不妨看做是印度佛教思想發展過程的反映。

法相宗中心思想之一，是三性說。原來在印度大乘佛學初期，龍樹等以緣起無自性爲諸法實相（宇宙萬有都是在相依相待的條件下而存在，叫做「緣起」；其中沒有一個不從緣生而獨立永恒的實體，叫做「無自性」）。次期無著、世親等瑜伽行學派則認爲緣起無自性爲密意說而不了義，認爲諸法實相應有兩方面，既不是有自性，如名言詮表所說，也不是一切都無所有。所以《瑜伽師地論》卷三十六說（大正30・488c）：「由彼故空，彼實是無，於此而空，此實是有。由此道理可說爲空。若說一切都無所有，何處何者何故名空？」這樣遠離有無二執以爲中道，即有虛妄分別與空性兩面：依分別的自性說爲「依他起性」（相對眞實）；依分別的境說爲「遍計所執性」（幻想）；又依空性說爲「圓成實性」（絕對眞實）。此即成爲三性之說。慈恩宗繼承此三性之說，且結合唯識說，以爲三性也不離識，此用護法的正義，說諸識生起之時，現似見分與相分兩分是依他，意識從而周遍計度，執爲「能」「所」二取，則是遍計所執。

其次，慈恩宗用唯識所現來解釋世界。這是說世界現象都由人們的第八種識即「阿賴耶識」所變現，而前六種識再據以變現外境影像，而緣慮執取，以爲實在。又指在阿賴耶識中是有蘊藏著變現世界的潛在功能，即所謂種子。其性質有染有淨，即有漏無漏二類。有漏種子爲世間諸法之因；無漏種子爲出世間諸法之因。從而說明本來出世者種姓有三乘之別（聲聞、獨覺與菩薩）；又有不定爲何乘之「不定種姓」，再加以「無種姓」，並三乘也不得入的。如是建立五種姓之說，遂與向來說一切衆生皆有佛性者有了出入，而成爲本宗中心思想之一。

慈恩宗的觀法，即與其唯識學說相適應，而主張用唯識觀。窺基在《大乘法苑義林章》的〈唯識章〉中特別提出從寬至狹、從淺至深、從粗至細的五重唯識觀爲具體的說明。五重觀是：

(1)**遣虛存實識**：此觀有情的遍計所執性法，純屬妄情臆造，毫無事實體用，故應遣除；至於依他性法仗因托緣依他而有事實體用，是「後得智」之境，又圓成實性是諸法之理，爲「根本智」之境，均不離識而應留存。是爲唯識觀的初步。

(2)**捨濫留純識**：雖觀事理皆不離識，而此內識有所緣相分和能緣見分。相分爲內境，見分心仗以起，攝境從心，並簡別有濫於外境，所以只觀唯識，爲第二步。

(3)**攝末歸本識**：攝見相二分之末，歸結到心自體分之本。因見相分皆識體所起，識體即爲其本。今但觀識體，爲第三步。

(4)**隱劣顯勝識**：隱劣心所，顯勝心王。心王起時必有心所偕起，而勝劣有異。今以劣依於勝，但觀勝心王而隱劣心所，爲第四步。

(5)**遣相證性識**：心王猶屬識相，今遣相而證唯識性，得圓成實之眞，爲唯識觀最究竟之階段，即第五步。

五重唯識觀的理論，雖散見於各種經論，而窺基集而爲之次第，並立名目，逐層刊定，指示關鍵，成爲慈恩宗的獨特觀法。

此外，慈恩宗對於因明學方面，也有所發展。因明之學本爲印度瑜伽學派之所組織，世親門人陳那，更大大地發展。陳那有關因明的著作凡有八論：(1)《因明正理門論》、(2)《觀三世論》、(3)《觀總相論》、(4)《觀所緣論》、(5)《因門論》、(6)《似因門論》、(7)《取事

施設論》、(8)《集量論》（見義淨《南海寄歸內法傳》卷四）。其中《因門》、《似因門》二論，現不傳，其餘有漢譯或藏譯本。玄奘在印度遊學時，對於因明到處參問，造詣極高。當他臨回國之前，在戒日王所主持的無遮大會上，立了一個「眞唯識量」，書寫在金牌，經過十八天，沒有一個人能駁倒它，創造了因明光輝的典範。貞觀十九年，玄奘回到長安，二十一年在弘福寺就譯出商羯羅主的《因明入正理論》，「因明」一詞，梵本原來沒有，譯者因爲要表示出這部論的性質才加上去的。二十三年又譯出陳那的《因明正理門論》。可見他對因明的重視。譯本既出，玄奘又口授講義，都是創聞新說，所以門人諸師，奉爲祕寶，競作註疏。關於《因明入正理論》的註疏，以大莊嚴寺文軌疏和慈恩寺窺基所作尤爲流行。《軌疏》四卷，製作較早，後稱「舊疏」。《基疏》三卷，解釋繁廣，後稱「大疏」。奘門最後惟窺基一系獨盛，他門人慧沼相繼撰《義斷》三卷、《纂要》一卷、《續疏》（這是補足基疏末卷的）一卷；再傳智周，又撰《前記》三卷、《後記》二卷，都是簡別他家異說而宣揚基師之說。《因明正理門論》註疏可考者有神泰的《述記》一卷（今存本不全）、太賢的《古迹記》一卷、大乘光的《記》二卷、圓測的《疏》二卷、文軌的《疏》三卷、道證的《疏》二卷，以上可惜大都已佚失不傳。此外，窺基《因明大疏》嘗引《因明正理門論》詮文（日人寶雲等嘗引用以註疏《正理門論》），但也詳前略後。窺基在《因明大疏》及《成唯識論述記》中，對於因明作法，多有發展，今歸納爲幾個要點，分述如下：

⑴區別論題爲「宗體」與「宗依」。宗體指整個論題，宗依則指論題中的「主辭」或「賓辭」。窺基說：「有法（論題的主辭）能別（論題的賓辭），但是宗依，而非是宗（整個論題）。此依（主辭與賓辭二依）必須兩宗共許（兩宗謂立論者與論敵），至極成就。爲依義立，宗體方成。所依（主辭賓辭）若無，能依（整個論題）何立？由此宗依，必須共許。」至於宗體，乃指整個論題。窺基說：「此取二中互相差別不相離性，以爲宗體。如言『色蘊無我』。色蘊者，有法也；無我者，法也。此之二種，若體若義，互相差別。謂以色蘊簡別無我，色蘊無我，非受蘊無我；及以無我簡別色蘊，無我色蘊，非我色蘊。以此二種，互相差別，合之一處，不相離性，方是其宗。」又宗體在遍所許宗（即普遍的，如眼見色，彼此兩宗普遍共許）、先業稟宗（即自宗的，如佛家立諸法空，數論立有神我）、傍準義宗（即旁推的，如立「聲無常」旁推及「無我」）、不顧論宗（即隨意的，隨樂者情，所樂便立。如佛家立佛法義，不顧他義，爲成自故。或若善外宗，樂之便立。不顧自我，爲破他故）裏，唯取第四不顧論宗，隨自意樂而建立，不受任何拘束（隨自，說明隨立論者自所樂故。意樂、發言的原因，由於意樂，才發出言論）。他又說：「今簡前三，皆不可立。唯有第四不顧論宗，可以爲宗，是隨立者自意所樂。前三者皆是自不樂故。」

⑵爲照顧立論發揮自由思想，打破顧慮，提出「寄言簡別」的辦法就不成爲過失。如果只是自宗承認的，加「自許」；他宗承認的加「汝執」；兩家共認又不是泛泛之談，則加「勝義」或「眞故」等，這樣就有了自比量、他比量、共比量的區別。窺基說：「凡因明法，所能立中（能立指因、喻，即是論據與論證。所立指宗，即是論題），若有簡別，便無過失。若自比量，以許言簡，顯自許之，無他隨一等過。若他比量，汝執等言簡，無違宗等失。若共比量，以勝義等言簡，無違世間、自教等失。」玄奘、窺基在這一方面的發展，不僅在三支比量（三段推理）的運用上富有靈活性，同時對於當時佛家立量以及理解淸辯、護法等著作，均有很大幫助。

⑶立論者的「生因」與論敵的「了因」，各分出言、智、義而成六因，正意唯取「言生」、「智了」。從立量使別人理解來說：六因

是應該以言生因（語言的啓發作用）和智了因（智力的了解作用）二因最爲重要。窺基說：「分別生、了雖成六因，正意唯取言生、智了。由言生故，敵證解生；由智了故，隱義今顯，故正取二，爲因相體，兼餘無失。」又說：「由言生故，未生之智得生；由智了故，未曉之義今曉。」

⑷每一「過類」都分爲全分的、一分的，又將全分的一分的分爲自、他、俱。如「現量相違」（論題與感性認識相矛盾），析爲全分的四句：①違自現非他；②違他現非自；③自他現俱違；④自他俱不違。一分亦析爲四句：①違自一分非他；②違他一分非自；③自他俱違一分；④自他俱不違。其他過類，也分爲全分的一分的兩類四句（以正面對自許、他許、共許而爲三句，反面全非又爲一句）。這種分析可能發自玄奘，極變化於窺基。如依《基疏》分析，在「宗過」（論題錯誤）中，有違現非違比，乃至違現非相符，有違現亦違比，乃至違現亦相符，錯綜配合，總計合有二三〇四種四句（見《大疏》刊本卷五）。這雖不免類似數術演算過於形式化，但在立破相對的關係上，窮究了一切的可能，不能不說是玄奘、窺基對於因明的一種發展。

⑸有體無體。《窺基疏》推究有體與無體約有三類：①有體無體，指別體的有無。有體，意即別有其體，如烟與火，各爲一物；無體意即物體所具的屬性，如熱與火，熱依火存，非於火外別有熱體。②指言陳的有無。言陳缺的叫無體，不缺的叫有體。③此類又分三種：一是以共言爲有體，以不共言爲無體。二是約法體有無以判有體無體。三是以表詮爲有體，如立「聲是無常」，即是表詮；以遮詮爲無體，如立「神我是無」，即是遮詮。這三種有體無體，就宗、因、喻三支分別來說，就不是固定一種。宗的有體無體，意取表詮遮詮。《基疏》所謂以無爲宗（謂無體宗），以有爲宗（謂有體宗），即指此而言。因的有體無體，意取共言、不共言。共言有體之中，又分有無二種，以表詮爲有體，以遮詮爲無體。喻體的有體、無體，亦取第三表遮之義。喻依的有體、無體，指物體的有無。有物者是有體，無物者是無體。如立「聲是無常」，其「無常」法，表詮有體。「所作」因言，共言中之表詮有體。「若是所作見彼無常」，表詮有體。「如瓶等」喻，有物有體。又如立「過去未來非實有」宗，，其「非實有」，遮詮無體。以「現常」爲因，共言有體。「若非現常見非實有」，遮詮無體。「如龜毛」喻，非實有物，故亦無體。《基疏》解釋有體無體，不是純依一個意義，要視宗因喻三者分別判定。一般說來，異喻作用在於止濫（即預防「中詞」太寬，通於「大詞」的對立面），無妨用無體之法爲喻依。至於三支之有體無體，就應當互相適應，有體因喻成有體宗，無體因喻成無體宗。然亦不可拘泥，在「破量」亦得用有體因喻成無體宗。如大乘破經部，立「極微非實」宗，「有方分故」因，「如瓶等」喻。此宗的有法（主辭）「極微」，大乘不許爲有體。能別（賓辭）說它「非實」，即是遮詮。這些在因明理論上都是玄奘、窺基所獨有而值得注意的。

最後，簡單地說明一下玄奘、窺基所傳的唯識因明之學對後代的影響。律宗道宣（586～667）繼承北朝慧光（468～537）到智首（567～635）的系統，專事《四分律》的宣揚，在理論上吸收了玄奘新譯的佛典，組織了律宗的體系。特別是依據唯識學的觀點來建立「戒體法」（戒弟子從師受戒時，在精神上構成一種防非止惡的功能，叫做戒體）。遂成爲律宗中中堅的一家。因爲道宣住在終南山，所以後人稱爲南山宗。與南山道宣同時宣揚《四分律》的，還有相州日光寺法礪（569～635）創立相部宗；西太原寺東塔懷素（625～698）創立東塔宗。並稱爲律宗三家。這三家之間，對於戒體，互有爭論。法礪依據《成實論》，不相應行法唱非色非心的戒體論；懷素依據《俱舍論》，以無表業爲色法，唱色法戒體論；道宣說《四分律》通於大乘，則依據《成唯識論》

，以阿賴耶識所含藏的種子（功能）思心所爲戒體，稱爲心法戒體論，這種戒體論，顯然是受了慈恩宗唯識思想的影響。至於晚明到民初之際的思想家受唯識、因明之學的影響就更多了。參加晚明抗清戰爭的思想家王夫之（1619～1692）就著有《相宗絡索》一書。全書不逾一萬九千言，爲條三十有一，對慈恩宗的基本概念，析之頗精，出之甚顯，既與一般的理解迥有殊別，且能與《八識規矩頌》互相印證，惟言及如來藏、阿賴耶識，則兼採《楞嚴》、《起信》之說，與唯識原旨不盡符合耳。我們要知道慈恩宗思想在中國哲學史的影響，不能不留意《相宗絡索》這本著作。乾隆道光之際的思想家、詩人龔自珍（1792～1841）有關天台宗的著述很多。不僅寫了〈發大心文〉，而且能運用因明三支比量，成立〈中不立境論〉、〈法性即佛性論〉與〈以天台宗修淨土偈〉（見《龔自珍全集》）。戊戌變法運動領導人物之一的譚嗣同（1865～1898）所著《仁學》一書，其中有關唯識思想不少。曾以唯識「微生滅」（量變）的思想來做他改良主義理論之一的根據，並强調「意識斷則我相除；我相除，則異同泯；異同泯，則平等出；至於平等，則洞澈彼此，一塵不隔，爲通人我之極致矣。」（見《譚嗣同全集》〈仁學〉）。參加革命的章炳麟（1869～1936），在《國故論衡》、《明見篇》中，曾運用因明與西洋邏輯、中國《墨經》作比較研究。中年有《齊物論唯識釋》之作。晚歲在蘇州設章氏國學講習會，講諸子略說，尤喜歡用唯識思想來比附諸子。他說：「子絕四，毋意、毋必、毋固、毋我。毋意者，意非意識之意，乃佛法之意根也。有生之本，佛說謂之阿賴耶識。阿賴耶識無分彼我，意根執之以爲我，而其作用在恒審思量。有意根即有我，有我即墮入生死。顛狂之人，事事不記，惟不忘我。常人作止語默，絕不自問誰行誰說，此即意根之力。欲除我見，必先斷意根。毋必者，必即恒審思量之審。毋固者，固即意根之念念執著。無恒審思量，無念念執著，斯無我見矣。」（見《諸子略說》。）又說：「孟子有見於我愛，故云性善；荀子有見於我慢，故云性惡；楊子有見於我愛、我慢交互爲用，故云善惡混也。」（見《諸子略說》。）以上四家，受唯識因明的影響，至爲明顯。陳寅恪認爲「若玄奘唯識之學，雖震蕩一時之人心，而卒歸於消沉歇絕。」（見陳寅恪〈審查報告三〉，載馮友蘭《中國哲學史》卷末。）這種論斷，還是流於表面，不符合歷史的實際。（廣恩）

◉附：呂澂〈慈恩宗——唐代佛家六宗學說略述之一〉（摘錄自《中國佛學源流略講》）

㈠唐初佛學和玄奘

唐初的佛學是隨順隋代組織異說的趨勢更加發展了的。依著當時著名學者的取材不同以及各有側重之點，後來就形成了種種宗派，但是都帶著些調和的色彩。這裡面佔先而又重要的，應當推慈恩宗。此宗的開創人玄奘，是在隋唐之交飽聞了各家議論，尤其是一時流行的《俱舍》、《攝論》等新說的。《俱舍》和《攝論》的譯本都由南方流傳而北，它們體例比較嚴密，義理比較繁富，可以看作一類提綱挈領的著作。《俱舍》把各種小乘學說總結了，《攝論》又把不同的大乘學說總結了。論理，依據這些便可有決定的理解，只是翻譯沒有完善，不免遺留著很多疑難的問題。加之，同在一無著、世親的系統裡，《攝論》說就和《地論》說極端地分歧。大乘本身尚且難得融會，更不用說它和小乘的溝通了。當時也有種種的判教說法，那是出於大乘經流行以後的事；像《涅槃經》有半滿之說，《法華經》有權實之說等。但從這些上只見到各種教說的次第、性質，並理會不到它們融貫的意義。就算天台宗於此特別注意，創出五時八教的新說，但依然是形式的排列，對於各教的內在關係也不能有很合理的解釋。到了唐初，一般學者就有更進一步的組織要求。像淨影寺的慧遠曾經作了一種嘗試，卻還是受著宗派的拘束，脫不掉地論

師說的影響。又如著名的學者靈潤，也迷惑了《起信論》和《地》、《攝論》的關係，而以為是一事。至於道基、道岳、法常、辨相各家，更是偏向《攝論》一方面，不能超出謹守規模的範圍。所以當時佛學思想界的狀況實在是很混亂的。玄奘從這樣的環境裡培養出來，自然會有全體佛學統一解釋的迫切要求。據後來傳記所載，他受到了眞諦所傳《十七地論》的啓示，便要去印度學習《瑜伽》。但從經錄上看，眞諦譯出的《十七地論》只有五卷，相當於大部《瑜伽師地論》的五識身相應地和意地，並不完全，無由見出《瑜伽論》的重要。玄奘所以要去印度直接學習《瑜伽》來貫通中國所傳的異說，那眞正的動機還是在於受著貞觀初期波頗密多羅（明友）來華傳譯的影響。明友是那時印度著名的那爛陀學院裡養成的俊才，精通性相雜密三部學說，也就是能了解佛學的全體。這看他譯出了三部的代表著作，《般若燈論》、《大乘莊嚴經論》、《寶星陀羅尼經》就可明瞭。玄奘從他的翻譯和講論裡，才知道印度那爛陀講學的盛況，才知道講瑜伽學的有戒賢一大家，又才知道瑜伽學的大本《十七地論》是那樣的淵博，無所不包，簡直依著瑜伽師地實踐的進程，將佛學全體賅攝淨盡，像眞諦所譯出的只是一鱗一爪而已。但玄奘見著新譯《莊嚴經論》那樣的文義含糊，自會感覺到雖有明友的傳譯介紹，而由於時人學問的根底不夠，絕對不能徹底領會而得著眞實的。於是他下了決心，只有遊學印度去求根本的解決。照這樣看，在玄奘那時，中印兩方的佛學都已有了轉變的機運，中國的是趨向於統一，而印度的却是逐漸的分張。玄奘不自覺地要去這中間做一種辯證性的學術研究工作，他後來的成就當然有許多處和他的初願相違。這就限定了慈恩宗學說的特質和它的命運。也有人說，玄奘傳來的學說太印度化了，不適於中國的國情；或者說它太拘泥形式，未免食古不化，所以不能傳之久遠；這些都還是皮相之談。

㈡玄奘遊印之所學

玄奘去印度先後十七年，除掉中途往來的三年以外，其餘都是遊學的時間，這可說相當長久了。但玄奘的正式修學，只是在那爛陀寺戒賢門下的五年，同最後在杖林山勝軍處的兩年。玄奘從前寤寐求之的瑜伽學說，在戒賢那裡看到了全豹，又在勝軍處廓淸了餘疑。同時，由世親打開了的唯識局面本來有著各家異說的，玄奘也都窮究了他們的奧蘊。戒賢是被當時人看作護法的嫡傳，而勝軍又是從安慧受學的（見《慈恩傳》卷四）。在唐人著述中，時常拿勝軍的名字和難陀並舉，現存的安慧著書所說又很多與唐人所知道的難陀學說相混同，大概勝軍這一家是繼承難陀、安慧兩系的，自然和戒賢立說有異了。勝軍所擅長的《唯識抉擇論》，玄奘從他學了回去那爛陀，就受戒賢的囑咐為大家解說，可見勝軍的學說是如何的別開生面：玄奘却兼收並蓄了。此外，當時大乘佛學中儼然和瑜伽對峙的《中》、《百論》學說，玄奘也先後在北印度及那爛陀寺反覆學習了好多遍。還有關於小乘的學說，像有部的《雜心》、《婆沙》、《俱舍》各論，玄奘在國內就研究有素，而於入印途中，經過有部流行的各地，隨時都遇到學習的機會，不用說，所得更罄無餘蘊。有部以外的大衆、正量、經部等派的學說，他也旁搜博採，備聞無遺。從這些上，可見玄奘在印度所學的極其廣泛，但按實他的見解，也可說完全受了護法一系的影響。他對大乘佛學的看法是以為龍樹、無著的兩家前後沒有異轍的。這顯然依著護法的議論，通過了無著學說去理解龍樹，也就是將無著看做龍樹以後推進一步的發展，或者說經過了中間分歧而重新得著辯證的統一。這個證據在玄奘遊學的初期，於鷲嶺北聽到了《廣百論釋》的解說就覺得很有契合而隨聞隨譯。這是玄奘在印度時唯一的翻譯，可見他對此一種學說的特別注意（參照《廣百論釋》末尾兩個跋頌。《論釋》在永徽初年又翻譯了一次，大概是潤飾舊稿而成，並非徹底的重譯）。在《廣百論釋》最後〈教誡弟子品〉當中，有一大段對中

觀家的辯論，解決了有關二諦的疑難，也可說是給論敵淸辯們的一個答辯。相傳淸辯爲著主張不同要和護法面決是非，而護法避開不見。但有了《廣百論釋》那一段議論，無異乎護法用書面發表了自己的意見。中觀家所以看瑜伽成爲和他們對立的學說，其論據就在於解釋二諦的不同。但中觀家是用一重二諦來作權衡的，以爲瑜伽說俗諦無而眞諦有，中觀卻說的是俗有眞無，根本就相違了。卻不知二諦也有層次，到了見道階段以後，在實證中間的俗諦是方便的，施設的，隨順眞實的，也就是眞實的具體體現。這同眞實一樣的有，一樣的無，並不可以拘執的。由這樣的理解來做溝通《中》、《百》、《瑜伽》學說的途徑，就只見其同，不見其異，更說不上是反對了。玄奘依據如此看法，後來在那爛陀寺對於師子光的破斥瑜伽，加以根本的折伏，而著作一部《會宗論》（未傳譯），特別發揮《中》、《百論》所破除的是「遍計法」而非「依他法」的一層道理。在這種解釋上，《中》、《百》和《瑜伽》的所說的確是可以會通的。至於玄奘對小乘學說的看法，特別是對於當時得勢的正量部——這是偏於機械的唯物論的一個學系，他卻加以激烈的攻擊，作了《制惡見論》一千六百頌，評破此部學者般若毱多（智護）的異說，而闡明了唯識的眞義。此論雖然不傳，但它的總結用因明立量的格式揭示於十八日無遮大會上沒有人能改動一字的，現在還看得到。按實這個比量純是在認識上立足，說明了能所兩方面的相依；但又重視意識分別先後相似相續的原因，所以特別用十八界的「界」來做論題（界是原因的意義）。從這些上面，可見玄奘在印度之所學不僅僅是包羅萬象而已，他還加以融會、剪裁而自成一家之言了。明白了這樣性質，就易於理解玄奘回國以後傳播學說的態度，這和慈恩宗的主張可說是有極大關係的。

㈢玄奘的傳譯

慈恩宗學說的特色，首先在於所用資料的完備和精確，這不能不歸功於玄奘的翻譯。玄奘從印度回來以後，僅僅準備了一百天工夫，就從事他畢生的翻譯事業（玄奘於貞觀十九年正月抵達長安，到五月間就開始翻譯了）。先後十九年中，他雖然遷居了好幾次（先在弘福寺，又遷慈恩寺、西明寺，最後在玉華宮），但這一場譯事始終無間地進行著。拿它的總成績來看，共譯書七十五部、一千三百三十餘卷。這數量的巨大，一比較新舊譯家和玄奘齊名的羅什、眞諦、不空（這三人和玄奘是一向被稱爲中國譯經四大家的）的所譯的全部，還要多出六百餘卷，就可了然。並且玄奘的翻譯不單以量勝，又還以質勝。近年有人注意到佛家的翻譯，特別推崇玄奘，稱讚他譯文形式上的種種優點，但是這並不足以盡其實在。他的翻譯最擅勝的地方，在由於學力的深厚，和對於華梵語文的通澈，所以能夠自在運用文字來融化了原本所說的義理，藉以發揮他自己信奉的一家之言。換句話說，就是玄奘能很熟練而巧妙地拿一家之言來貫通原本，甚至於改動原本。這樣事實在從前沒有梵文原典的對照是看不出來的。所以僅從文字的形式上以文質或以直譯意譯等區別來看，始終不會認識玄奘翻譯的眞相。他譯文的形式比較起羅什那樣修飾自由的文體來覺得太質，却是比較法護、義淨所譯那樣樸拙的作品又覺得很文，可見文質是難有一定標準的。同樣，玄奘的翻譯較之羅什的只存大意可說是直譯，但比較義淨那樣的詰屈聱牙倒又近於意譯，所以意譯和直譯也難作釐然的區別。其實論翻譯，都要它能做到達意的地步，玄奘的譯文對於這一層是成功了的。他還運用了六代來那種偶正奇變的文體，參酌梵文鈎鎖連環的方式，創成一種精嚴凝重的風格，用來表達特別著重結構的瑜伽學說，恰恰調和。這種創作可說玄奘在印度時就已有了宿構，看他最初試譯的《廣百論釋》可知。他回國來所組織的譯場裡，雖然有二十人左右的證文、綴文大德，但以玄奘的文學天才表現爲出口成章落筆即是的那樣翻譯，實際參與其事的人能加以改動的地方是很少的。不過到了高宗永

徽六年（翻譯的第十一年），因爲因明的譯籍《理門論》引起呂才對於文字的誤解，而發生了一場是非，玄奘才注意到潤文的必要，請求國家派遣文學大臣來參加。從此以後，他的翻譯文體上應該是有一些變化的（參照《慈恩傳》卷八）。

現在再說一說玄奘的翻譯和學說的關係，這可以舉出兩點來，其一，玄奘在去印度之前，就懷疑舊傳的《俱舍》、《地論》、《攝論》等說的理分宗途，敎有隱顯，使人莫知所適，其中一定有錯誤。所以他回國來的翻譯先後根本上解決了這些問題。最初一期的翻譯由貞觀十九年到永徽元年的六年間，他從瑜伽學的一本十支論書窮源盡委地澈底介紹了《地論》、《攝論》說的眞相。這期最重要的一大部譯籍就是《瑜伽師地論》一百卷。不過玄奘所理解的瑜伽學說是經過唯識一階段發展了的。尤其是到了戒賢以後，導入了法界範疇，發揮了轉依精義，要用大乘來涵蓋小乘，就不只是原來那樣簡單的大小次第的看法了。這樣見解具體表現在《佛地經論》裡面，此論即以戒賢的註解爲依據（這由比較西藏的譯本而知），而是玄奘所異常重視的。只看他譯完了《瑜伽師地論》以後，隨即翻出《佛地經論》，無異是替瑜伽學說做了一個總結，就可以知道他是怎樣的用意之下來介紹瑜伽學的了。另外，玄奘對於俱舍學說牽連到有部的各種毗曇（在從前是以《雜心論》爲主），那一方面的諸多問題也給以沿流溯源的解決。這是他第二期翻譯，從永徽二年到顯慶四年九年間的中心工作。此期大部譯本是《俱舍論》和有關的一身六足以及身論《發智》的譯註《大毗婆沙論》，譯本的數量在四百卷以上。但是玄奘所了解的俱舍學說，也是經過後世所發展了的。他翻譯《俱舍》的同時就譯出敵對的《順正理論》及《顯宗論》，這說明了《俱舍》學說在《正理》、《顯宗》的評破下應該有多少訂正的。當時作論人世親因轉入大乘，無意於此，便把這工作留給西印度學人講究《俱舍論》的德慧師弟去做，玄奘很受了他們的影響在翻譯中有好些改動。而玄奘門下的新舊兩系神泰、普光和法寶等對於《俱舍》的解釋會發生種種紛歧的意見，也就導源於此。從以上所說，我們可以明白了玄奘翻譯對於學說的關係的一方面，其次，玄奘在翻譯所用的文字上雖有充分的掌握能力，但是到了講說宏傳的時候，因爲他門下多才，也同羅什那時一樣地有四哲：神昉、嘉尙、普光、窺基（「窺」字是宋人加上去的，原名「基」上是何字，不詳），不免受著他們理解上引申發揮的影響。尤其是翻譯的後期即永徽六年以後，得著才氣橫溢的基師幫助，於短短的五、六年間，就以翻譯的資料組織學說，成了一個規模。這是以《成唯識論》的編譯爲中心，吸收了護法《廣百論釋》和戒賢等《佛地經論》的精華，而又貫穿著《辯中邊論》所說的中道精神，隱然對於三論的中觀另外建立了一個壁壘。這時候，玄奘的翻譯因學說而來的變動原本的地方最多，就像《大般若經》那樣比較抽象概括的文字，也深深地染上唯識說的色彩。這些又是玄奘翻譯有關學說的另一方面，卻最値得注意。慈恩宗主張的本質，必須由此去加以理會的。

㈣慈恩宗義一 ——五種姓

在玄奘譯場裡有一羣新羅學人，其先是神昉最傑出，後來以圓測爲領導。圓測的年齡較大，長於基師將近二十歲，他曾經跟攝論師法常、僧辨學習過，很受了舊《攝論》說的影響，以致他親近了玄奘之後，對於新譯的學說仍用舊見解去融會貫通。因此在治學的態度上，他和單純從新說中培養出來的基師根本不同，而兩人之間逐漸形成了對立。相傳玄奘爲基師講唯識、瑜伽，圓測一再偸聽，玄奘就允許了基師「五姓宗法，唯汝流通」（見《宋高僧傳》〈窺基傳〉）。這說明了種姓說是慈恩（基師）獨得之祕，也是慈恩宗義的骨幹。種姓說法的重要內容是：聲聞、獨覺、菩薩三乘人有具備內在的——甚至可稱爲先天的——原因的決定根姓，也有不決定根姓；又另有一種無

種姓的人，畢竟不能入道；由此在修學的開端，就應該注意培養種姓。這種思想的眞實意義，我們一追尋它的歷史根源，就會明白。在印度最初流行大乘學說的時期，龍樹依著中觀論法來解釋成佛的根據，用諸法無定性的一般道理否定了固有的佛性，卻承認可能的佛性。他所著的《中觀論》〈四諦品〉裡有這樣一種說法：若其先不是佛性，那麼，就鐵無金性一樣（用註家青目的話），雖然精進修行菩提道，也終於不會成佛的。這顯然具備了種姓說的雛形。要是注意到龍樹的思想原來和《法華經》聯繫著，此說通於一切衆生都有佛性的主張，可以不言而喻。其後流行了《涅槃經》，又把這一問題重新提了出來。那時印度的政治上是案達羅王朝滅亡之後，經過一番分裂而有笈多王朝的統一，文化的各方面都極其活潑開展，佛學裡大小乘思想的衝突也很激烈，像《涅槃經》那樣的大乘論調即是被小乘家認爲非佛所說的。所以當時的佛性問題不是單獨拿一切衆生都具備著的一點來提出，而是連帶著要將一闡提除外的。所謂一切衆生的一切成了部分的，卻非全面的。這也可以說，從佛性問題更進而建立了固定的闡提說法。實際裡闡提是怎樣一類人呢？他們是造了種種重業，破壞戒律，並還誹謗正法永不改悔，簡直和外道無二無別的。這麼樣來說闡提，意之所指當然是很明白的。可是到了大乘思想得了優勢以後，這種說法又逐漸緩和下來。《涅槃經》前後兩部分——也就是《涅槃經》略廣兩本結構的中心部分，裡面所表現的這種變化很爲顯然。略本也可說是原本的《涅槃經》，特別提出一闡提決定不變的說法，到了廣本也就是修正本，卻說闡提斷了善根仍可相續，再沒有那樣堅持了。不過《瑜伽》思想是繼承初期《涅槃經》的決定說法的。它又連結到所依、種子等等方面，對於種姓之說純從理論發展，而另闢了一個途徑，成爲釐然各別的五種種姓主張，反而和後期《涅槃經》說對立起來了。這種現象完全反映在我國的佛學思想上。當《涅槃經》譯出流行之後，有了道生堅持異議的一重公案，佛性問題在我國佛學裡是成爲一大關鍵的。道生不信略本《涅槃經》一闡提決定不能成佛之說，隨後得到了涼譯廣本《涅槃》的證明，於是學者間對於佛性也分出了一切有性和一分無性的相對主張。不久由於《地論》、《攝論》思想的發展，衆生成佛的內在根據被推究到理事等方面，成了本有後起等問題。及至《法華》思想在南嶽以後有了宗派性的組織，由佛性牽連到大小乘種姓決定不決定以及大小乘是權是實，又都成爲問題，而使當時佛性說的內容愈加豐富。最後玄奘譯出有關這一方面的重要資料，從《瑜伽師地論》到《佛地經論》，形成一貫的說法：衆生的種姓決定有大小乘的分別，又還決定有無種姓的人；說到大小乘的權實來，又以三乘爲實，一乘爲權；再說內在的根據，又歸結到本有的無漏種子上。由此一分無種姓說的極端主張乃確定不移，成爲一宗的根本義。

基師發揮這樣的主張，不用說再積極不過了。他在晚年講《法華經》，和天台家有了正面的衝突，以致他對於經喩三車爲實的解釋，也被論敵們歪曲了來誣蔑他爲三車法師。這是說他外出的時候有飮食，女眷的後乘相隨，完全不守清規；其實不是這一回事（見《宋高僧傳》〈窺基傳〉）。基師解說決定的無種姓，純由足成五種種姓上著眼，詳細見於所著的《唯識樞要》。他會通了各種經論，以爲無種姓可分三類，除了斷善根的和大悲菩薩以外，還有畢竟無姓，這是在因位和果位都無成佛可能的。斷善根的無姓因位雖無成佛之義，而善根相續以後，果位仍可成佛。大悲菩薩果位雖不成佛，而因位有其可能。只是畢竟無姓不論因位果位，都和成佛無關，所以他另外是一類種姓。基師的這些見解，由他的門下慧沼更加以闡明。慧沼著述《中邊慧日論》，受了佛性論的啓發，區別出理佛性和行佛性來說明一切，而將議論的中心放在理與行有無必然相應的關係上，所說就更深入一層。不過實際能夠證理

的行一定要斷卻煩惱和所知的障礙，而斷此二障的可能性是否生來就有，這用種子說去推究，依舊是有異議的。在印度，到了勝軍重新强調種子出於新熏的主張，種姓決定的主張更屬根本上發生了動搖。這樣學說變化的情形，由玄奘介紹過來，基師、慧沼等不會不清楚。但是他們建立學派堅持五種姓之說，不惜趨於極端，甚至有意地模糊了學說的歷史（這到後文再加說明），當然也有它的原因的。相傳玄奘在印度遊學的時候，早已注意到《楞伽經》裡面的種姓說並無明白主張畢竟無姓的用意，所以他即將回國時和諸大德討論了這一點，以爲要將畢竟無姓說傳到流行《涅槃》思想的中國去，大家會不相信的，便想方便地將此義略而不談，但是受到了戒賢嚴厲的責備。戒賢說，邊方（意指在印度北邊的中國）的人懂得什麼，豈可以隨便爲他們增減義理（見《瑜伽師地論》道倫記卷五十四）！這說明儘管有了《楞伽經》那樣晚出的變化了的種姓說，而戒賢一系始終主張畢竟無姓，現在看《佛地經論》裡好些地方對畢竟無姓特加解釋，便可了然。所以基師、慧沼等堅持五種姓之說，也可謂稟承玄奘的意旨，而爲忠實於戒賢學系的一種表現。

(五)慈恩宗義二——依與轉依

慈恩宗從種姓問題推究到一切法的實相——眞如（這不單純是眞理，並還兼有規範的意義），稱爲理佛性，想用來疏通「一切衆生皆有佛性」的疑難。跟著就發生了眞如在實踐上的意義的問題。這是要問：它對實踐有怎樣的功能？簡單的解答是：爲「依」。「依」這一概念，乃從緣起的理論發展而來。緣起的實行即是諸法互相依待，在互依的各方面中間，比較關係有親有疏，發生功能也有强有弱，就其比較親切、强勢的方面立爲諸法的「依」，而成功各種因緣最基本的條件。眞如是無爲法，不待造作，自存自在，它之爲依，只有增上的意義。不過，著眼在認識上，尤其是瑜伽學系的實踐徹頭徹尾地依據於認識，眞如的依義就還有所緣的一層。一切合理的實踐都應當和眞如相隨順、契合而開展。但因爲這樣關係密切，眞如這概念在各家學說裡佔了很重要的地位，也有些人聯繫到《涅槃》、《勝鬘》等經所說，發生模糊的看法，以爲它不但是實際的依據，並且爲發生諸法的根源。像梁代翻譯的《勝天王般若經》就有這樣的議論。玄奘晚年編譯十六分的《大般若經》，也在無意中將這一部分保留下來（大概是當時未得原本，便將梁譯略加修飾編入了），其實此說不是慈恩宗所認可的。

慈恩宗承認眞如爲實踐的依據而外，又主張有染淨根本的所依，即是人們的根本意識——第八種識「藏識」。這在《攝大乘論》是以「所知依」的名目提出來的。因爲推尋實踐中認識、實證、習慣等行爲的來源，還有各種種姓區別的根據，都見得有心理的因素，可假名爲內的種子。內種的依存當然在內六處，但它並非有什麼實體像草木種子一般，只是一些能夠發生認識等等的功能，也可看做它依存之處的差別現象。《攝大乘論》裡有很好的譬喻，說內種好像布帛上染色的媒介體，原來看不出痕跡，卻到染色時候便發生了效用。這樣，一切內種只應該是綿延不斷而又性質中庸的藏識的功能差別，和它不能截然區分。平常就從藏識持有內種的一點，看它做實踐上染淨轉變的所依。種姓問題中行佛性之說，也是從這裡引申出來的。

慈恩宗這樣從兩方面說「依」，雖可看做「性相別論」，卻非渾然一體。因此，它和別家各種模糊的解釋都有了區別。像攝論家也嘗舉出第九淨識即無垢識來作一切法的本源，地論家又提到眞如爲事物現象的生因，這些未免將法（識）與法性（如）甚至能緣（識）與所緣（如）的分別都混淆了。慈恩宗一一予以明白地批判。如此刊定了依義和依之所在，再來說「轉依」。這是瑜伽學系用做實踐目標的專稱，性質和解脫一樣，但立名不同。從文獻的典據裡，到了《阿毗達磨經》才開始强調它。

若將彌勒同無著的學說分開來看，無著更推進了一步，其關鍵也在於闡明轉依。無著以後，一直到護法、親光，更加向這方面開展，也就是轉依的意義到護法、親光才算發揮盡致。他們都將眞如作迷悟依，藏識作染淨依，而由雙方適應地來解釋轉變，要眞如由迷境轉爲悟境，藏識由染分變成淨分，這樣得著究竟解脫。慈恩宗傳述這層義理，更配合了「理」、「事」立言，以爲「理」明顯得一分，「事」也就能做到淸淨得一分，到了理的全明，事的純淨，便是實踐的終極。此說簡化了轉依說的內容，而給予後來內外思想以各種影響（「理」「事」兩字的應用雖已早見於從前的譯經，但配合性相、體用而言，是到玄奘譯出《佛地經論》、《成唯識論》才確定了的）。

(六)慈恩宗義三——教與觀

慈恩宗的立宗，有它獨到的判教和觀法。關於判教，從南北朝以來，一向議論紛歧，莫衷一是。到了慈恩宗，依據《解深密經》給它切實的刊定，乃有三時的說法。這以爲佛的一代教化，起初說四諦，其次說無自性，最後說三自性。如此次第和佛滅以後學說開展的步驟很吻合，無妨看做那樣步驟的反映。不過，在隋唐時代已經流行了《華嚴經》，經文明說是佛成道後三七日所出，還在四諦說之前，便和三時次第有了衝突。所以慧沼另作義類區分的解釋，以義理類別作先後，像屬於說四諦一類的教全放在初時，並不拘泥實際的時間，這也就說得通《華嚴》的早出了，三時教判除掉先後次第而外，還有了義不了義的分別。第二時與第三時同說一切法自性淸淨的道理，而一不了義，一了義。不了是隱密說，不究竟；了義是顯豁說，究竟（此判到後來引起賢首家的爭執。他們傳說印度另有智光的三時說，以第二時無自性爲了義，究竟，而與《深密》立異，就成了性相兩家對峙的根據，但是那樣說法的出處多少有些問題）。另外，慈恩宗的教判也解釋了漸頓的問題。三時雖依漸次而立，但無妨說有頓超。像第三時的《華嚴》、《法華》都屬漸頓夾雜。《華嚴》是頓而有漸義，所以說聲聞在座如癡如聾；《法華》亦復如是。這些都以教就機來作漸頓區別，並不限於一時一經，否則就難通了。慈恩宗這樣說法，針對菩提流支不分頓漸的一音教與劉虬的漸次五時教而發，於天台家五時八教的判法未加詳評，當然可以類推得之。

再說觀法，主要的是「唯識觀」。這裡唯識之所指在「唯識性」——諸法本質上的唯識意義，人們去掉錯誤執著才會認識到的。藉唯識性的認識來踐證一切，達到轉依目標，這就是觀的效用。基師對於此點，在他所著的《唯識章》裡特別作了五重出體的說明：(1)遣虛存實，除去遍計執性的虛妄幻象，只取依他起性、圓成實性的眞實現象和原理。(2)捨濫留純，於依他、圓成的方面又只留有關認識的心境。(3)攝末歸本，在心境的各種成分裡又歸納到它本質的意識自體。(4)隱劣顯勝，於意識自體又只注重它主要功能的一部分。(5)遣相證性，再就這樣意識核心認識到它實際性質即唯識的意義。如此逐層刊定，指示觀法的樞紐所在，可說是很切實的。至於此說的根據完全在《唯識三十頌》裡，特別是解釋圓成實性那一頌（第二十五頌）。頌文說：「此諸法勝義，亦即是眞如，常如其性故，即唯識實性。」這將唯識性點明出來，舊解即以爲就現觀境界而言（見安慧的《唯識三十頌釋》）。不過此處說遣相證性，並不同於舊譯家（眞諦、菩提流支等）所言遣除一切依他起的現象，而只是伏斷依他起（染分）法的知解、分別。從前陳那的《掌中論》裡，曾依據《攝大乘論》所說作了一個很精彩的頌：「於繩作蛇解，見繩知境無，若了彼（繩）分（麻）時，知（繩知）如繩解謬。」這就是觀中伏斷依他起法知解的扼要說明。依他知解旣斷，所緣染相自然不會當情而現。不過這還是觀中境界，應該再聯繫到踐行，用對治法門，逐漸引生、鞏固了種種淨法（也就是依他起法的淨分），代替了染法的地位，這才得著轉依的實效，而圓滿唯識的觀行。

㈦慈恩宗對於因明的發展

跟著對法研究裡論議法門的發達，因明一科便在瑜伽學系中成長起來。到了世親以後，經過陳那的改組，護法的活用，更覺面目日新。玄奘去印度求學，恰遇到這個時會。他所精通的唯識學說，好些有關係的問題需要論證或辯難的，都和因明分不開來。他臨回國，在戒日王所主持的無遮大會上立了個「眞唯識量」，更創造了運用因明達到極峯的記錄。因此，他回來傳譯很早就有因明論書的譯本（因明小論即《入正理論》，於貞觀二十一年譯，大論即《正理門論》，於貞觀二十三年譯），造成他門下熱烈學習的風氣。接著他又翻譯了活用因明的示範著作《掌珍論》（貞觀二十三年譯）及《廣百論釋》（永徽元年譯），使學者更得著實踐的參考。到了永徽六年以後，因爲呂才誤解因明理論的緣故，玄奘在這方面的傳授上更特加注意。此時恰巧基師來受學，不久即參加譯事，而有《成唯識論》的雜糅；因明和唯識的配合應用，在這裡又充分表現出來。相傳玄奘單獨爲基師講唯識，圓測去竊聽，搶先著述，基師不安，玄奘對他說，測雖能替唯識論作註解，卻不懂得因明；便以獨傳因明之祕允許基師（見《宋高僧傳》〈基傳〉）。這些話雖不盡可信，但也足以想像到因明和唯識關係的密切，以及基師對於因明別有擅長之處，而因明傳授成了慈恩宗的特徵，更無待多說了。

現在，就從基師的重要著述《成唯識論述記》及《因明入正理論大疏》裡，可以見出慈恩宗所傳因明對於原來說法有怎樣的發展。這裡且舉幾點：

第一，因明的性質開始偏重辯論的技術，隨後漸變爲論證的、推理的乃至認識的學問。但慈恩宗所傳的只著重於辯論、論證方面。儘管陳那最後的著作《集量論》已用知識論爲主題，而玄奘捨之未譯，卻選擇了簡持立破眞義的作品《正理門論》。又陳那的門下當然會涉及因明的各方面來著述發揮，而玄奘只揀取天主以立破爲綱領的《入正理論》譯作《理門論》的初階。這些都表示出玄奘看因明的辯論、論證性質更加重要。《入正理論》特別對於三支比量的格式研究入微，分析三支立言的過失有三十三種之多。其中種種的相違過及相違決定過都曾一時流行奉爲典要，而到後來便不採取了。但在慈恩宗對於這些卻有更精細的發揮，且邁進了一步。

第二，三支比量因爲立言的過失紛繁，應用起來不免隨處束縛而範圍狹隘，其後便開出寄言簡過的法門，允許在形式上預先加以區別。這不但照顧了立說的用意所在，並還可預想到辯論的應付而留下伸縮的地步。再進而依著立言所對的人、所站的地位，將「因」分別出自許、他許、共許的三類以便自由地應用。這些方法的創造雖已早見於護法、清辯的著書，但細緻而又具體地加以組織乃出於唐人之手。像玄奘在印度時曾經改正了勝軍成立大乘是佛說的一個比量，又自己建立了眞唯識量，後來基師更破斥了新羅順璟的唯識違決量，都可見出慈恩宗如何發展因明立量的方法。

第三，關於立破的理論方面，慈恩宗在翻譯的詞語及解釋的分析上表示很周詳的用意、很精密的心思。像因的三相，原來只說因是所討論的事物上所具備的，又在同樣有所立主張的事物上也會有，而在沒有那樣主張的地方便沒有（因）。但到了玄奘的翻譯加以斟酌，特譯成「遍是宗法性」、「同品定有性」、「異品遍無性」，其中「遍」字「定」字都是用來簡別不明了的過失的。另外，對因分析出言、義、智三類各有生、了，而成爲六因，又對宗分析出體、依的兩層，乃至三支的減缺過失，也區別出言、義的不同，這些都是在理論上進一層的發揮，而值得注意的。

㈧慈恩宗的盛衰

慈恩宗的開創雖可上推到玄奘（600～664），但實際立宗的人是基師（632～682），尋常便稱他爲慈恩法師。他在玄奘門下算是後進，儘管他才氣橫溢，著作等身（有「百部疏主

」之稱），而當時擅長瑜伽的有慧景、神泰、文備，講究唯識的有圓測、慧觀，通俱舍的有普光、法寶，解因明的有靖邁、文軌，他們對於基師都是前輩，又都親近過玄奘的講筵，聽到很多口義，而各自有其傳述，因此當時議論還是很紛歧的。後來經過基師的弟子慧沼（650～714）努力料簡，著了《能顯中邊慧日論》來破斥法寶對於五種姓的反對說，另著《成唯識論了義燈》批評圓測、道證的舊疏，又作《因明入正理論義纂要》簡別文軌等異義，這才使各方面的學說定於一尊，而慈恩宗勢也以此時為最盛。跟著有他的弟子智周（668～723）著述闡揚，對於唯識因明的學說有許多補充（他的重要著作有《成唯識論演祕》及《因明入正理論疏前記》、《因明入正理論疏後記》等），但因為弘傳的地區偏在河洛一隅，於是給予他家異說競起的機會。像在基師當時已有醞釀的華嚴宗說，還有比較接近一般人士的淨土宗、禪宗之說，都起來與慈恩宗相爭，它的宗勢便驟然衰落了。

這樣，慈恩宗的興盛只短短的三數十年，對於那時佛學界雖也發生了相當影響，而他們的主張極端，特別是種姓決定、三乘是實之說，（在這一方面，他們重視了種子本有說，以為是更基本的，有過於新熏，未免和學說史實不符），引起論敵的反響，更加深了一部分人對於舊說的固執。由此，他們原想融會印度晚出而精密的理論來組織一代的佛學，卻沒有能如願以償。不過，就他們所努力發揮的義理和精確傳述的資料而言，在中國佛學的發展上，是有它重大的意義的。印度佛家的面目，無論是小乘或大乘，龍樹、提婆，或無著、世親，歷來為翻譯講說所模糊了的，到慈恩宗才一一顯露了眞相。而在學習與踐行方面，由於唯識、因明理論的啓發，使學者知道如何的正確運用概念、思維，以及從概念認識證得實際而復反於概念的設施，這樣貫通的眞俗二諦的境界，學行的方法也才得著實在。要是更進一層推論，大乘佛學發達到無著、世親的一個階段，固然為糾正當時惡取空見（這是由於誤解龍樹緣生無性理論而生的偏見）的自然趨勢，但也和時代思潮有密切關係。那時印度笈多王朝統一了分崩的政局，隨著社會經濟的繁榮，文化方面有了更新、向上的要求，原來佛家過重空觀的流弊所至，因任自然而偏於消極，與此思潮相反，就不得不有一大轉變。像無著、世親等所主張的種姓說，即帶著當時社會階級轉化情形的反映，而他們用佛家一貫反對階級制度的主張來貫穿，基本上原有爭取不定種姓由小入大成就一乘（相對的說）的用意。至於唯識觀的提倡，以轉依為歸宿，這不只發明一切現象的實相為止，並還要轉變顚倒、染汚的現象都成了如理、清淨，顯然須從現實的革新下手。這些在當時是具備積極、進步的意義。而其精神到後來也得著隨分發揚，未盡消失。慈恩宗尊崇所聞，如實傳播，雖說走向極端，卻依然能令人於中領會此意。我們只看，梁代時眞諦初翻無著、世親之書，就招致「有乖治術」的批評，備受阻礙，不能流行，到了慈恩宗對無著、世親學盡情宣佈，興盛一時之後仍舊歸於衰歇，不也可見它的本質未變，也會和當時的「治術」不協調而間接受到打擊嗎？那末，泛泛地說慈恩宗因各家異說的競爭以致衰落，倒又是表面的看法了。

〔參考資料〕 黃懺華《佛教各宗大意》第一輯〈唯識宗大意〉；呂澂《中國佛學源流略講》第八講；湯用彤《隋唐佛教史稿》第四章；侯外廬編《中國思想通史》第四卷（上）；歐陽竟無《唯識講義》；《歐陽漸（呂澂、王恩洋、景昌極）選集》（《現代佛學大系》㉛）；高崎直道（等）著．李世傑《唯識思想》（《世界佛學名著譯叢》㊲）。

法海寺

北平古刹。位於西郊磨石口村翠微山麓。原為龍泉古刹，明．正統四年（1439），英宗之近侍太監李童倡議興建，時網羅民間之畫工巧匠，耗資無數，歷時四年，迄正統八年（1443）始告完成。建成後之法海寺極具規模，

有大雄寶殿、伽藍堂、祖師堂、四天王殿、護法金剛殿、鐘鼓樓等，壁上繪有壁畫。至今歷經五百多年，其間雖有修葺，然現僅存山門、鐘鼓樓、大雄寶殿及其內的壁畫。

大雄寶殿內之壁畫多分布在佛龕背後、後門及東西兩側。尤以佛龕後之「水月觀音」、東西側之佛會圖最出色，有觀音、文殊、普賢三大士像及帝釋、梵天、諸天儒道像等七十七身。全部壁畫均用工筆重彩、瀝粉貼金或描金。此等壁畫爲現存明代壁畫之珍品。

法眼宗

中國佛教中禪宗五家之一。由於此宗的開創者文益圓寂後，南唐中主李璟給以「大法眼禪師」的稱號，後世因稱此宗爲法眼宗。

文益（885～958），是青原下第八世，餘杭人，七歲依新定智通院全偉出家，後來到明州鄮山育王寺從律師希覺學律，兼探究儒家的典籍。既而改習宗乘，到福州，參謁雪峯義存的法嗣長慶慧稜，住了不久，即爲大衆所推許。更結伴到各處參學，路過漳州，爲雪所阻，暫時住在城西的地藏院，因而參謁玄沙師備的法嗣羅漢桂琛。桂琛問他：「到什麼地方去？」他說是「行脚。」桂琛說：「行脚事作麼生？」文益說：「不知。」桂琛說：「不知最親切。」後桂琛問：「上座尋常說三界唯心，萬法唯識（乃指庭下片石云），且道此石在心內，在心外？」師云：「在心內。」桂琛云：「行脚人著甚麼來由，安片石在心頭。」師窘無以對，即放下衣包依桂琛求抉擇。近一月餘，日呈見解，說道理。桂琛說：「佛法不憑麼。」師云：「某甲詞窮理絕也。」桂琛云：「若論佛法，一切現成。」文益於言下有悟。後來歷覽長江以南的叢林，到臨川，住在崇壽院，開堂接衆。南唐始祖李昪建國，迎請他到金陵，住報恩禪寺，署號淨慧禪師。既而遷住清涼寺，前後三坐道場，諸方叢林都遵循他的風化，有仰慕他的聲望從異域跋涉而來的。法嗣六十三人，而以天台德韶爲上首。其餘如報慈文遂、報慈行言、報恩法安、報恩慧明、清涼泰欽、靈隱清聳、歸宗義柔、百丈道常、永明道潛、淨德智筠等，均接衆甚廣，大揚一家的禪風，但德韶一支尤爲繁榮。關於文益的言行，有《金陵清涼院文益禪師語錄》一卷及文益自撰《宗門十規論》等。

文益在《宗門十規論》〈自敍〉中說（卍續110・877下）：「宗門指病，簡辯十條，用詮諸妄之言，以救一時之弊。」在論中闡明「理事不二，貴在圓融」與「不著他求，盡由心造」之旨。他又著《華嚴六相義頌》，說明理事圓融的道理，著《三界唯心頌》說明盡由心造之旨。德韶繼承其「一切現成」的宗旨，也說：「佛法現成，一切具足，古人道：『圓同太虛，無欠無餘』。」又說：「大道廓然，詎齊古今，無名無相，是法是修。良由法界無邊，心亦無際；無事不彰，無言不顯；如是會得，喚作般若現前，理極同眞際，一切山河大地、森羅萬象、牆壁瓦礫，並無絲毫可得虧缺。」後來他的再傳弟子延壽發揮文益的「不著他求，盡由心造」之旨，乃「舉一心爲宗，照萬法如鏡」，著《宗鏡錄》一書，博引教乘，說明一切法界十方諸佛、菩薩、緣覺、聲聞乃至一切衆生皆同此心。所以此一心法，理事圓備，是大悲父、般若母、法寶藏、萬行原，假如了悟自心就頓成佛慧。又說「佛佛手授授斯旨，祖祖相傳傳此心。」由此可知，此宗宗旨，一脈相承很爲明顯。而文益開創此宗，旣爲救一時之弊，「欲藥當時宗匠痞郁之病」（見〈題重刊十規論後〉），傳至延壽益注重藉教悟宗之用，於是宗風漸失其醇正，數傳即絕。

德韶（891～972），處州龍泉人（一作縉雲人），十五歲出家，後唐・同光年中（923～925，一作後梁・開平年中，907～910），到諸方參訪，歷參投子大同等五十四位善知識，都不契。最後到臨川，謁文益，倦於參問，但隨衆而已。有一天，文益上堂，有僧問：「如何是曹溪一滴水？」文益說：「是曹溪一滴水。」德韶在座側聞之，豁然開悟。既而往遊

天台山，停留白沙，吳越・錢俶當時在台州作刺史，延請問道。後漢・乾祐元年（948），錢俶繼承王位，遣使迎請，尊為國師，開堂說法。曾勸王遣使新羅，取回散落的天台教籍，使台宗之文獻獲全。後住通玄峯頂，有偈示衆說：「通玄峯頂，不是人間，心外無法，滿目青山。」法眼聞之云：「即此一偈，可起吾宗。」又在般若寺開堂說法十二會，宋・開寶五年（972），於蓮華峯示寂。有語錄行於世（多佚）。法嗣四十九人，以延壽為上首。

延壽（904～975），餘杭人，二十八歲時依雪峯義存的法嗣翠岩令參出家，既而往天台山，在天柱峯下習定九旬，又往謁德韶盡受玄旨，後周・廣順二年（952），住在明州的雪竇山，學人很多。宋・建隆元年（960），應吳越王錢俶之請，住杭州靈隱山的新寺為第一世，第二年又應請移住永明寺（今淨慈寺），參學的大衆有二千多人。他著有《宗鏡錄》一百卷、《心賦注》四卷及《唯心訣》一卷等書，闡揚文益的盡由心造之旨。高麗國王仰慕他的學德，遣使致書敍弟子禮，並遣僧三十六人來受道法，前後回到高麗，各化一方，於是法眼一宗盛行於海外。延壽住在永明十五年，度弟子一千七百人。法嗣有富陽子蒙、朝明院津兩人。

法眼宗為禪宗五家中最後創立的宗派，文益、德韶、延壽三世，嫡嫡相傳，在宋初極其隆盛，後即逐漸衰微，到宋代的中葉，法脈就斷絕，其間不過一百年。

此宗的家風，「對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情解」（宋・晦岩智昭《人天眼目》卷四）。簡明的地方類似雲門，細密的地方類似曹洞，其接化學人的言句似乎很平凡，而句下自藏機鋒，有當機覿面能使學人轉凡入聖的機用。宋代的越山晦岩智昭說：「法眼宗者，箭鋒相拄，句意合機，始則行行如也，終則激發，漸服人心，削除情解，調機順物，斥滯磨昏。」（黃懺華）

〔參考資料〕《人天眼目》卷五；《五家宗旨纂要》卷下；鄧克銘《法眼文益禪師之研究》；忽滑谷快天《禪學思想史》（上）；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》；阿部肇一《中國禪宗史》。

法眼淨（梵 dharmacakṣu-viśuddha，藏 chos-kyi-mig-paḥi-rnam-par-dag-pa）

指具有觀見諸法眞理而無障礙、疑惑之眼。與清淨法眼、淨法眼同義。經中常載有佛陀說法，令諸會衆等遠離塵垢，證得清淨法眼的事蹟，如《無量壽經》卷下（大正12・279a）：「萬二千那由他人得清淨法眼。」《雜阿含經》卷十五（大正2・104a）：「爾時，世尊說是法時，尊者憍陳如及八萬諸天遠塵離垢，得法眼淨。」吉藏《維摩經略疏》卷四謂，小乘於初果見四諦法，大乘於初地得眞無生法，均稱為法眼淨。又，五眼中之法眼，二乘所無，唯菩薩有之。

◉附一：《大毘婆沙論》卷六十六（摘錄）

此中具攝四沙門果。所以者何，遠塵離垢於諸法中生淨法眼者說前三果。謂諸具縛及離欲界五品染已，入正性離生，生淨法眼，得預流果。若離欲界六七品染已，入正性離生，生淨法眼，得一來果。若離欲界乃至無所有處染已，入正性離生，生淨法眼，得不還果。令盡諸漏及得無漏心慧解脫者，即是令得阿羅漢果。故此經中具攝四果。

◉附二：《大毘婆沙論》卷一八二（摘錄）

如契經說，佛說此法門時，具壽憍陳那及八萬諸天遠塵離垢，於諸法中生淨法眼。此中遠塵者謂遠隨眠。離垢者謂離纏垢。於諸法中者謂於四聖諦中。生淨法眼者謂見四聖諦淨法眼生。

〔參考資料〕《五分律》卷三、卷十五；《佛本行集經》卷三十四；《長阿含經》卷十三；《四分律》卷三十二；《大乘義章》卷二十（本）。

法喜志

四卷。明·夏樹芳撰，馮定校閱。具名爲《名公法喜志》。收在《卍續藏》第一五〇册。係收錄自西漢·東方朔以迄元初楊維禎等歷代二〇八位名士之傳記集。以參禪者爲主。卷首有觀衡、鄒迪光、顧憲成、吳亮等之〈序〉及〈自序〉。

依本書〈自序〉所載，作者係有感於玉凡山人所著之參禪者傳記集《物外英豪錄》，不堪閱讀，故發心撰述。遂於暇時自史書、文集、僧史、語錄等蒐集諸名公之言行，加以編纂。然各傳未註出典，且篇幅極短，僅約兩百字左右。所載諸傳，僅略記字號、出生地及略歷，附加一、二則與佛教有關的事蹟，如是而已。

本書所輯錄之人物，幾近各代名士之大半，然皇帝及與王室有關者不在收錄範圍內。唐中期以後，禪宗興隆，一般士人多與參禪者或禪師往來，故本書編纂之旨趣，乃輯錄參禪學道之士，惟唐代以前之人物不限於此。故本書除收參禪學道者之外，也包含與佛教全然無關者。

撰者夏樹芳，字茂卿，生於江陰（江蘇省）。萬曆十三年（1585）科舉及第。本書顧憲成之〈序〉謂其爲「以儒用禪者」。明末陽明心學曾流行一時，當時親禪之居士甚多，夏氏亦爲其中之一。其經歷不詳，所著之書除本書外，尚有《栖眞志》四卷、《茶董》二卷、《奇姓通》十四卷。

〔參考資料〕 陳垣《中國佛教史籍概論》卷六。

法華寺

㈠**台灣古寺：**與開元、竹溪二寺，同是位於台南市的台灣古剎。寺址在台南市法華街。該址原爲鄭成功之部將李茂春來臺退職後所居住之處，原名「夢蝶園」。清·康熙二十二年（1683）臺灣知府蔣毓英重整夢蝶園，改名爲準提庵，後又改稱法華寺。其後數經興廢，至清末民初，荒廢已極。西元1917年，善慧應台南士紳禮請爲住持，重興本寺，始募款重修增建。繼由善性、善昌、普弘、晴虛等人致力於推展法務。今本寺之寺宇有四天王殿、三寶殿、火王殿、育幼院大樓及藏經樓等；派屬基隆月眉山靈泉寺法脈。

㈡**位於台北市西寧南路：**始建於清·宣統二年（1910），原爲日本佛教徒的清修道場。1945年日人被遣回國，由中國佛教徒組成管理委員會接收管理，至1961年始由仁靜接管，加以整頓，除設立托兒所，定期舉辦法會、冬季貧苦救濟之外，也常敦請著名法師講經宏法。

〔參考資料〕 ㈠《中國佛教史論集》八（《現代佛教學術叢刊》㊇）。

法隆寺

日本聖德宗大本山。位於奈良縣生駒郡斑鳩町，又名法隆學問寺、斑鳩寺。南都七大寺之一。是日本佛教史上重要的大寺院，也是建築、美術方面的文化財寶庫，被列爲國寶級的有一三〇件，被列爲重要文化財的有一八七〇件。供奉之本尊爲釋迦三尊像。

本寺草創於推古天皇十五年（607），係推古天皇繼用明天皇之遺願，與聖德太子共同完成開基；原供奉藥師如來。但此事未見記載於正史。根據《日本書紀》及《七大寺年表》所載，天智天皇九年（670）本寺曾發生火警，因此，明治以後曾有本寺是否爲重建物之論爭。昭和十四年（1939），石田茂作在本寺西院伽藍東南方的若草伽藍遺蹟進行調查。目前學界認爲此遺蹟乃法隆寺之原址，而今本寺之西院伽藍則是災後再予重建的。

總而言之，本寺原是聖德太子一族的氏寺，其後於和銅四年（711）完成五重塔的塔本塑像、中門的力士像。當時屬律、三論、唯識、別三論等四宗兼學寺，迨及中世則屬法相宗。歷代均有修建伽藍事宜，近代亦於昭和年間進行大修葺。昭和二十七年（1952）改爲聖德宗，以聖德太子的教學爲宗旨。

本寺寺境約十三萬平方公尺，分西、東兩

院。兩院伽藍由南大門（室町樣式，重要文化財）、中門、迴廊、五重塔（飛鳥樣式）、金堂（飛鳥樣式）、講堂（平安樣式）、西圓堂（鎌倉樣式）、聖靈院（鎌倉樣式）、食堂（天平樣式）等處所構成。其中除南天門外均被列爲國寶。此外如安置在金堂中爲飛鳥時代所造的釋迦三尊像（現在的本尊，乃聖德太子所供養，止利所造）、藥師如來像（創建時的本尊）、四天王像也都屬於國寶。其他堂宇中也供奉許多分別爲白鳳、奈良、平安、鎌倉等各時代的造像。

東院伽藍又稱上宮王院，由八角圓堂的夢殿（國寶）、傳法堂（國寶）、舍利殿（重要文化財）鐘樓（國寶）等組成。夢殿係天平十一年（739），行信在聖德太子的斑鳩宮址所建，殿中供奉之本尊爲止利所造的救世觀音，像高約二公尺，爲楠木雕的塗金立像，相貌近似聖德太子，也被列爲國寶。

法集論（巴Dhamma-saṅgaṇi）

南傳佛教之重要論書。又作《法聚論》、《法僧伽》。旨在整理及解說散見於諸經典中的法數名目。本書被覺音（Buddhaghosa）列爲南傳巴利七論的第一位，可視爲阿毗曇論書的先驅，和《分別論》都是阿毗曇的基礎著作。書中所列舉的論本母一二二門屢被他書引用，如《分別論》、《界論》、《雙論》及《發趣論》等。同時覺音《清淨道論》曾詳細解說書中的主要論目。

全書的內容，包括卷首列舉的一二二門論本母（abhidhamma-mātikā）和四十二門經本母（suttanta-mātikā）的名目，以及本文四品，其概要如下：　、

第一〈心生起品〉：說明三界和出世間的八十九心，及與之相應的心所法，亦即說明一切法由心生起。

第二〈色品〉：先將一切色法大致分類爲一種色聚至十一種色聚，再逐一廣泛解說。

第三〈總說品〉：列舉諸法，並依據一二二門論本母、四十二門經本母以解說一切法。

第四〈義釋品〉：說明論本母的法數名目。依覺音的註疏《義秀逸》（Atthasālinī）所說，本品係舍利弗爲一弟子解說〈總說品〉而成的。

本書已有穆勒（E. Müller）的巴利文本、戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids）的英譯本，及佐藤良智的日譯本。註釋則有覺音的註釋本。

◉附：A. K. Warder著・王世安譯《印度佛教史》第九章（摘錄）

在南傳七論的標準次序中列於首位的是《法集論》（Dhammasaṅgaṇi），比上面論「人」的摘錄集子更要原始和有趣得多了，它顯示上座部哲學家如何從事究極水平的工作，使他們的系統作爲對宇宙所有事物的陳述，臻於完美無疵的境地。這種著作的形式是極端複雜的，它把幾種不同系統在不同程度上互相牽連的術語組合起來。它的中心是這個部派所承認的法的名單，都是從契經中搜集得來加以分類的。這張法目表應當包括每一件確實存在的事物，即宇宙由以構成的一切要素（這是法的另外一種可能的譯文——界）。《法集論》本身的法目表公認是不完備的，雖然必要的都舉出了，至於其他也提及了，但沒有詳細分析。後來這個部派研究了一切可能的「其他」，撰寫一份完備的目錄表，收在這個經文的註疏中。

《法集論》從佛說經中搜集「所有事物」，達到大約二百種法，或者二百種實際存在的法的名字。然而有許多同義詞（因爲佛陀在經文的不同地位中時常用不同的名詞描述同一的法），所以當同義詞辨清之後，這張一覽表簡化到一百項以下。（中略）

關於色法，《法集論》把四大原素或「四大種」（地、水、火、風）看做是最基本的，與其他一切分別開來。其他色法都是次要的，都是依止（upādaya）於四大而生存的。這裏特別值得注意的是上座部將空間分配在物質類

下，看做是依止於四大的次要屬性。給虛空下的定義就簡單的說它是四大個體間的空隙；它沒有內在本質的自性，除非與四大發生關係它就不能夠被設想。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一；水野弘元《南方上座部論書解說》；B. C. Law《A History of Pāli Literature》。

法雲寺

位於台灣省苗栗縣大湖鄉。為近世台灣佛教四大法脈中，法雲寺派之根本道場。民國初年由覺力、妙果開山，以覺力為首任住持。至1933年，由妙果繼任住持。十餘年間曾多次舉辦傳戒大會，並創辦佛學社培育青年學僧。妙果接任住持以後，對於宏法興寺，竭盡心力，1960年因年邁，遂聘妙然為第三任住持。自此，增建講堂、開山堂、齋堂、住衆寮房及法雲佛學院，1986年重建大雄寶殿。

法源寺

北京古刹。位於北京宣武門外教子胡同南端。相傳唐太宗為追薦東征陣亡將士，於貞觀十九年（645）下令建寺，但由於種種原因而未能如願。高宗繼位後，雖下詔修建，也沒有實現，直至則天武后萬歲通天元年（696）乃完成建寺工程，賜名「憫忠寺」，以寄托悼念遼東忠魂之意。安史之亂時，史思明改寺名為順天寺。

遼・清寧二年（1056），幽州大地震，全寺傾圮，後奉詔修復。明・正統二年（1437），寺僧相瑢再次修葺，改名「崇福寺」。清・順治帝詔令於此設立戒壇。雍正十一年（1733）發帑重修，次年工竣，定為律宗寺院，主持傳戒儀式，並賜名「法源寺」。乾隆四十三年（1778），又再度修葺。四十五年，乾隆帝親自臨幸，並賜御書「法海眞源」匾額。

寺院坐北朝南，共六進。主要建築有山門、天王殿、大雄寶殿、憫忠台、藏經閣等。其中，憫忠台是寺內現存最古建築，又名觀音殿，殿內存有唐、遼、金、清的碑刻，以唐代的「無垢淨光寶塔頌」、遼代的「燕京大憫忠寺菩薩地宮舍利函記」最為貴重。另有清代翁方綱複製的唐「雲麾將軍碑」殘柱礎，以及法源八脈、《心經》等碑刻。藏經閣為上、下兩層建築，內藏有水陸道場畫及佛教經典《華嚴經》等。此外，寺內尚有北齊石造像、唐石佛像、五代鐵鑄像、宋木雕羅漢、元銅鑄觀音、明木雕伏虎羅漢等，均為雕刻藝術和鑄造技術的佳作。

本寺為歷史名刹，宋欽宗被金兵擄至燕京時，曾被拘留寺內。金・大定十三年（1173），則作為試策女眞進士的考場。元世祖至元二十六年（1289），宋朝遺臣謝枋得被拘在此，絕食至死。目前本寺為大陸「中國佛學院」和「中國佛教圖書文物館」的所在地。此外，又增建一座玄奘紀念堂，內藏玄奘的頭骨和著述，並計劃讓本寺成為佛教文物藝術和佛教研究中心。

法藏部（梵Dharmaguptika，巴Dhammaguttika，藏Chos-sruṅs-bṅi-sde）

小乘二十部之一。《文殊問經》及《部執異論》稱此部為法護部，《十八部論》以此為曇無德部，此外，此部又作曇無屈多迦、曇摩崛多、達摩及多、法密部、法正部、法鏡部。

此部之源流，依《異部宗輪論》載，法藏部是佛滅後第三百年中，從化地部分立的。但依日本《國譯大藏經》論部第十三卷（第五十二册）附錄所載，關於法藏部教系，有種種異說，即：(1)《異部宗輪論》及南傳《島史》皆認為此部是從化地部分出；(2)清辯的第一說認為此部是從上座部分出；(3)清辯第二及第三說認為此部從分別說部分出；(4)《多羅那他》（Tāranātha）正量部傳、有部傳及《舍利弗問經》認為，此部從說一切有部分出。

據慈恩《大乘法苑義林章》載，此部之形成，有「五藏說」，即：經、律、對法（阿毗達磨）、明咒及菩薩五藏。此五藏說，係將根

本大衆部的雜藏改爲菩薩藏而已，餘四藏與大衆部說相同，故其教法分類，來自大衆部當無可疑。其中，此部特別重視咒（mantra）與菩薩藏（bodhisattva-piṭakam），乖違化地部之宗旨，終致分立而成爲後來密教的端緒。

〔參考資料〕 李世傑《印度部派佛教哲學史》第十七章；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》。

法住學會

香港佛學研究團體。具云「佛教法住學會」。1982年霍韜晦創辦。以推行佛教思想現代化和應用佛教智慧安頓人生爲宗旨。主張讀經、坐禪、梵讚，並以現代思想方法、各種文獻知識、不同角度來比較研究佛典。

該會成立後，即以講學和出版爲主；講學範圍包括佛學、中國傳統文化及西方哲學、宗教、語言和藝術。又定期刊行《法燈》月刊和《法言》季刊。曾出版《佛教的現代智慧》、《歐美佛學研究小史》、《佛家邏輯研究》等書，並舉辦國際性之學術研討會。

學會會址原設於通菜街，1985年又啓用彌敦道行教部。1986年總部遷至彌敦道，通菜街會址撤消。1987年何文田新總部落成，因新址面積廣大，遂創辦「法住文化學院」，招收研究生，專攻佛教哲學與東方哲學。

法性生身

指佛及大菩薩所受的界外化生之身。《大智度論》卷二十九云（大正25・273b）：「或有菩薩，得無生法忍法性生身，在七住地，住五神通，變身如佛，教化衆生。」同書卷四十三云（大正25・371a）：「破諸虛誑取相之法，受法性生身。所謂常得化生，不處胞胎。」又，《大乘義章》卷上云（大正45・123c）：「菩薩得無生法忍，捨肉身，次受後身，名爲法身。所以者何？體無生忍力，無諸煩惱，亦不取二乘證，又未成佛，於其中間所受之身，名爲法性生身。」此謂得無生法忍之菩薩，不處胞胎，受法性生身。《法華玄論》卷八則以此爲變易身。

又，《大智度論》卷三十三云（大正25・303b）：「佛有二種身，一者法性生身，二者隨世間身。世間身眷屬如先說。法性生身者，有無量無數阿僧祇一生補處菩薩侍從。所以者何？如不可思議解脫經說，佛欲生時，八萬四千一生補處菩薩在前導，菩薩從後而出。」卷三十四云（大正25・313b）：「法性生身佛者，無事不濟，無願不滿。所以者何？於無量阿僧祇劫，積集一切善本功德，一切智慧無礙具足，爲衆聖主。諸天及大菩薩希能見者。」此謂諸佛亦有法性生身。對於諸佛的法性生身，《法華玄論》卷九謂（大正34・439b）：「佛照窮法性，故名眞法性生身。菩薩二乘，隨分受稱。」又，《大乘玄論》卷五謂，父母生身佛是應佛，法性生身佛是報佛。

〔參考資料〕 《大智度論》卷六十、卷七十四；《法華義疏》卷七；《三論玄疏文義要》卷八。

法界定印（梵samādhimudrā）

密教胎藏界曼荼羅大日如來所結的羯磨印。即左手掌仰置臍上，右手掌亦上仰安於左掌上，兩姆指頭相拄。此中，右手五指表佛界五大，左手五指表衆生界五大，二手相疊表生佛不二之義。兩拇指（空指）頭相拄，表空大與空大融通無礙。以其相寂靜不動，故稱之爲法界定印。

《守護經》卷二〈陀羅尼品〉之「第一最勝三昧之印」，《千手軌》之「禪波羅蜜菩薩印」，以及《大日經》〈密印品〉、《大日經疏》卷十三、《四部儀軌》、《一字頂輪王經》〈密印品〉等所載之「釋迦牟尼大鉢印」、「如來鉢印」。此上諸印之印相，均與法界定印相同。

又，摘自《祕鈔》等書的毗沙門天法道場觀之器界觀，其中所用的法界定印則以內縛爲印母。

法界緣起

法界緣起具足說應當是「圓融法界無盡緣起」，是賢首宗基於《華嚴經》的義旨而建立的。唐・智儼在《華嚴一乘十玄門》中說（大正45・514a）：「華嚴一部經宗，通明法界緣起。」這是法界緣起的名義見於載籍之始，嗣後法藏更在《華嚴經探玄記》當中組織慧光、曇衍、靈裕及智儼的學說而說《華嚴經》以「因果緣起理實法界」爲宗，進而在《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴經》〈明法品〉內立〈三寶章〉中闡揚法界緣起的義理。再後到清涼澄觀，此義便越發恢宏了。

賢首宗用兩種法門闡明一切諸法就是宇宙萬有的眞實相：一種是作爲諸佛境界的性海果分，意思是如來果地的分齊，這不是言語心思所能夠解說攀緣的，所以不可說；一種是作爲普賢境界的緣起因分，意思是等覺以下的因位人所可知了的分齊，這裡所謂緣起就指的是法界緣起，而它的相貌是無盡圓融。

一一法就是宇宙的森羅萬象，法爾圓融，具足一切法，叫它作法界。法界一一法，有爲無爲，色心依正，總爲一團；此一團萬法，相即相入，互爲能緣起所緣起，以一法成一切法，以一切法起一法。此一法壘它一切法爲緣，它一切法壘此一法亦悉爲緣，相資相待，互攝互容，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡，叫它作法界緣起，也叫作無盡緣起。如〈三寶章〉描寫法界緣起的相狀說（大正45・620a）：「夫法界緣起，爲礙容持，如帝網該羅，若天珠交涉，圓融自在，無盡難名。」

《探玄記》舉十種因緣解說一切諸法所以能夠有如此混融無礙，其中第三是「各唯心現」，後來《華嚴經疏》却把「唯心所現」列在第一說，「一切諸法，眞心所現，如大海水，擧體成波。以一切法無非一心，故大小等相，隨心回轉，即入無礙」。也就是說法界乃包括一切萬法迷悟染淨的一心，色心萬差諸法從這個一心法界炳然顯現。

賢首宗爲分別一眞法界圓融無礙的義相，從四方面說明，即四法界：(1)事法界，(2)理法界，(3)理事無礙法界，(4)事事無礙法界。而其中事事無礙法界更具體的表現了法界緣起。

事事無礙法界的界，具有體性和分齊兩種意義。宇宙一切分齊的事法，不壞其相一一如其理性融通，一多相即，大小互融，重重無盡，在理事無礙法界觀，萬差諸法即是眞如法性理，萬法當中的一一事法，雖然是一微塵，也都具足眞如法性理更無欠缺。萬法與眞如無礙，從眞如所起的此法與彼法也無礙，火從理起，水也從理起，所起的水火等事不同，而從能起的眞如來看，水火二法也無礙，如此萬法互相攝盡，事事互相融即，重重無盡，無礙自在，譬如器器同一融即，所以叫作事事無礙法界。

宇宙萬有都具足四法界，一塵即法界，法界即一塵，塵塵法界，重重無盡。

依賢首宗，四法界中說事法界的是五教中的小乘教和大乘始教中的相始教；說理法界的是空始教和頓教；說理事無礙法界的是終教，而華嚴圓教的根本教理，便是說事事無礙法界的無盡緣起。（黃懺華）

〔參考資料〕 《華嚴經搜玄記》卷三（下）；《華嚴法界玄鏡》卷下；《華嚴一乘法界圖》；《華嚴五教章》卷四；《華嚴經探玄記》卷一、卷四、卷十三；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十、卷十一；《華嚴思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㉝）；方立天《佛教哲學》；三枝充悳編《講座・佛教思想》第一冊〈存在論・時間論〉；宮本正尊編《佛教の根本真理》。

法界觀門

一卷。唐・杜順（557～640）撰。又稱《修大方廣佛華嚴法界觀門》、《華嚴法界觀門》。內容記述華嚴法界觀法「三重觀門」之大略。

本書不是一部獨立印行的書，而是收錄在註釋書或其他書之中。例如法藏《發菩提心章》、澄觀《法界玄鏡》、宗密《註華嚴法界觀門》等書，皆附有本書。凡此，皆收在《大正

藏》第四十五册。

內容所載之三重觀門分爲：

⑴**眞空觀**：即四法界中的理法界觀。分爲會色歸空觀（四門）、明空即色觀（四門）、空色無礙觀、泯絕無寄觀等四句十門。

⑵**理事無礙觀**：即理事無礙法界觀。分爲理遍於事門、事遍於理門、依理成事門、事能顯理門、以理奪事門、事能隱理門、眞理即事門、事法即理門、眞理非事門、事法非理門等十門。

⑶**周遍含容觀**：即事事無礙法界觀。分爲理如事門、事如理門、事含理事門、通局無礙門、廣陜無礙門、遍容無礙門、攝入無礙門、交涉無礙門、相在無礙門、普融無礙門等十門。

由於《續高僧傳》未記載杜順傳授智儼有關《華嚴經》之事，以及法藏《華嚴經傳記》也未記載杜順與《華嚴經》的關係，所以引起本書作者是否爲杜順的疑問。日本學者境野黃洋《支那佛教史講話》卷下提出懷疑「華嚴宗是以杜順爲始祖，續爲智儼、法藏」的說法，而主張智儼是從智正受華嚴，並非杜順。並且認爲杜順的一系列作品可能係智正所述。對於此種看法，日本學者常盤大定所作的解釋是：唯將學統與宗統分開，才能考察出佛教的繼承關係，智儼在學統上是隨智正學習華嚴；但在宗統上，即心靈上的感應，則是繼承杜順。這是根據《華嚴經傳記》載有杜順以讀誦《華嚴經》爲業而推定的，因此本書作者應是杜順。又，另一日本學者鈴木宗忠在其《原始華嚴哲學的研究》中，不但否定境野黃洋的看法，而且也不贊同常盤大定的說法。

本書的註疏有《華嚴法界玄境》二卷（澄觀）、《註華嚴法界觀門》一卷（宗密）、《註華嚴經題法界觀門頌》二卷（本嵩述，琮湛註）等。

法相辭典

民國朱芾煌編。又名《瑜伽法相辭典》，台灣版名爲《法相大辭典》。全書二百六十餘萬言，爲玄奘所譯佛典中，以論典爲主的佛教用語辭典。書中對於各用語之解釋，全用玄奘譯佛典中之舊有文句，而未含任何私人解釋。故此辭典亦可謂爲玄奘所譯佛教論典之佛學辭彙索引。此等「以古書解釋古代辭彙」之方式，優點在於可避免今人由臆測所形成的誤解，缺點則爲古語往往晦澀難解，玄奘譯筆尤甚。故讀者如以一般性辭典之角度使用此書，則常易致失望。蓋原本難解之辭彙，又新增難解之古代解說，自是不易達到預期之「索解」效果。然如以「索引」角度視之，則對於研究小乘說一切有部、大乘瑜伽行派，以及玄奘譯籍之學者而言，使用此一辭典，可以在蒐輯材料方面省却不少力氣。

作者朱芾煌，四川江津人。生卒年不詳。久居北京。三時學會成立（1927）後，師事韓清淨，專究唯識學。其他事蹟不詳。

◉附：朱芾煌〈法相辭典自序〉

佛學辭典之屬，世間編者衆矣；奚爲不憚煩勞，復有《法相辭典》之集耶？曰：辭典之集，爲便釋經。彼於釋經，爲用蓋鮮。故須更作。彼諸辭典，何故不可據以釋經耶？曰：彼有十失，是故不可據以釋經。何等爲十？曰：彼諸辭典，泛載俗名者多；唯取法名者少。其失一。於法名中，隨自意解者多；依聖教釋者少。其失二。所依教中，中土師說者多；佛菩薩說者少。其失三。佛菩薩說中，依不了義經者多；依了義經者少。其失四。依了義經中，譯文訛誤者多；譯文正確者少。其失五。譯文正確中，選材蕪雜者多；選材精愼者少。其失六。選材精愼中，唯舉一義者多；兼具衆義者少。其失七。兼具衆義中，略釋概要者多；詳陳本末者少。其失八。詳陳本末中，大小無分者多；大小可別者少。其失九。大小可別中，出處不明，難可查對者多；詳誌卷頁，易可查對者少。其失十。

諸佛菩薩所說經論，最極甚深。若大乘經；則不可以聲聞義釋。若小乘經；亦不可以菩

薩義釋。況可隨自意解，或以訛誤之譯，為作證明。雖以菩薩乘義，釋大乘經；然或一義多名，或復一名多義；若非貫通前後，隨應別釋；則當於此者，未必即當於彼。又況兼具十失，而可資以釋經耶。我今為欲上契諸佛之微言，下開來哲之覺路；集斯辭典，用研法相；正非得已。此固不為名利恭敬，亦非欲較門戶是非也。曰：彼具十失，則固不可據以釋經；子以何道免斯十失，獨謂《法相辭典》可為釋經之據？曰：昔我先師玄奘三藏，以華夏之耆英，值典型之末派；忘軀殉法，遠學五天；精習窮探，歷時廿歲。言旋舊邦，殫精譯事。所翻經論大小共合七十餘種，遺書一千二百餘卷。其中阿毗達磨一分，允為釋經無上資材。

今於彼所譯菩薩乘經論中，若《解深密經》，若《緣起初勝法門經》，若《瑜伽師地論》，若《顯揚聖教論》，若《辯中邊論》，若《攝大乘論》，及彼論世親釋，無性釋，若《佛地經論》，若《成唯識論》，若《二十唯識論》，若《成業論》，若《集論》及《雜集論》，若《五蘊論》及《廣五蘊論》，若《因明正理門論》及《因明入正理論》，若《瑜伽釋》等；聲聞乘經論中，若《大毗婆沙論》，若《俱舍論》，若《法蘊足論》，若《集異門論》，若《品類足論》，若《界身足論》，若《發智論》，若《五事毗婆沙論》，若《入阿毗達磨論》等；取其釋經必需之重要名句，顯了易解者；集為《法相辭典》，共二百六十餘萬言；皆錄原文，不加詮釋；並標卷頁，藉便檢尋。設值諸義攸殊；即便逐條彙列。先大後小，由略及詳。其或文繁，弗克備載；亦各標明出處，俾諸學者，得考原文。若夫西域人地諸名，有為釋經所需要者；則姑取材《西域記》中前分，用佐不足。其非奘師所譯，或奘師所譯經中不屬阿毗達磨一分，與夫中土諸師所有著述，於釋經義裨益無多者，茲皆不錄，用避冗泛。是否離前十失，閱者自知。

雖愧未能備攝一切；然諸欲學菩薩乘教者，欲研聲聞乘教者，欲知一切外義及因明聲明等論者，欲習律者，欲修定者，欲求慧者，欲為現世宣說正法者，欲利後人詮釋經論者，若諸利根自修法隨法行者，若諸鈍根恐忘教授教誡者，若諸始業希入法門者，若諸夙學抉擇宗要者，取材於此，一切無不沛然有餘。譬猶貨物，諸佛菩薩所遺法教，正是無量大珍寶藏。三藏法師西學東譯，則如商主選貨運華。我今採彼法名，集為辭典；是為開彼寶庫之鑰。亦如商品陳列所之擇要陳列，用啓世人簡選之心也。自民國二十三年雙十節日始業，二十六年四月十日書成，凡歷三十月。江津朱芾煌謹誌。

法苑珠林

一百卷。唐・道世撰。收在《大正藏》第五十三册。道世字玄惲，當時因為避免和唐太宗同名（世字），所以通用玄惲這個名字。他俗姓韓，京兆長安人。年十二，出家於青龍寺。精通律學，很有名。顯慶年中他曾參加玄奘譯場的工作，後來又奉召與道宣同住西明寺。顯慶四年（659）編成《諸經要集》二十卷，後擴充為《法苑珠林》一百卷，花了十年的工夫，至總章元年（668）才完成。蘭台侍郎李儼替它做了序。此外他還著有《善惡業報》及《敬福論》二十三卷，《大小乘禪門觀》十卷、《大乘略止觀》一卷、《受戒儀式》四卷、《禮佛儀式》二卷、《辨僞顯眞論》一卷、《敬福論》十卷（略本二卷）、《四分律討要》、《四分律尼鈔》各五卷、《金剛經集注》三卷。

《法苑珠林》是類書體。在它以前，梁武帝蕭衍令沙門僧旻、寶唱等採擇經律裡重要希有異相，以類相從，編成《經律異相》五十卷，開了佛教類書的先河。道世繼起作《諸經要集》，鈔出佛經中有關的材料一千條，分三十部一八〇餘目，每部開始有「述意緣」，總序一部的大意。其次有「引證緣」，廣引故事為證。到了擴充成《法苑珠林》分一百篇，篇下有部，也是以「述意」、「引證」居前，用《

要集》原文，共分六百餘部，末尾更有「感應緣」，廣引實事爲證。而且註出引用的典據。

本書原爲一百卷，獨萬曆十九年（1591）嘉興藏刻本析爲一二〇卷，今兩種版本並行。

本書從〈劫量篇〉起到〈傳記篇〉止，共一百篇。撰述的宗旨，主要在於類鈔佛典，以便學者檢索。其「感應緣」則用事實闡明罪福的因果關係，增强對於佛法的信念。

本書的特色有兩點：

其一：博記名物典故，大都註明依據，不作揣摩擬議、憑虛臆測的說法。本書引用的典籍達四百多種，除佛經而外，兼及儒典讖緯以及道教經典。道經有《道士法輪經》、《太上清淨消魔寶眞安全智慧本願大戒上品經》、《老子昇玄經》、《老子西昇經》、《智慧觀身大戒經》、《化胡經》、《靈寶消魔安志經》、《老子大權菩薩經》、《靈寶法輪經》、《仙人請問衆聖難經》、《仙公請問上經》、《上品大戒經》、《昇玄內教經》、《智慧本願戒上品經》、《仙公請問經》、《太上靈寶眞一勸誡法輪抄經》等。此外也旁涉雜史、稗史，如《魏略》、吳均《齊春秋》、《列異傳》、《旌異記》、《眞人關尹傳》、宋躬《孝子傳》、《神仙傳》、《周穆王天子傳》、《齊諧傳》、《冥報記》、《冥報拾遺》、《搜神記》、《續搜神記》、《幽冥錄》、《冥祥記》、《寃魂志》等籍。無典據的也註明依據時人某所說，如王同仁說、王玄策說、琬師說、法雲說、崔義起家婢說、王之弘說等。

其二：保存了一些珍貴文獻和史料，其中關於內典的佚文，有《佛本行經》、《菩薩本行經》、《觀佛三昧經》、《善權經》、《淨度三昧經》等五十二種，從《開元釋教錄》以來就未見原本的，此書却有引文，還有屬於疑僞經類的若干佚文。又其中關於外籍的佚文，有《冥祥記》、《西域志》、王玄策《中天竺行記》事，特別是後兩種對研究印度中世紀的歷史地理有很大的參考價値，原書早已遺失，而此書有十餘條引文，極可珍貴。（田光烈）

◉附：陳垣《中國佛教史籍概論》卷三（摘錄）

體製及內容

《法苑珠林》爲類書體，將佛家故實，分類編排，凡百篇。篇各有部，部又有小部，均以二字爲題。總六百四十餘目，引經、律、論分隸之。

每篇前有述意部，述意猶言敍意，以儷體行之。每篇末或部末有感應緣，廣引故事爲證，證必註出典，與其他類書體例同。除引經論，必以書名在前，曰：「依某經某論曰」。引傳記則書名或在前或在後，在前者如卷四〈日月篇〉引《河圖》、《禮統》、《帝王世紀》、《三五歷紀》等三十餘種，卷二十八〈神異篇〉引《述征記》、《臨海記》、《地鏡圖》、《述異記》等十餘種，卷三十六〈華香篇〉引《異苑》、《幽冥錄》、《許邁別傳》、《扶南傳》等三十餘種，皆書名在前，曰「某書曰」，其在後者，則註曰「出某書」，或「見某書」；數條同出一書者，則云「右若干條同出某書」。間有失載，則傳寫脫落也。

凡近代耳聞目擊之事，無記載可述者，亦必註明某人所說。如卷五〈阿修羅部〉引《西國志》，云：「余見玄策具述此事。」玄策者，王玄策也。又引玄奘法師云：「其人具向奘法師述此。」卷十四〈觀佛部〉引麟德二年事，卷四十六〈思愼篇〉引龍朔三年事，皆云：「京城道俗共知，不別引記。」卷十八〈敬法篇〉引貞觀五年事，云：「西明寺主神察目驗說之。」又引曇韻禪師事，云：「西明寺道宣律師以貞觀十一年曾至彼中，目覩說之。」卷五十七〈諍訟篇〉引永徽五年事，則云：「左近村人同見說之。」卷六十五〈救厄篇〉引武德初年事，則云：「道年幼自見琬師說之。」卷七十六〈綺語部〉引永徽六年事，則云：「因向僧懺，具說此言。」皆表示其說有徵，不爲虛構，甚合史法，故清代漢學家特重其書。

流行與漢學

本書在類書中，與《北堂書鈔》、《藝文類聚》同時。所引據典籍，除佛經外，約有百

四十餘種。其中徵引最多者，為王琰《冥祥記》，凡百四十次，干寶《搜神記》百餘次，唐臨《冥報記》七十次，顏之推《冤魂志》四十次，郎餘令《冥報拾遺》三十五次，《續搜神記》及劉義慶《幽明錄》、劉敬叔《異苑》、祖冲之《述異記》各十餘次。其徵引三五次者，當另撰《法苑珠林》引用書目。

《四庫提要》釋家類於《廣弘明集》後即著錄此書，謂：「佛法初興，惟明因果，達摩東邁，始啓禪宗。因果如漢儒之訓詁，悉求依據，其學核實而難誣；禪宗如宋儒之義理，可以臆測，其說憑虛而易騁。此書作於唐初，去古未遠，在彼法中猶為引經據典，較後來侈談心理者固有間」云。

自《四庫》著錄以來，此書遂為漢學家所注意，各家藏書志亦漸有其書，然所收悉為支那本，即嘉興藏本，與古本卷數不合，常熟蔣氏乃有百卷本之刻，《書目答問》亦以其有關考證而著錄之矣。

劉毓崧《通義堂文集》十二有〈書法苑珠林後〉，云：「陳隋以上舊籍，唐初存者較多，其無傳書者，可以為蒐討之用；其無足本者，可以為校補之資，於藝苑學林，自有裨益，不得因異端當斥，而遂不節取之」云。書之顯晦固有時，然苟不與漢學家氣味相投，亦焉能登之儒藏也。

法格崇拜（梵dharma rāja pūjā）

指將佛法僧三寶中的法，予以神格化而加以崇拜之意。此「法」代表般若之「空」。

印度在九世紀至十二世紀初期的波羅王朝時代，佛教有貴族與通俗二流。前者以般若思想為中心，後者是帶有左道色彩的金剛乘、時輪乘、易行乘等系密教。波羅王朝的法護王（Dharmapāla，780～815）極為排斥左道密教，然對佛教的通俗化、般若思想的弘揚則不遺餘力。依羅摩依（Ramai）所著的《空富爛那》（Sūnya Prāṇa），可知法格崇拜的發生可能是在法護王以後，約在十世紀左右。後因回教徒入侵印度消滅波羅王朝，並極力排斥佛教，佛教僧尼因而多被殺害。鹿野苑、那爛陀、佛陀伽耶等佛教寺院也被破壞。當時的法格崇拜者為維持原信仰，遂裝成貌似印度教的奇特宗教。

法格崇拜現仍存於孟加拉西南的下層社會及奧利薩地方。其信條表白文係以梵語與孟加拉語書寫。所供奉的本尊或為奇妙的神像，或為石片，或為盛有水的瓶子。常安置在寺塔內，也有安置在樹下或原野而加以崇拜的。崇拜時，先清洗神像，奉上燈花香果等。此與印度教的崇拜相同。與印度教的不同點是，法格崇拜的本尊必定面向東。每年舉行大祭典一次，在十二日間，音樂與舞蹈皆不間斷。

法格崇拜被斷定為佛教的一派，是最近的研究結果。最先提出此說的是印度學者夏斯特利（Hava Prasāda Śāstrī）。他將其多年的研究結果，發表在其論文《Discovery of living Buddhism in Bengal》中。當時另有其他學者發現種種有關法格崇拜的寫本，而予以出版，其中最為重要者為《空富爛那》。

法華一揆

日本戰國時代京都日蓮宗徒為對抗一向宗（淨土眞宗）等宗信徒的凌逼所引發的暴亂。「一揆」即日語「暴動」之意。日蓮宗徒信仰《法華經》，故日蓮宗徒之暴動，日本人稱之為「法華一揆」。

日蓮宗自日蓮創教以來，由於人才輩出，勢力日漸高漲，活動範圍也從東方及北方而延伸至關西。至室町末年，僅京都一地，即有二十一寺。其信徒多為工商業者。但因日蓮宗徒態度激進，以致引起一向宗等各宗的不滿。天文元年（1532）六月，一向宗徒推翻日蓮宗徒武將三好元長，而闖入奈良與堺，勢力擴及畿內。同年七月，以日蓮宗徒為主的町衆（京都、堺一帶的工商業界自衛團體），為保衛洛中，遂羣起武裝。八月下旬焚燬一向宗的根據地山科本願寺，並從京都數度出兵。於是勢力擴

增的町衆，在以有力的町衆信徒為指導的組織下，擴大町的自治權。然而，在1536年「天文法難」中，京都的日蓮教團受到毀滅性的打擊。京都二十一座日蓮宗寺院全被燒毀，日蓮宗徒被逐出京都。此後，至天文十一年（1542）日蓮宗徒重新獲准返歸京都之前，日蓮宗在京都，全然銷聲匿跡。

法華七喻

《法華經》中所說的七種譬喻。

(1)火宅喻：出自〈譬喻品〉。喻五濁、八苦為火，三界為宅。謂三界眾生受五濁八苦逼迫，不得安穩，如大宅被火焚燒不能安居。

(2)窮子喻：出自〈信解品〉。謂二乘之人無大乘功德法財之所莊嚴，猶如貧窮之子缺乏衣食之資。

(3)藥草喻：又稱雲雨喻，出自〈藥草喻品〉。以小草喻人天，中草喻聲聞、緣覺，大草喻菩薩。謂藥草雖有大、中、小之別，但若受雲雨霑潤，無不敷榮而病根除。與此同理，三乘之人根機雖有上下不同，然若蒙如來法雨潤澤，俱皆能為大醫王，普度羣生。

(4)化城喻：出自〈化城喻品〉。謂某人欲到寶處而於中途懈退，有聰慧導師權化作城，暫令止息，後終抵寶處。此喻二乘之人初聞大教隨即忘失致流轉生死。世尊權設方便先令其斷見思煩惱，暫證偏空涅槃以為蘇息，然後到究竟寶處。

(5)衣珠喻：又稱繫珠喻。出自〈五百弟子受記品〉。謂某人到親友家醉酒而臥，親友將寶珠繫其衣內，以未覺知，故自惱貧苦。後會親友告知無價寶珠在衣內，於是得珠，受用無極。此喻二乘之人昔於大通佛所下大乘因種，但為無明所覆不能覺了。今依如來方便開示，遂入一佛乘，得證大乘之果，利樂無窮。

(6)髻珠喻：又稱頂珠喻。出自〈安樂行品〉。喻如來為輪王、二乘權教為髻、一乘實理為珠，珠在髻在，猶如實理隱於權。此喻如來在法華會上開權顯實，授記二乘得作佛。

(7)醫子喻：或云醫師喻。出自〈如來壽量品〉。醫喻如來，子喻三乘之人。謂諸子無知誤飲毒藥，心遂狂亂。父設方便，令服妙藥以治其病。此喻三乘之人信受權教，不得正道。如來設諸方便，令服大乘法藥，速除苦惱，無復眾患。

〔參考資料〕 平川彰（等）編．林久稚譯《法華思想》。

法華三昧（梵 saddharma puṇḍarīka-samādhi，藏 dam-paḥi-chos pad-ma-dkar-poḥi tiṅ-ṅe-ḥdsin）

四種三昧之一，又名半行半坐三昧。即依據《法華經》與《觀普賢菩薩行法經》所述，以三七日為期，行道誦經，並誦觀實相中道之理的法門。智顗《法華三昧懺儀》（大正46．949b）：

「如來滅後，後五百歲濁惡世中，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷誦大乘經者，欲修大乘行者，發大乘意者，欲見普賢菩薩色身者，欲見釋迦牟尼佛多寶佛塔、分身諸佛及十方佛者，欲得六根清淨、入佛境界通達無閡者，（中略）欲得破四魔淨一切煩惱、滅一切障道罪、現身入菩薩正位、具一切諸佛自在功德者，先當於空閑處，三七日一心精進入法華三昧。（中略）所以者何？此法華經是諸如來祕密之藏，於諸經中最在其上，行大直道無留難故。」

由此可見，法華三昧是欲見普賢色身、釋迦及分身諸佛，乃至欲滅一切障道罪現身入菩薩正位者所修。即以三七日為一期以讀誦《法華經》，並念觀實相中道之理。

此「法華三昧」之語，出自《法華經》卷七〈妙音菩薩品〉與《法華三昧經》等。據《隋天台智者大師別傳》記載，智顗於光州大蘇山入法華三昧。又，《佛祖統記》卷八〈知禮傳〉記載，宋．天禧元年（1017），知禮與異聞等十人，結修法華懺，誓於三歲期滿，焚身供養《法華經》。《法華文句記》卷二（下）（大正34．189b）：「一色一香無非四一，如

此觀行眞法華之三昧也。」《四明尊者教行錄》卷二（大正46・870b）：

「境觀雙忘，待對斯絕。非言能議，非心可思，故强示云不可思議微妙觀也。此觀能滅罪之邊際，能顯理之淵源，是首楞嚴禪，是法華三昧。（中略）當知止觀一部即法華三昧之筌蹄。一乘十觀即法華三昧之正體，圓頓大乘究竟於此。」

又，前引智顗之《法華三昧懺儀》與湛然之《法華三昧行事運想補助儀》即係專爲修習法華三昧者所撰的典籍。此外，在日本，爲專修法華三昧所設的堂舍，謂之爲法華三昧堂。

◉附：張聖慧〈法華三昧之檢討及修學之經過〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》58）

修學時間表（有相三昧與無相三昧同）

上午：

二點起身，二點半至三點上殿禮懺，三點至四點半讀《法華經》，四點半至五點過早堂，五點半至六點念飯佛，七點至八點坐禪，八點至九點禮懺，九點至十點讀《法華經》，十點至十點半開示，十點半至十一點大供，十一點至十二點過午堂及念飯佛，十二點至一點休息。

下午：

一點至二點坐禪，二點至三點禮懺，三點至四點讀《法華經》，四點至五點養息，五點至六點半坐禪，六點半至七點吃放參，七點至八點禮懺，八點至九點讀《法華經》，九點至十點念佛迴向開靜。

修學之經過

法華三昧修法分二種：⑴有相法華三昧懺法，⑵無相法華三昧懺法。按諸《摩訶止觀》云：「……特是行人，涉事修六根懺，爲悟入弄引，故名有相，若直觀一切法空爲方便者，故言無相。妙證之時，悉皆兩捨。」蓋有相法華三昧爲事懺，而無相法華三昧爲理懺也。（中略）

二十四年十月十五日晨二時進壇，隨衆禮懺，禮竟胡跪，觀想逆順十心文曰：「……今日對十方佛普賢大師，深信因果，生重慚愧，生大怖畏，發露懺悔，斷相續心，發菩提心，勸策三業。翻昔重過，隨喜凡聖一毫之善。念十方佛有大福慧，能救拔我，及諸衆生，從二死海，及三德岸，從無始來，不知諸法，本性空寂，廣造衆惡，今知空寂，爲求菩提，爲衆生故，廣修諸善，徧斷衆惡……。」不禁私自慶幸，以爲諸佛菩薩發心修行，亦爲衆生，非爲一己。與予之本願，若合符節。蓋作者，歷世既深——冷暖人情，鬼蜮伎倆，無不洞燭——早知諸法本性空寂。衣食粗足，無須馳求。本可恣情詩書，優遊林泉，何必苦求佛法，被人輕視。惟每一念及同胞之沉湎五欲，相凌相奪，相仇相殺。流而忘返，愈趨愈下。若不略盡綿薄——開其迷雲，發其正知——殊失匹婦有責之義！故觀想至此，即默默祝禱——倘在此三七日中，能稍獲靈知之經驗，自當隨時節因緣，量力自利利人，以聊答三寶之恩。

第三日下午誦〈懺悔六根文〉至：「眼根因緣，貪著諸色；以著色故，貪愛諸塵；以愛塵故，受女人身。世世生處，惑惑諸色，色壞我眼，爲恩愛奴，故色使我，經歷三界。」不覺百感交集，淚下如雨，沾濕襟袖！至坐禪時，則凡是予過去前半生所受之痛苦，無不一一現前，毫釐不爽。百計排遣，皆不得力。自知過去諸事，在平日早已用理智心，滌盪殆盡。今因心光迫緊，而昔日之六塵謝落影子，又復從八識田中，泛濫而出。故急於晚上禮懺時，至誠懇禱，虔求三寶加被，消散重障，幸從此次痛懺後，數月來未嘗一翻此種業識也。

第四日誦《法華經》〈序品〉之：「又見佛子，心無所著；以此妙慧，求無上道。」及〈方便品〉之：「佛以方便力，示以三乘教，衆生處處著，引之令得出。」不禁有感於放翁所謂：「外物不移方是學，俗人猶愛未爲詩」之說。蓋生性狷介，一言不合，掉臂竟行。又富於情感，聞鳥驚心，對花濺淚。無時不爲外物所移，無事不爲環境所轉，雖努力旋倒，終

未能徹底廓清，而有時仍不免見獵心喜，再作馮婦。《壇經》云：「若能轉物，即同如來。」則知佛法實高超儒道，因其非但心無所著，不被外物所移，並能旋轉萬流，彙歸自性也。

第六日晚上閱經次。因人多座滿，予移座至室隅。離燈稍遠，不辨字劃，乃用一竹架子，承《法華經》讀之。仍苦不能了然，即舉首東西望，以冀覓一相當位置，被根慧禪師所見，遽叱曰：愚蠢如此，何以讀經？可放倒竹架子，經義自明矣！不禁悚然，略有會意。

第七日晨誦〈懺悔六根文〉至：「……又以舌根，造口過罪，妄言綺語……說無益語，鬥搆壞亂，法說非法……於非義中，多端强說，讚歎邪見，如火益薪……。」深愧生少即喜吟咏，多作旖旎風光之辭。好詼諧，常鬧無爲笑柄。喜自負，每强詞奪理。充當某校祕書，讚歎其教頗力。甚願此後能節言語，省筆墨。非公正不發言，非要事不動筆。將永明大師之：「似訥始平分別路，如愚方塞是非門」半偈，當作座右銘，以儆吾過！

在第二七第一日坐禪時：聞牕外羣雀爭巢聲，一女生捉予肘而笑。予亦以一笑報之。忽被根師所見，備受訓斥：說予掉悔蓋深厚，若不痛自尅責，努力蠲除，則入道無門！予不禁面紅耳熱，然心田則反覺清涼矣！

第二七第三日誦《法華經》〈方便品〉：「我寧不說法，疾入於涅槃。」則知大雄大力如我本師釋迦牟尼佛，於傳教之先，尚有如許遲疑之意。吾儕薄地凡夫，適值諸教競流之五濁惡世，而欲宣揚佛法，眞難如登天焉！思之，不覺寒心！

第二七第五日接梅立德先生快來函一通，內詳：「英國萊斯端爵士，約君同至印度見甘田氏，共同參加世界和平工作之期已近，望速索裝來滬，以便偕行。」予心又不禁怦然動焉，乃商之於根師。蒙其深切開示名利之害，予亦自愧不能操縱個性，常被外緣所動搖。即截然決然，極力辭謝矣！

於第三七第一日誦《法華經》〈分別功德品〉：「又於無數劫，住於空閑處。若坐若經行，除睡常攝心。以是因緣故，能生諸禪定。」始知欲生禪定，須常攝心。若第一念不攝，而妄想即從第一念入，第二念不攝，而妄想即後第二念入。若念念能攝，即念念能定矣！試與神秀法師之：「時時勤拂拭，莫教染塵埃」偈子相對照，則信而有證云。

第三七第五日晨興，誦〈懺悔六根文〉至：「釋迦牟尼佛，名毗盧遮那，徧一切處。當知一切諸法，悉是佛法，妄想分別，受諸熱惱，是則於菩提中見不清淨，於解脫中而起纏縛」語，頓覺眼前之身心器界蕩然無存，人我是非，無處著脚。何處有佛，何處有法。澄清覺海，量等虛空，一片靈明，照徹無際。非言語所能宣說、非筆墨所能描摹。平時禮懺每覺其太久，使人疲勞，今則如彈指頃，而懺事已告竣焉。眞所謂大作夢中佛事，宴坐水月道場也。

總括言之，予修學有相法華三昧之結果。雖不能清淨六根，開佛知見。惟信心頓覺開發，得法喜樂。四大輕利，身有力氣，並自識從來六根造罪之相，生起之因。生重慚愧，生重怖畏。深望此後能後事於懲忿窒欲，克己復禮工夫。不願再事胡言亂道，輕舉妄動，以增長無明。努力作個安分守己之愚氓，任人呼牛呼馬，說呆說笨。只圖「隨緣消舊業，莫更造新殃。」「萬般存此道，一味信前緣」而已。

修習無相法華三昧之實際情形

修無相法華三昧時，凡從前修有相法華三昧時之一切儀式，皆撤去無餘。只賸有繩床、坐墊、木魚、香板等數件而已，除早晚持咒及上供外，餘盡採取禪堂規則。其起居時刻，悉與修有相法華三昧同，以參「念三寶是誰」爲話頭。有時亦修天台宗之不思議境觀。法似簡易，而初學於此，則更覺茫無下手處。

在起七之第一天早晨，根慧禪師曾說起七法語云：「動觀如是禪，靜觀如是禪。二六時中觀三千。」即起行跑香，約行半小時後，皆上繩床默坐參究。按諸《摩訶止觀》，則爲半

行半坐三昧也。

根慧老和尚爲宗門耆宿，參究向上事垂四十餘年。鍛鍊衲子，頗負盛名。予生性酷嗜禪宗，苦於無地修學。因芝峯法師之推重根師，故特去親近老人。在此三七日中，見其種種鉗鎚及開示法語，殊能發人深猛省。惜當時不准記錄。事後追憶，十忘八九。撮錄數條如下：

(1)眼爲六賊之首，耳是羣動之門。學者必須收視返聽。久久習慣，方能與道相應。

(2)信爲道源功德母，故初學者，必須先具信根。信根堅定，則築屋有基，入道有門矣！若更以精進力鞭策之，如駑馬脫羈，奔馳絕塵，不難一日千里。

(3)今之稍負聰明之資者，不肯死心忘情，以求正悟。每求助於言語文字，不但無補於事，反而增長識情。

(4)修行別無伎倆，只須堅定心志。對一切目前見聞覺知之境，瞥爾回光，盡力一翻翻轉，消歸自心，則瀑韻雷聲，翠竹黃花，無一非涅槃妙心。

(5)境緣固有順逆。學道者，切勿隨之進退。如欲於此處立定脚跟，必須道念堅固，識見遠大。罹逆境時，若能道念炳然，如金剛劍，如大火聚，則百千煩惱，迎刃而解，彌天冰霜，旭日消融。遇順境時，若能識見遠大，如須彌峯，如菩提樹；則金鄔銅山，卑同瓦礫。高官厚祿，賤如草芥焉。蓋順逆與奪，莫非助道因緣。喜怒哀樂，不出清淨本然。皆是「不微涉動境，成此隤山勢」。於我之妙明心中，有何干涉哉？

(6)或問：「情習未盡，即是悟心未圓。可放棄話頭，別立生涯，以期大徹可否？」師曰：「法華云：唯此一事實，餘二則非眞。」學者須堅持話頭，勤加鞭策。到桶底子一回脫落時，則情習盡與未盡，悟心圓與未圓，毋勞他詢，即能自知究竟矣！」

(7)吾宗有「守息即定」之語。外道竊之，即認爲主人翁，而不肯或離。殊不知佛法，以守息爲方便而助成禪定，非極則語也。

(8)「望梅焉可止渴，畫餅何能充飢？」若徒事講說，不求眞參實悟，縱令博涉三藏，亦不過徒增狂慧，何補於己躬下事？故有志求法者，必須遠離世務。將幻化空身，擲諸大鞲爐中，通身鍛鍊一翻。使習氣消融，貪心死盡。然後翻轉身來，一聞千悟，與佛同一鼻孔出氣。再看經教，自然另有一番天地，不同凡境。古人謂：「一擊忘所知，更不加修持。動容揚古路，不墮悄然機。」蓋指此也。

(9)參禪者，每值粗重妄想暫息時，頓覺心地平靜。猶如遠涉重洋者，欣幸脫離風濤顚簸之險。得在光天化日之下，宴坐船舷上，曝背謳歌時狀況。故多有執著，以爲勝境，而不肯或離者。殊不知此一片清淨光景，仍是無明窠臼，識心邊事。「依舊是百尺竿頭坐底人，雖然得入未爲眞。」用心至此，正須加功前進，參至無撈摸田地，轉身吐氣之時。方見龍宮海藏，百千金寶，無非自己本有家珍，更非外物。古人云：「打破明鏡，老僧與汝相見。」正此之謂也。

(10)偈曰：「頓悟雖同佛，多生習氣侵。」蓋指頓悟之非難，而習氣之難盡除也。竊謂頓悟有淺深，習氣有濃淡。與其求頓悟，不如除習氣。習氣除一分，則悟理增一分。因吾人輾轉於利害，牽纏於情感。出入於酬應，曖昧倏忽，幾變瞬息。無非多生積習之作祟也！非堅心苦志，持之有恒，使正念現前，習氣不得其便。窮年累月，九死一生，則一旦豁然貫通，三昧自然現前矣！

(11)大道本來現成，何勞言說。古來諸祖，見衆生昏迷。但知貪著五欲，不思出離。不得已，曲垂方便，設施門庭，以誘其至於至道。所以潙山以水牯牛作話頭。國清寶祖，以拖死屍起疑情。一則以畜生境爲對象，一則以人生觀作修門，今老僧教諸子以參念三寶是誰者。蓋欲後不思議之三昧境，而起妙觀，對破三煩惱之惑也。雖歸源無二，方便多門，然話頭分量之輕重，觀境凡聖之懸殊，略有不同。因圓人修觀，法法皆圓，果能善用，則眼前之一切景

物，都成不思議妙境也。

⑿現在科學昌明，人類思想複雜，若單提一句話頭，甚難斷除妄想。故予極力宣揚法華三昧，以矯禪者之病。蓋禪者，專仗自力，法華三昧，則兼仗佛力也。禪者，訶佛罵祖，而法華三昧，則敬禮三寶也。禪者屏除言語文字，而法華三昧，則秉承天台教法而修行也。孰得孰失，智者是能辨之。

〔參考資料〕 吉藏《法華義疏》卷十二；《法華經玄贊》卷十（末）；《止觀輔行傳弘決》卷二之二；《法華傳記》卷二；《法華三大部讀教記》卷六、卷十六；《佛祖統紀》卷六。

法華文句

十卷（或二十卷）。隋・智顗說，灌頂記。具名《妙法蓮華經文句》，或稱《法華經文句》。收在《大正藏》第三十四册。是天台宗對於《妙法蓮華經》本文的主要解釋，為天台三大部之一。即天台宗的開祖智顗，於陳後主禎明元年（587），在金陵光宅寺開講《妙法蓮華經》，就經中字句及其意義詳加解說，弟子章安灌頂筆錄成書。

本書以天台宗的見地，將《法華經》二十八品大別為本迹二門：以前十四品為如來迹（垂迹）門的說法，它的要旨是「開權顯實」，即開三乘之權而顯一乘之實，闡明過去佛以方便力，於一佛乘分別說三；現在開方便的權門，示眞實的妙理，會三乘歸一佛乘，令衆生開示悟入佛之知見。以後十四品為如來本（本地）門的說法，它的要旨是「開近顯遠」，即開近成的化迹而顯久遠的實本，闡明釋迦牟尼佛不是新近在佛陀伽耶方才成道的新佛，而是從遠在三千塵點劫以前久遠實成的本地本佛垂迹。

本書將《法華經》二十八品，先依佛家通例分作序、正、流通三分：以最初的〈序品〉為序分，以從第二〈方便品〉到第十七〈分別功德品〉第十九行偈共十五品半為正說分，以從那以後到經末共十一品半為流通分。又將全經大別作迹、本二門，從第一〈序品〉到第十四〈安樂行品〉，是迹門法華；從第十五〈從地踊出品〉到經末，是本門法華。這本、迹二門，又各有序、正、流通三分。

第一〈序品〉是迹門的序分，從第二〈方便品〉到第九〈授學無學人記品〉是迹門的正說分，第十〈法師品〉以下五品是迹門的流通分。其中正說分又分作略、廣兩部分：從「爾時世尊從三昧安詳而起」以下是略說開三顯一；從「爾時世尊告舍利弗：汝已殷勤三請，豈得不說」，以下是廣明開三顯一。廣明開三顯一共七品半，總分作三個階段：一為上根人法說，二為中根人譬說，三為下根人宿世因緣說，這稱為法華三周。在第一周，佛為上根人說三乘方便、一乘眞實，這時候只舍利弗一人領解其說，即第二〈方便品〉中所說，這稱為法說周。在第二周，佛為中根人在法說周中不能領解眞實的妙理，更說三車、一車的譬喩，起初羊、鹿、牛三車是施權，後來等賜一大白牛車是顯實，這時有摩訶迦葉、大目犍連、須菩提、摩訶迦旃延等四大弟子領解其說；這就是從第三〈譬喩品〉到第六〈授記品〉，特別是〈譬喩品〉所說，稱為譬說周。在第三周，佛為下根人在以上二周中不能領解，於是說宿世的因緣並舉化城的譬喩，令其領解「如來方便之力於一佛乘分別說三」，有富樓那彌多羅尼子等千二百學、無學聲聞弟子因此領解；這就是第七〈化城喩品〉以下三品特別是〈化城喩品〉所說，稱為因緣說周。

從第十五〈從地踊出品〉開始到「汝等自當因是得聞」是本門的序分。從同品「爾時釋迦牟尼佛告彌勒菩薩」以下到第十七〈分別功德品〉彌勒說十九行偈是本門的正說分，其中第十六〈如來壽量品〉是正開師門的近迹、顯佛地的遠本。第十七〈分別功德品〉中：佛說長行是總授法身記，彌勒說偈是總申領解。從〈分別功德品〉彌勒說偈以下到第二十八〈普賢菩薩勸發品〉是本門的流通分，其中：從彌勒說偈以下及第十八〈隨喜功德〉、第十九〈

法師功德〉、第二十〈常不輕菩薩〉三品是勸持流通；從第二十一〈神力品〉到第二十八〈普賢菩薩勸發品〉是付囑流通。

本書以天台宗一家的見地把《法華》一經分作以上的科段，而其解說經的文句，也用一家所特創的四種釋，即：(1)因緣釋，(2)約教釋，(3)本迹釋，(4)觀心釋。因緣釋是以世界悉檀、爲人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀等四悉檀爲因緣來解釋法義。四悉檀義原出《大智度論》卷一，龍樹用它說明釋迦如來一代說法的方式，智顗轉用作釋義的準繩。悉檀原來的意義是成就。智顗追隨慧思，說悉檀是梵漢兼舉。悉是漢語，意思是遍。檀是梵語，翻譯作施。世界悉檀，是隨順衆生所樂欲令生喜悅。爲人悉檀，是隨順衆生的機宜令發起正信，增長善根。對治悉檀，是以種種法藥遍施衆生令除遣貪欲、瞋恚、愚癡等惡病。第一義悉檀，是令悟入諸法實相的妙理。約教釋是依藏、通、別、圓四教來解釋法義，起初用藏教意作淺近的解釋，其次通教、別教，最後依圓教意作深入的解釋。例如初說一心是意識，其次說是阿賴耶識，又次說是如來藏，最後說是一念三千諸法。本迹釋是依本地、垂迹二門來解釋法義。例如經初的「如是」，依釋尊最初成道來解釋，是本；依釋尊中間以及現今作佛說經來解釋，都是迹。觀心釋是依觀行來解釋法義（此如解釋「王舍城」時，說王即八識心王，舍是心王的住處即五陰。觀心時，把五陰加以分析而觀爲空，這是藏教。體達五陰即空，即空是涅槃，是通教。觀由伏滅五陰中色獲得常色，受、想、行、識亦復如是，是別教。觀五陰即法性，法性無受、想、行、識，一切衆生即是涅槃，不可復滅，畢竟空寂。如此的涅槃即是眞如法體，是圓教）。

本書於顯自宗義外，隨處擧破他家之說，尤以梁．光宅法雲的《法華經義記》（二十卷，世稱《法華光宅疏》）所說爲重點。

本書係灌頂於二十七歲時在金陵聽受筆記，又六十九歲時在丹丘刪補（見〈序品〉標題下附註）。唐玄宗天寶七年（748），有東陽郡淸泰玄朗，感於本書的文勢有時淩亂、失次，因加以排比令相貫串（見卷首神迥的〈天台法華疏序〉）。現行本當即此本。又宋孝宗淳熙三年（1176），詔令福州東禪寺刊天台教藏同大藏流通（見《佛祖歷代通載》卷二十），本書亦當在其中。

本書主要的註釋，是唐．湛然《法華文句記》三十卷。此外有關的撰述，有唐．道暹《法華經文句輔正記》十卷，智雲《妙經文句私志諸品要義》二卷，《妙經文句私志記》十四卷，宋．法照《法華經文句讀教記》七卷，從義《法華經文句補注》四卷，有嚴《法華經文句箋難》四卷，善月《法華經文句格言》三卷，淸．道霈《法華經文句纂要》七卷，還有湛然《法華經文句科文》六卷。（黃懺華）

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷七、卷十、卷二十五、卷四十五、卷四十七；《唐大和尚東征傳》；慧嶽《天台教學史》；牟宗三《佛性與般若》；《天台學概論》（《現代佛教學術叢刊》55）；安藤俊雄《天台教學概論》；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》。

法華玄義

十卷（或二十卷），隋．智顗說，灌頂記。具名《妙法蓮華經玄義》，又稱《法華經玄義》，收在《大正藏》第三十三册。這是天台宗詳釋《妙法蓮華經》題名的主要著述，爲天台三大部之一，即天台宗開祖智顗立五重玄義解釋《妙法蓮華經》的標題，開說一經的要旨，弟子章安灌頂筆錄成書。智顗開說《法華經》的要旨有兩次：第一次是陳廢帝光大元年（567），在金陵瓦官寺；第二次是隋文帝開皇十三年（593），在荊州玉泉寺。現行的《法華玄義》，是第二次講說的記錄。

本書詳說《法華經》的義旨，並且闡明《法華》開顯法門的純圓獨妙，以確定《法華經》在佛一代所說諸經中的位置。

本書的組織，是以釋名、辨體、明宗、論用、判教五重玄義爲骨幹，更在前面作七番共

解。七番是標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異七科，通解五重玄義。然後就五重玄義的每一重又各各詳細分別解釋。

七番共解的第一番標章，內分列釋名、辨體、明宗、論用、判教五章的名稱及其要略；第二番引證，援引佛語來證明建立五章的根據；第三番生起，闡明五章前後生起從粗到細的次第；第四番開合，五章通釋《法華》一經，爲令易於了解，而作五種、十種及譬喻等三種開合解釋；第五番料簡，問答料簡有關五章的異議；第六番觀心，令從標章到料簡一一都入觀心一門；第七番會異，會釋五章與四悉檀的同異。

正說五重玄義的第一重釋名，其中又分作四段：(1)判經名的通別，「妙法蓮華」是別名，「經」是通名。(2)定妙法的先後，標題爲便於稱名，所以先妙後法，解釋爲便於析義，所以先法後妙。(3)出舊解，略舉道場觀、會稽基、北地師、光宅雲四家的舊解。(4)正解「妙法蓮華」經名。

「法」即十界十如權實之法，亦即宇宙萬法，把它概括作衆生法、佛法、心法三種，而依《法華經》圓融三諦的義旨，說這三種法融妙不可思議、無差別。

「妙」有相待、絕待二種：和粗相對待而稱爲妙，叫作相待妙，例如半字和滿字相對待，半字是粗、滿字是妙，常無常、大小亦然；不因和粗相對待而稱爲妙，叫作絕待妙，例如法界是一個整體，不再有其他的法可以和它互相形比，無可對待而稱爲妙。衆生法、佛法、心法，都具備相待、絕待二妙，所以稱爲妙。更開迹門（如來從久遠之本，以垂近成之迹）、本門（如來開近成之迹，以顯久遠之本）兩種十妙，這兩種也都具備相待、絕待二妙。迹門十妙是：

(1)境妙：是說如下的智妙所觀照的宇宙一切萬法，智顗把它概括作十如、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一諦、無諦七科。十如等境都是圓融不可思議的妙法，只有佛才能夠窮盡，是諸佛所師，所以稱爲境妙。

(2)智妙：是說照了十如等境妙的觀智，有一世智乃至二十妙覺智等，境既然妙，智自然也和它相稱，境智不可思議，所以稱爲智妙。

(3)行妙：是說用智妙觀察境妙的修行，有一行三昧、止觀、聞思修或戒定慧、四念處、五門禪、六波羅蜜、七善法、八正道、九種大禪、十境或十乘觀法等，行行融通，一行即一切行，由於智妙，行也隨著圓妙不可思議，所以稱爲行妙。

(4)位妙：是說修行所歷的階位，有十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等，是妙行所契，所以稱爲位妙。

(5)三法妙：是說妙位所住的眞性、觀照、資成三法，也就是三軌（三種軌範）：眞性軌是說在果位的境妙，即眞實的法體；觀照軌是說在果位的智妙，即破惑顯理的智用；資成軌是說在果位的行妙，即彼此相依起用的萬行。名字雖然有三種，只是一個大乘法。前面所闡明的諸諦即是眞性軌的相貌，諸智即是觀照軌的相貌，諸行即是資成軌的相貌；而前面所闡明的諸位，只是修行此三法所證果。宇宙的法法都妙，並非只此三法，一切三法亦復如是，三軌、三道、三識、三佛性、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德等，彼此同一意義，自它類通，所以稱爲三法妙。

(6)感應妙：是說具備上述的四妙與三法，成就因圓果滿的佛身，寂而常照，衆生能以圓機相感，即以妙應相應，如同水不上升，月不下降，而一月普遍影現在衆水當中，不可思議。

(7)神通妙：是說佛爲化益衆生，示現藥樹王身如意珠王身等身輪，毒鼓天鼓等口輪，隨自意隨他意等心輪，善權方便，稱道機宜，轉變自在，不可思議。

(8)說法妙：是說如理圓說十二部法，令衆生開示悟入佛之知見，能詮的言教、所詮的義理都甚深微妙不可思議。

(9)眷屬妙：是說佛出世時，十方諸大菩薩，或以神通來生，或以宿願來生，或以應現來生

，輔佛行化，如同世間眷屬，天性親愛，更相臣順。

⑽利益妙：是說諸佛所作感應、神通、說法三妙都不唐捐，沾溉地上清涼益、小草益、中草益、上草益、小樹益、大樹益、最實事益等七種利益。如同雲行雨施，草木各得生長。

以上是迹門十妙。本門十妙是：

⑴本因妙：是說甚大久遠的疇昔，釋迦牟尼佛本初在因位發菩提心、行菩薩道時所修的妙因。

⑵本果妙：是說本初所行圓妙之因，初證得究竟常樂我淨的妙果。

⑶本國土妙：是說本佛所住的淨妙國土。

⑷本感應妙：是說既已成果，即有本時所證二十五王三昧，一一三昧中皆有慈悲誓願冥熏法界，機感妙應，寂而能照。

⑸本神通妙：是說昔時所得的無記化化禪（任遠成就，不須作意，化復能化）和本初在因地時的各種慈悲相合，現希有事，啓發最初可度的衆生。

⑹本說法妙：是說往昔初坐道場始成正覺所說醍醐妙法，令諸菩薩發大道心，至今皆住不退。

⑺本眷屬妙：是說迹化的眷屬，其實是過去久遠本地本佛的內眷屬。

⑻本涅槃妙：是說迹化的涅槃，是常住本寂的涅槃垂迹。

⑼本壽命妙：是說本地本佛的壽命，劫數長遠，不可思議，和迹化的壽命有長短遠近不同。

⑽本利益妙：是說遠從本地成道以來，八番十番饒益本時的業、願、通、應等眷屬，皆令得到利樂。

以上解釋妙法，以下解釋蓮華，妙法深意，藉「蓮華」的譬喻來加以顯示。蓮華具有六義，即以譬喻佛法界的迹本兩門：⑴爲蓮故華，譬喻爲實施權。⑵華開蓮現，譬喻開權顯實。⑶華落蓮成，譬喻廢權立實。這三種譬喻迹門從初方便引入大乘，終竟圓滿，稱爲迹門三喻。⑷華必有蓮，譬喻從本垂迹。⑸華開蓮現，譬喻開迹顯本。⑹華落蓮成，譬喻廢迹顯本。這三種譬喻本門始從初開終至本地，稱爲本門三喻。又蓮華還譬喻十如、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一諦、無諦等法。

「經」是梵語「修多羅」的意譯，古來有翻譯的，有不翻的，今和合兩家，分列五義：明有翻、明無翻、和融有無、歷法明經、觀心明經。

第二重辨體，分作七段：正顯經體、廣簡僞、一法異名、入體之門、遍爲衆經體、遍爲諸行體、遍爲一切法體。其中正顯此經以一實相印（宇宙萬法當體即是實相的妙體）爲體。妙有、眞善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、佛性、如來藏、中道、第一義諦等，都是實相的異名。衆經、諸行、一切法都以實相爲體，而入體相之門是教行。

第三重明宗，分作五段：簡宗體、正明宗、衆經同異、明粗妙、結因果。其中正明此經是以佛自行因果爲宗，或以合師弟因果爲宗。

第四重論用，分作五段：明力用、明同異、明歷別、對四悉檀、悉檀同異。其中正明此經是以斷疑生信爲用，即用佛菩提的權實二智，在迹門中斷三乘的權疑，生一乘的實信；在本門中，斷菩薩執著方便近迹的權疑，令生本地久遠實成深遠不可思議的實信。

第五重判教，分作五段：大意、出異、明難、去取、判教。其中先批判「南三北七」的舊說，次立「五時八教」的教判，而判《法華經》爲超越八教純圓獨妙，並以涅槃五味中的醍醐爲譬。

本書末尾附有〈記者私錄異同〉一篇，是灌頂記錄智顗所說後的附記，其中分爲雜記異聞與推尊師說二段。雜記異聞中又分爲四：⑴闡明《般若》與《法華》的同異，⑵闡明經論中諸藏的離合，⑶闡明四教名義的依據，⑷批判古時「七階五時」教判的穿鑿。

本書的註釋，有唐・湛然《法華玄義釋籤》二十卷，（編按：1990年台灣有包含《玄義

》全文的新式標點本。中華佛教文獻編撰社出版。）宋・法照《法華經玄義讀教記》五卷，宋・從義《法華玄義補注》三卷。本書的節本，有明・傳燈《法華經玄義輯略》一卷，智旭《法華經玄義節要》二卷。此外有關的撰述，有唐・湛然《法華經玄義科文》五卷，宋・善月《法華大部妙玄格言》二卷，有嚴《法華經玄籤備檢》四卷，智銓《法華經玄籤證釋》十卷，清・靈耀《法華經釋籤緣起序指明》一卷。

本書雖是解釋經題，內容却是判釋佛一代時教，也可說是天台宗對於全佛教的概論，可稱爲以往中國佛教學人卓越的佛教研究成果。（黃懺華）

〔參考資料〕 慧嶽《天台教學史》；牟宗三《佛性與般若》；《天台學概論》（《現代佛教學術叢刊》㊺）；坂本幸男（等）《法華經の中國的展開》；惠谷隆戒《天台教學概論》。

法華秀句

三卷。日本天台宗開祖最澄晚年的代表作，成書於弘仁十二年（821）。收在《傳教大師全集》、《日本大藏經》第三十九册。由於日本法相宗德一提倡「五姓各別、三乘眞實」之說，並判《法華經》爲方便權教。針對於此，最澄乃加以反駁，謂《法華經》爲一乘眞實教，說一切皆成佛。本書即最澄與德一「三乘、一乘權實論爭」的總結。書中並揭示天台法華宗優於唯識、三論、眞言諸宗的緣由。

又，本書現行本爲上卷（本）、（末），中卷（本）、（末），下卷；其中之中卷（本）、（末）原爲另一書，後被加入本書而成五卷本。

〔參考資料〕 《元亨釋書》卷一；《傳教大師章疏》；《傳教大師傳》。

法華經寺

日本中山妙宗本山。位在千葉縣市川市中山町。山號正中山。文應元年（1260），日蓮的松葉谷草庵被燒毀，下總國若宮的領主富木胤繼，乃在自宅建法華堂，請日蓮說法。此即本寺的起源。文永十一年（1274），法華堂改爲妙蓮山法華寺。日蓮示寂後，胤繼出家，法號日常，擔任法華寺第一世。元德三年（1331）日祐任住持時，本寺與當地的本妙寺合併，而號爲本妙法華經寺。以後因足利氏、北條氏的外護而繁榮，第十二世日珖住世時，規定由京都頂妙寺、本法寺、堺妙國寺三寺的住職輪流掌管本寺。近年則成爲單立法人。寺寶有《觀心本尊鈔》、《立正安國論》等日蓮眞蹟。

〔參考資料〕 《中山法華經寺古文書》；《諸宗階級》卷下；《本化別頭佛祖統記》卷四。

法華經法

指爲滅罪生善、頓證菩提，依兩部合行之法而修持《法華經》的法門。略稱爲「法華法」。即依據《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》所修之法，該儀軌云（大正19・594c）：

「若修持妙法蓮華經，若男若女，則須依修眞言，行密行菩薩之道。應當先入大悲胎藏大曼荼羅，並見護摩道場，滅除身中業障，得阿闍梨與其灌頂。即從師受念誦儀軌，三昧耶護身結界，迎請供養，乃至觀於己身，等同普賢大菩薩身。若不具如是增上緣者，所有讀誦修習如此經王，無由速疾證成三昧。一一印契儀軌眞言，應當於灌頂阿闍梨處躬親稟受，若不從師稟受抉擇，而專擅作者，是則名爲越三昧耶，受及授者，俱獲重罪。」

欲修此法者，須先在道場內排備大壇、護摩壇、聖天壇、十二天壇；大壇之前懸曼荼羅，壇中心置經筥，安置《法華經》（用敷曼荼羅時，則置於脇几之上），壇的四隅，各立龍頭竿，懸掛寶幢；此表開示悟入。又壇的上方，張舖天蓋，四面懸幡，幡色依四種法或四方位而有別。此表流轉還滅的十二因緣。護摩壇、聖天壇、十二天壇的莊嚴如常。

關於行法的次第，根據日僧寬助《別行第一法華法》所說，導師先加持壇及供養物，其

次，依序修五相成身觀、五處加持、道場觀、寶山印、釋迦根本印、多寶印、無量壽決定如來眞言、法華肝心眞言、字輪觀、普賢菩薩陀羅尼、讚（四智讚或金剛薩埵讚）、勸請等；伴僧不斷地讀誦《法華經》全部或其中的〈壽量品〉。

〔參考資料〕《覺禪鈔》〈法華法兩部配本跡事〉；《祕鈔口決》卷十三；《阿娑縛抄》卷七十二〈法華法日記〉；《本朝法華驗記》。

法華經論（梵Saddharma puṇḍarīka-śāstra、Saddharma-puṇḍarīka-upadeśa）

二卷。印度大乘佛教論師婆藪槃豆（世親）著，後魏・菩提留支與曇林等合譯。又稱《妙法蓮華經論》、《妙法蓮華經優波提舍》或《法華論》。收在《大正藏》第二十六册。乃《法華經》之註釋書。

書中初置五言四句三行半的〈歸敬頌〉，次釋經文。

(1)首將〈序品〉粗判爲序分成就、衆成就、如來欲說法時至成就等七種功德成就，繼設細科解釋之。又說本經另有《無量義經》、《最勝修多羅》、《大方廣經》、《教菩薩法》、《佛所護念》、《一切諸佛祕密法》、《一切諸佛之藏》、《一切諸佛祕密處》、《能生一切諸佛經》、《一切諸佛之道場》、《一切諸佛所轉法輪》、《一切諸佛堅固舍利》、《一切諸佛大巧方便經》、《說一乘經》、《第一義住》、《妙法蓮華經》、《最上法門》等十七種經名。

(2)在釋〈方便品〉中，將該品大科爲說妙法功德具足、說如來法師功德成就、依示現三種義說、依示現四種事說、如來說法爲斷四種疑心等五分示現，復立細節詳釋之。

(3)將〈譬喻品〉以下諸品總括爲七種譬喻、三種平等、六種授記、十種無上義而略解之。

其中，七種譬喻指：①〈譬喻品〉中的火宅喻，②〈信解品〉中的窮子喻，③〈藥草喻品〉中的雲雨喻，④〈化城喻品〉中的化城喻，⑤〈五百弟子授記品〉中的繫寶珠喻，⑥〈安樂行品〉中的輪王解自髻中明珠與之喻，⑦〈如來壽量品〉中的醫師喻。三種平等指：〈授記品〉等所說的乘平等，以及〈見寶塔品〉中所說的世間涅槃平等與自他法身平等。六種授記指佛之五種授記：①名號不同（〈譬喻品〉、〈授記品〉）、②同一名（〈五百弟子授記品〉）、③非衆知識（〈學無學人記品〉）、④如來無怨惡（〈見寶塔品〉）、⑤比丘尼、諸天女（〈勸持品〉），與〈常不輕品〉中的菩薩授記。

十種無上義即：①種子（〈藥草喻品〉）、②行（〈化城喻品〉）、③增長力（〈化城喻品〉？）、④令解（〈五百弟子授記品〉）、⑤清淨國土（〈見寶塔品〉）、⑥說（〈安樂行品〉）、⑦教化衆生（〈從地踊出品〉）、⑧成大菩提（〈如來壽量品〉）、⑨涅槃（同上）及勝妙力等十無上義。此中，第十勝妙力又分爲法力、持力、修行力等三力。法力更開爲證、信、供養（〈分別功德品〉）、聞法（〈隨喜功德品〉）、讀誦持說（〈法師功德品〉）五門。持力開爲〈法師品〉、〈安樂行品〉、〈勸持品〉三法門。修行力開爲說（〈如來神力品〉）、行苦行（〈藥王菩薩品〉、〈妙音菩薩品〉）、護衆生諸難（〈觀世音菩薩品〉、〈陀羅尼品〉）、功德勝（〈妙莊嚴王品〉）、護法（〈普賢菩薩品〉及〈後品〉）五門。

本論所依用之《法華經》，類似現存之尼泊爾梵本。與羅什所譯本不符合處甚多。關於其傳譯，慧影《大智度論疏》卷二十四云（卍續87・526上）：「法華論留支三藏，以景明二年欲翻，爲有小小國不寧事，故不得譯，但出要意一卷。」《法經錄》卷五〈衆論一譯〉條下亦記云（大正55・141a）：「法華經論一卷，後魏世菩提留支譯。」唯舉出留支一譯。《歷代三寶紀》卷九〈勒那摩提〉條下亦別舉《法華經論》一卷，並謂其乃正始五年於洛陽殿內譯出，侍中崔光筆受。《開元釋教錄》卷

十二則以勒那摩提譯為第一譯，菩提留支譯為拾遺編入第二譯。同書卷六〈勒那摩提譯經〉條下亦云（大正55・540b）：

「當翻經日，於洛陽內殿，菩提留支傳本，勒那、扇多參助。其後三德乃徇流言，各傳師習，不相訪問。帝以弘法之盛，略敍曲煩，勑三處各翻，訖乃參校，其間隱沒互有不同，致有文旨時兼異綴。後人合之，共成通部，見寶唱等錄（所以法華、寶積、寶性等論，各有兩本耳）。」

現藏中，亦別有《妙法蓮華經論優波提舍》一卷，署為元魏中天竺三藏勒那摩提共僧朗等合譯。兩本相比，譯語全同，唯後本無歸敬頌。此外又有章段前後、字句差異及具闕等不同。蓋譯語全同，或為後人會合之故。又，《開元釋教錄》卷六引文既云勑三處各翻，則不可以摩提為初譯，留支為第二譯。《大智度論疏》謂留支所譯乃於景明二年（501），然按史實所載，當時留支尚未至中國，故此說恐非事實。此外，近世所發現敦煌出土本中，有近似高麗藏本勒那摩提譯之論本，收於《鳴沙餘韻》。本論之註疏有《疏》三卷（隋・吉藏）、《述記》二卷（唐・義寂、義一）、《科文》一卷（日本・最澄）、《記》十卷（日本・圓珍）等。

〔參考資料〕《彥琮錄》卷一；《至元法寶勘同總錄》卷八；橫超慧日編著《法華思想》。

法華傳記

十卷。唐・僧詳撰。又稱《法華經傳記》、《法華經傳》。收在《大正藏》第五十一冊。

本書所述，乃有關《法華經》的流傳事項，是一部《法華經》信仰史，亦可視為唐代佛子所撰的「法華經百科全書」。故簡稱為《唐法華傳》。作者僧詳之事蹟不明。本書大約撰於唐玄宗開元年間。內容大體採集唐玄宗以前有關《法華經》之人、書、事等文字，而彙為一書。共分十二部份，大略如次：

(1)**部類增減**：全文大旨，在說明《法華經》是翻譯經典中之具足本，不是節譯本。

(2)**隱顯時異**：敍述《法華經》在印度及初傳入中國時顯隱大略。

(3)**傳譯年代**：敍述從三國時代到隋代《法華經》六種譯本之譯者、翻譯時間及諸本大略之異同。作者特別推崇羅什譯本。並敍述羅什之略傳。

(4)**支派別行**：敍述《法華經》之其他各種不同節譯本，如《普門品經》、《觀世音經》、《提婆達多品》等。

(5)**論釋不同**：敍述論釋《法華經》之各種論書（如龍樹、堅意、世親等人所造釋論）及其傳譯情形。（此上五項在卷一。）

(6)**諸師序集**：採集七篇有關《法華經》之序文。

(7)**講解感應**：採集十九位高僧講《法華經》之感應故事。

(8)**諷誦勝利**：採集九十二位誦讀《法華經》者之感應故事。（以上三項至卷七為止）

(9)**轉讀滅罪**：共十六例。

(10)**書寫救苦**：共三十四例。

(11)**聽聞利益**：共二十二例。

(12)**依正供養**：採集誦《法華經》而欲捨身供養佛陀之悲壯故事，共十七例。

此書所採用的故事內容，印度、中國皆有。而以屬中國者為多。所輯皆係依舊籍、口傳，或作者親見者。其用意在使人對《法華》一經起敬信之心。所錄諸文，亦多能明示典據。

至於本書之史料價值，則約有下列諸項：

(1)可瞭解西晉至唐玄宗時，民間對《法華經》之信仰概況。可作為民間佛教信仰之史料。

(2)可據以查知有關《法華經》之翻譯情形，及不同譯本、釋本等外延問題。

(3)可由此以見《法華經》對我國唐玄宗以前佛教界所曾發生的影響。

〔參考資料〕陳士強〈法華經傳記〉（《法音》

㊿期）。

法爾自然

謂諸法以其自然、不假他力造作之本來狀態而表現、存在。又稱自然、法爾、法然、自然法爾。《翻譯名義集》卷二云（大正54・1085a）：「自然與法爾同。」又謂：「然，是也。自，如是也。」關於法爾，《大毗婆沙論》卷一九一云（大正27・954b）：「何謂法爾？謂法應如是，不可改易，不可徵詰，是法爾義。」該書卷一五三復立靜慮初起之三因緣：因力、業力、法爾力。謂世界將壞時，下地有情必斷下地之惑而起上地靜慮，此即法爾力。

《華嚴經探玄記》卷三云（大正35・148b）：「法爾亦二：㈠諸緣起法，有佛無佛，性從緣起。㈡眞如法界，性自平等。」前者乃就一切諸法作解釋，後者是就眞如法作說明。亦即前者是一切諸法，法爾如是，因緣而起；後者是無爲法性，本來法爾平等。《妄盡還源觀》云（大正45・639b）：「古今常然，名爲法爾。謂眞如之法，法爾隨緣。萬法俱興，法爾歸性。」

此外，日本眞言宗立法爾自然之六大與隨緣六大。法爾自然之六大爲：堅、濕、煖、動、無礙、了別。此法爾六大隨緣而成：地、水、火、風、空。又在四種曼荼羅中，也立法爾四曼及隨緣四曼，謂在隨緣顯現之境相深處，各各法爾本有、本不生之本體爲其根元。四種道理之第四稱爲法爾道理或法然道理，意謂如來出世，無論說法或不說法，法性常爾、不可思議。

日本淨土眞宗親鸞在《正像末和讚》以法爾說明彌陀他力本願，謂以彌陀之願力自然往生於報土，此法爾爲自然及他力之義。

法藏菩薩（梵Dharmākara，藏Chos-kyi ḥbyuṅ-gnas）

阿彌陀佛因位之名。又稱法藏比丘。法藏是梵語曇摩迦留（Dharmākara，曇摩迦）之譯。魏譯《無量壽經》譯爲「法藏」；唐譯《如來會》譯爲「法處」；漢譯《平等覺經》譯爲「法寶藏」；宋譯《莊嚴經》譯爲「作法」；《大智度論》卷十及卷五十稱爲「法積」。

《無量壽經》卷上說過去久遠無量劫，錠光如來出現於世，次有光遠等五十二佛相次出世，接著於世自在王如來時，有國王聞彼佛說法發無上正眞道意，乃棄王位爲沙門，號曰法藏。其人高才勇哲，與世超異，尋見二百一十億諸佛刹土，選擇心中所願，發四十八大願。

關於法藏名稱的意義，吉藏《無量壽經疏》釋云（大正37・120c）：「在能蘊畜佛法，故曰法藏。」玄一《無量壽經記》卷上云（卍續32・389下）：「所聞法教護持不失，故名法藏。」依慧雲《無量壽經安永錄》之意，「法」是法門，因位的萬行、果上的萬德皆攝名「法」。至於「藏」，《華嚴經探玄記》卷三說「藏」有四義，即㈠含攝，相當於法藏及法處；㈡蘊積，相當於法積；㈢出生，相當於作法；㈣無盡，相當於法寶藏。

《悲華經》卷二說彌陀於因位當國王時，名無諍念王，出家時名無量清淨，有觀音、勢至等千子。玄一《無量壽經記》卷上記載彌陀於因位時名龍珍王，與祿波那（即觀音）、洗澤河（即勢至）入山修道。諦忍《念佛無上醍醐編》卷下則認爲法藏比丘是觀音的異名，並引用《理趣釋》卷下的「妙法藏是觀自在菩薩」證明之。此外，有人認爲法藏即地藏菩薩。

〔參考資料〕《無量壽經連義述文贊》卷中；《無量壽經鈔》卷二；《選擇傳弘決疑鈔直牒》卷六；西義雄（等）《大乘菩薩道の研究》；《中村元博士還曆紀念論文集》〈インド思想と佛教〉。

法蘊足論（梵Abhidharma-dharma-skandha-pāda，藏Chos-kyi-phuṅ-po）

十二卷。唐・玄奘於顯慶四年（659）譯。又稱《說一切有部法蘊足論》、《阿毗達磨法蘊足論》。爲阿毗達磨六足論之一。是說

一切有部論典中最古的阿毗達磨。收在《大正藏》第二十六册。

本論雖題爲尊者大目乾連（Mahāmaudgalyāyana）造，然而稱友（Yaśomitra）的梵文《俱舍釋論》及西藏傳說，皆說是舍利弗（Śāriputra）造。全書有八千頌，分二十一品，即：學處品、預流支品、證淨品、沙門果品、通行品、聖種品、正勝品、神足品、念住品、聖諦品、靜慮品、無量品、無色品、修定品、覺支品、雜事品、根品、處品、蘊品、多界品、緣起品。各品的開頭必記經文，以依經而作論分別的形式組織全書。文中所說，包括三無爲、無表業、心不相應法等有部代表性的思想，而且〈雜事品〉的內容相當於《俱舍》等後代有部諸論典中的〈隨眠品〉（使品），此點値得注意。

巴利論藏七論中，與本論的內容最似者爲《分別論》（Vibhaṅga）。比對兩者，本論有而爲《分別論》所闕者，爲第二〈預流支品〉至第六〈聖種品〉等五品；《分別論》有而本論闕者，有〈道分別〉、〈無礙解分別〉、〈智分別〉、〈法心分別〉等；本論的第十三〈無色品〉及第十四〈修定品〉，是在《分別論》的〈定分別〉之中。其他兩本一致。

此外，將本論與《品類足論》對比，本論的第二〈預流支品〉、第十六〈雜事品〉及第二十一〈緣起品〉三品，係《品類足論》所闕，其餘一致。又與《舍利弗阿毗曇論》相較，本論闕彼論之〈非問分智品〉、〈非問分道品〉、〈攝相應分〉及〈緒分〉，彼論則闕本論的〈預流支品〉、〈證淨品〉及〈聖種品〉三品，其餘一致。此外，爲本書之所依的《雜阿含經》，本書與之全然一致者亦有多處，唯闕相當於〈通行〉、〈聖種〉、〈神足〉、〈靜慮〉、〈無色〉、〈修定〉、〈根〉等七品。

〔參考資料〕　《大唐內典錄》卷五；《開元釋教錄》卷八；《古今譯經圖紀》卷四；《至元法寶勘同總錄》卷九；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》。

法身基金會（Dhammakāya Foundation）

現代泰國佛教組織之一。係一甚具影響力的宗教改革運動之主導機構。1970年創建，主持者爲達磨差約（Dhammajaya）。本會認爲佛教僧侶根據泰國佛教的傳統習慣從事宗教祭祀及某些禮儀活動，是對佛陀宣揚的根本精神的背離。因而禁止會內成員參預測命、發放護身符及佛像等活動。

在實踐方面，本會成員完全放棄泰國傳統的實踐方法，而投身到更爲廣泛的社會政治經濟活動中。本會的禪修法是藉由水晶球的觀想，以及「Samma Araham」的誦念，以令心念專一明淨，智慧顯現。這種方式與泰國的傳統禪法也不一致。

本會在發展過程中曾遇到許多强烈的反對，但在首都曼谷已獲得迅速的發展，並已傳播到其他地區的各大城市。此外，此會亦曾派僧侶到台灣・中華佛學研究所留學。

〔參考資料〕　《Progress for Inner Peace into The 21st Century》（Dhammakāya Foundation）。

法門名義集

一卷。唐・李師政撰於武德年間（618～626）。是一部解釋佛教名數的小型辭典。唐代佛教史籍未曾著錄過此書，《大正藏》第五十四册所收係根據法國國民圖書館收藏的敦煌本。書中蒐集佛教常用法數一二〇項，按其性質主題，分爲七品，在各項下加上簡易的解說。

〔參考資料〕　陳士強〈法門名義集摘葉〉（《法音》㊼期）。

法界安立圖

佛教世界觀的入門書。六卷（上中下三卷，每卷各有上下二卷）。明代仁潮錄。收在《卍續藏》第一五〇册。係神宗萬曆三十五年（1607），仁潮匯集佛典中關於世俗世界及佛國世界的結構學說而成。全書配有圖解，內容分爲七章，即：略明南洲、廣步大地、徧觀三界

、大千劫量、游諸佛刹、研窮法界、法界總論，共收一一五則。

法處所攝色

指爲法處所攝的色法。又名墮法處色，或略名法處色。百法之一。《大毗婆沙論》卷七十五云（大正27・390a）：

「若色可以刹那極微而分析者，立十色處；墮法處色雖有刹那可分析義，而無極微可分析義，故不攝在十色處中。復次，若色可作，五識所依及所緣者立十色處；墮法處色不與五識作所依緣，故不攝在十色處中。復次，若色有障礙，可立十色處；墮法處色，既無障礙，故不攝在十色處中。」

這是說法處所攝色，雖可刹那分析，但無極微可分之義，又非五識之所依及所緣，是不可見無對，與眼等的十色處不同。

按說一切有部認爲攝於法處的，唯有「無表色」，以之爲七十五法之一。但大乘唯識家卻認爲此法處所攝色有五種，據《大乘阿毗達磨雜集論》卷一所述，此五種是極略色、極迥色、受所引色、遍計所起色、自在所生色。此中，「極略色」，是指由慧而總略分析所得的五根、五境、四大等有能礙所礙的有對色之極微。「極迥色」，指如空界及明暗，唯有所礙的有對色之極微。「受所引色」，指因教、因師而領受所引發的別解脫等的無表色。「遍計所起色」，指如依計度分別而現的杌人等之影像色。「自在所起色」，又名勝定果色，或名定果色，指由八解脫等勝定自在力而生的色。

又，《顯揚聖教論》卷一說法處所攝色有律儀、不律儀、定所引境色等三種。同論卷十八說有影像相、所作成就相、無見相、無對相、非實大種所生相、屬心相、世間相、不可思議相、世間三摩地果相、出世間三摩地果相、自地下地境界相、諸佛菩薩隨心自在轉變不可思議相等十二相。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷七十四、卷一二二；《瑜伽師地論》卷三、卷五十四；《大乘廣五蘊論》；《順正理論》卷三十五；《大乘法苑義林章》卷五（末）。

法華文句記

三十卷（或十卷、二十卷）。唐・湛然述。又稱《妙法蓮華經文句記》、《妙法蓮華經文句疏記》、《法華文句疏記》、《天台法華疏記》，或《文句記》、《妙樂記》。是註解隋・智顗《妙法蓮華經文句》的典籍。收於《大正藏》第三十四册。

此書先設精細的科判，以說明本文的生起次第，其次解釋文旨字義，在重要處如卷三（下）的十種權實與十妙、卷四（中）的十如義等，則特別加上精解，發揮祖意。文中對於三論的吉藏、華嚴的法藏、澄觀、法相的窺基等人所說皆有所評破。如〈提婆品〉的有無、〈囑累品〉的品次問題。皆竭力辯明祖說，啓迪舊蒙。卷末則記載作者湛然於五臺山偶遇不空的門人含光，聞說印度學僧希望將天台教迹譯成梵文，並述說弘經者的用心云云。

根據《宋高僧傳》卷二十七所載，含光在唐・大曆九年（774）不空示寂後入五臺山。因此本書應作於大曆九年以後。又，本書卷四（上）出《釋籤》修性不二門之名，卷四（下）等亦屢言於《釋籤》詳釋，且以《止觀輔行》刊載永泰元年（765）普門子的序來看，本書係三大部註釋中最後的撰述。宋代時始入藏，清・康熙四年（1665）、日本・弘安永仁年間（1278～1298）均有刊本發行。明・萬曆年中，紹覺等撰《法華文句記會本》，廣行於世。註書有智度《法華經疏義纘》等十餘種。

法藏和尙傳

一卷。新羅・崔致遠撰。全稱《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尙傳》，或作《華嚴宗主賢首國師傳》、《賢首國師別傳》、《賢首傳》。收在《大正藏》第五十册。

卷首有文云（大正50・280c）：「案纂靈記云，西京華嚴寺僧千里撰藏公別錄，縷陳靈

跡。然是傳未傳海域，如渴聞梅。耳目非長，難矜井識。今且討片文別記中，概見藏之軌躅可聳人視聽者，掇而聚之。」依此可知，本書係作者據零散記載，聯貫成篇之作。全書內容以十心爲類，對賢首法藏之言行與成就，作系統之論述。所謂十心，即族姓廣大心、游學甚深心、削染方便心、講演堅固心、傳譯無間心、著述折伏心、修身善巧心、濟俗不二心、垂訓無礙心、示滅圓明心。又，書中所引用之詔文及附錄閻朝隱所撰之〈康藏法師碑〉，爲研究法藏之重要史料。

法藏碎金錄

十卷。宋・晁迥編纂。收在《大藏經補編》第二十七册。計收錄一四六〇條有關儒釋道三教聖賢之言，以及編者自己的隨想。晁氏是宋初的政治家，太平興國年間的進士，素以文章華麗著稱。曾從學於當時的政治家、學者王禹偁。性耽於禪，潛心於佛典，頗多有關佛理之隨筆。此書即其於天聖五年（1027）所編纂。另著有《道院別集》、《耆智餘書》、《昭德新編》等書。

所謂「碎金」，是指《世說新語》或《晉書》〈謝安傳〉中所說的安石碎金，用以比喻詩文字句之美。晁氏編纂此書之目的，可由本書卷五「予謂法藏碎金錄如聚蓄百藥，隨方用治種種之疾」數語窺知。清代嘉慶年間（1796～1820），晁迥的裔孫晁瓔曾將本書改名爲《迦談》而重刊。迦談，意爲釋迦之談。

〔參考資料〕《宋史》卷三〇五〈晁迥傳〉；陳垣《中國佛教史籍概論》。

法自相相違因（梵 dharma-svarūpa-viruddha-hetu，藏 chos-kyi ṅo-bo daṅ ḥgal-baḥi gtan-tshigs）

因明學用語。又作法自相相違過。因明三十三過的因十四過之一。指因明論式中，所立的因，闕因三相中第二、三相所招致的過失。亦即所立的因與宗後陳的表面意義（自相）相違，致使所欲成立的宗無法成立，因而成過。《因明入正理論》舉例如下（大正32・12a）：「法自相相違因者，如說聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故。此因唯於異品中有，是故相違。」設若聲生論師對勝論師說：「聲是常，所作性故，同喻如虛空，異喻如瓶等。」或者聲顯論師對勝論師說：「聲是常，勤勇無間所發性故，同喻如虛空，異喻如電瓶等。」時，由於所作性或勤勇無間所發性兩者皆是聲無常的正因，今以之爲聲常的因，結果是同品全無，異品全有，如此不僅不能成立聲常的宗，反而可以使聲無常的宗成立，所以成爲過。

◉附：沈劍英《因明學研究》第八章（摘錄）

法自相相違就是立因與言陳的宗法相違的過失。《因明入正理論》云（大正32・12a）：「此中法自相相違因者，如說聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故。此因唯於異品中有，是故相違。」這裡用了兩個例子來說明法自相相違，爲了便於說明，還是把它們分別在下面：

聲生論云：
　聲常，（宗）
　所作性故。（因）
聲顯論云：
　聲常，（宗）
　勤勇無間所發性故。（因）

這兩個例子中的因，都與宗法的自相相違。「所作」因和「勤勇」因原是「聲無常」宗的正因，現在用來成立「聲常」，當然是同品無而異品有，與宗法相違。

法自相相違是「四相違」中最有代表性的過失，故《因明入正理論疏》卷中云（大正44・128b）：「問：相違有四，何故初說法自相因？答：正所諍故。」這就是說，相違過主要在於因與宗法的自相相違，因爲立敵所爭論的正是這宗上的法是否爲有法所具有。所以從正理派到法稱都把法自相相違作爲唯一的相違過來看待。

法自相相違與比量相違（宗過之二）是很近似的，初學者往往不易分辨其細微之差別：試看《因明入正理論》所舉的例（大正32·11b）：「比量相違者，如說瓶等是常。（中略）法自相相違因者，如說聲常，所作性故。」前者以瓶常爲例，後者以聲常爲例，瓶常、聲常，何其相若？爲什麼說瓶常就是比量相違，而說聲常則是法自相相違呢？《義心》云：「比量相違，遍乖一切，立瓶是常，無因成故。此（法自相相違）立聲常，不乖衆解，對聲性因，許成立故。」

這段話較好地把比量相違與法自相相違區別了開來。《義心》意爲：比量相違是立宗已見與因相違，所以瓶常宗無因可成；而法自相相違則是立宗尚未有失，因爲立聲常宗還可以用「聲性」因（廣義的因，即喻）來成立它。直到立者舉出「無常」因來，方始產生法自相相違的問題。《義心》所述是歸納了《莊嚴疏》、《因明入正理論疏》等意見而來的。《因明入正理論疏》卷上提到比量相違時云（大正44·95b）：「比量相違，彼但舉宗，已違因訖。」《莊嚴疏》卷三說相違因云：「宗言常住，過失未生。因言所作，方乖所立。」

從這些片斷的論述中，我們可以了解到比量相違與法自相相違的主要差別在於瓶常宗的錯誤比較明顯，聲常宗的錯誤則不明顯，須立因後才返顯出它的錯誤來。由此我們可以更明確地說，比量相違的錯誤在於宗，而相違因的過失主要在於因，從宗的本身來看，不一定是荒謬的。印度正理論家曾舉過這樣一個例子：

水是冷的，（宗）

因其放在火上故。（因）

此宗並非不能成立，問題是出在因法與宗法相違上面，因此此因於宗的同品遍無，却於宗的異品遍有，是犯了法自相相違過。

相違過與相違決定也容易混淆，也有加以區別的必要。其不同主要表現爲下列三方面：

第一：相違過是「不改他因，能令立者宗成相違」，即以同一之因，以成相違之宗，使其自證矛盾；相違決定則是立敵各執一因，各成一宗，在對立者所立比量的牽制與抵消中令因不定。如勝論派立量云：「聲是無常，所作性故，譬如瓶等。」聲生論則立「聲常，所聞性故，譬如聲性」來抗衡。由於這兩個比量各具三相而旗鼓相當，所以就都成了不定之因。

第二，相違過是因違於宗，因此缺第二、三相；相違決定則是二因「各自決定，成相違之宗」，因此從立敵各自所立的比量來看，倒是「三相具足」的。

第三，相違過屬「九句因」第四、第六兩句，相違決定則不在「九句因」之中。

由以上三方面的不同，使相違過與相違決定過明顯地區別了開來。

明確法自相相違與比量相違、相違決定的區別有助於我們深入理解相違因的本質。

如上所述，法自相相違是立者的因與宗法相違，因此敵者可以不改其因，出相違量對立者的比量進行破斥。茲將立敵所出的前後二量對照如下：

（聲生論立前量云：）	（勝論立後量云：）
聲常，	聲是無常，
所作性故，	所作性故，
同喻如空，	同喻如瓶，
異喻如瓶，	異喻如空。

由以上二量可以看到，敵者所出的相違量確是不改其因，但却「返成無常」；在喻上，則是將立者的同異二喻倒換過來。故《因明入正理論疏》卷下云（大正44·128c）：「（破）此一似因（指法自相相違因），因仍用舊，喻改先立（即改前量之喻）。」

法自相相違以及法差別相違、有法自相相違、有法差別相違，均不能再作細微的劃分。但是一個相違因却可以同時犯各種相違過，故《因明入正理論疏》卷下云（大正44·128b）：「所乖返宗不過此四，（中略）能乖返因有十五類。違一有四：謂各別違；違二有六：謂違初二、違初三、違初四、違二三、違二四、違三四；違三有四：謂互除一；違四有一。故

成十五。」

把《因明入正理論疏》所說相違因交叉犯過的十五類情況分別開列，應如下述：(按四種相違過的排列次序，簡稱爲1、2、3、4)

違一有四：違1，違2，違3，違4；

違二有六：違1、2，違1、3，違1、4，違2、3，違2、4，違3、4；

違三有四：違1、2、3，違1、2、4，違1、3、4，違2、3、4；

違四有一：違1、2、3、4。

法住智・涅槃智

法住智指觀察諸法之因果緣起之智；涅槃智指悟入諸法生滅無常、法性空寂之智。法住智在知諸法生起之因，依之而悟入流轉門之緣起理；涅槃智在知諸法寂滅之理，依之可證還滅門之緣起理。而悟入的程序是：「先得法住智，後得涅槃智」。

◉附一：《成實論》卷十六〈五智品〉(摘錄)

五智：法住智、泥洹智、無諍智、願智、邊際智。知諸法生起名法住智。如生緣老死，乃至無明緣行。以有佛無佛、此性常住，故曰法住智。此法滅名泥洹智。如生滅故老死滅，乃至無明滅故諸行滅。問曰：「若爾者泥洹智亦名法住智，所以者何？若有佛無佛，是性亦常住故。」答曰：「諸法盡滅名爲泥洹，是盡滅中有何法住。」

◉附二：《大毗婆沙論》卷一〇六(摘錄)

法住智是知因智，故知三界下中上果法所住因故，彼智即此四智所攝，謂法類世俗集智。涅槃智是知滅智，彼智即此四智所攝，謂法類世俗滅智。

〔參考資料〕 韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》卷十；演培《解深密經語體釋》〈心意識相品〉；印順《成佛之道》第四章。

法界次第初門

六卷。隋・智顗撰。略稱《法界次第》。收在《大正藏》第四十六冊。本書言簡扼要，乃初學天台教觀者之入門書。內分「總序」、「目錄」、「本文」三段。本文計分六十門，先敘凡夫染污苦集之法，次及菩薩因行定慧諸門，終列如來果德。依「總序」所載，智者撰此書之用意有三：(1)爲讀經尋論者示其名數，(2)爲習聖教者知法門淺深次第，(3)爲習學三觀者，於此諸法名相義理，一一歷心而作觀。又，智者之著述，多由弟子章安灌頂所記。其親手所撰者，不過四、五種而已，而此書即其中之一。

法差別相違因(梵 dharma-viśeṣa-viruddha-hetu，藏 chos-kyi khyad par phyin-ci-log-tu sgrub-par-byed pa、chos-kyi khyad-par daṅ ḥgal-baḥi gtan-tshigs)

因明學用語。又作法差別相違過。因明三十三過的因十四過之一。指因明論式中，所立的因，闕因三相中的後二相所招致的過失；亦即所立的因與宗後陳的含意相違，致使所欲成立的宗無法成立，因而成過。《因明入正理論》舉例如下(大正32・12a)：「法差別相違因者，如說眼等必爲他用，積聚性故，如臥具等。」

在印度哲學諸派中，數論派承認「我」爲實在，而佛教却不主張有實在的「我」，因此數論師若對佛教徒提出實在的法，並且明確地說出「實在的我」一語時，將會犯了因明上的所別不極成或能別不極成的過失。於是論者在宗後陳上使用含蓄的文字(亦即用「爲他」作表面的語言)，實際上其語之含意實爲實在的我。論者的目的就在成立所謂實在的我。但是，以這樣的論式立論，也不能使所欲成立的「實在的我」成立。因爲積聚性的臥具等，並不能爲實在的神我所用，而只能爲假我所用。以此類推，積聚性的眼等，亦只能爲假我所用，如此便與立者所欲成立的宗相違，所以成爲過失。

◉附：呂澂《因明入正理論講解》〈似能立〉（摘錄）

《因明入正理論》：法差別相違因者，如說眼等必爲他用，積聚性故，如臥具等。此因如能成立眼等必爲他用，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用，諸臥具等爲積聚他所受用故。（梵本此段文云，如說眼等是爲他者，積聚性故，如臥褥坐具等分，猶如此因能成眼等是爲他性。如是此因亦能成立所謂他者〔梵本補註云神我〕是積集性，兩俱決定故。藏本此段譯文訛略。）

《講解》：這一段說的是「法差別相違」。

後三種變格相違因是佛家立的。他們立這三種相違，有其實踐目的。他們想用因明駁倒別家學說。立「法差別相違因」就是爲了駁倒數論最主要的主張——神我。數論的哲學體系是二元論，其最高哲學範疇有二：神我和自性。數論以五種理由成立神我。頭一種就是「積聚爲他故」。（見陳・眞諦譯《金七十論》。七十論即七十頌。爲了表示此論珍貴，冠以「金」字。其中第十七頌即是說成立神我的理由）如果這個命題能成立，神我便能隨之成立，所以數論必須論證「積聚爲他」的命題。人們從經驗中得知，一切積聚而成之物都供他受用（積聚爲他），如床席皆積聚而成，皆爲他用。既然如此，眼、耳、鼻、舌、皮都是積聚而成，也應該爲他使用。其論證式爲：

宗：眼等必爲他用
因：積聚性故
同喩：如臥具等

仔細看來，這個論證式的意義是含糊的。這裏的「他」指的是什麼？數論所說的「他」就是「神我」；眼等必爲「他」用，就是爲「神我」所用。但「神我」不極成，不能明確地說出來，只好立「他」。其實，這個「他」的含義有區別，可以是積聚性的他，也可以是非積聚性的他。數論的本意是想立非積聚性的「他」。非積聚性的「他」就是「神我」，所以非積聚性的「他」如能成立，「神我」也隨著成立。但非積聚性的「他」也不極成，不能明確說出來，於是便用了一個含糊的概念——「他」。數論用這類不明確的概念，爲的是想造成這樣的推理；既然積聚性的東西必爲他用，那麼，如果這裏的「他」是積聚性的，他就必爲另外的他所用，但此地的「他」是能用，不是被用，因而他應該是非積聚性的。數論的意許是立「神我」，却兜了這麼一個圈子。

佛家反對有「神我」，用相違決定來出過，其論證式爲：

宗：眼等必爲積聚性他用
因：積聚性故
同喩：如臥具

數論的比量所犯的過失是「法差別相違」。所謂「法差別相違」，就是立論者所舉的「因」不但未能證成其意許的法，反而證成了與意許相反的法。數論想用積聚性因證成非積聚性的「他」，但佛家却用此因證成了積聚性的「他」。用形式邏輯的規則來看，數論的論證式犯了四名詞的錯誤（大詞非同一概念）。在宗裏要成立的是非積聚性他，而在喩裏却用了積聚性他。把喩體、喩依說全，是這樣的：「若積聚性故，見爲積聚他用，如臥具。」臥具是爲人所用的，人是積聚體，這是數論也同意的。所以，積聚性因恰好證明爲積聚性他所用。

法華三昧懺儀

一卷。隋・智顗撰。又作《法華三昧行法》、《法華三昧儀》、《法華經三昧儀》。收在《大正藏》第四十六册。此書乃智顗從慧思傳承法華三昧之精髓，擷取《法華經》、《觀普賢經》等諸大乘經典之精義，所揭示之法華三昧之修習方便及正修行儀。

全書分五科：(1)勸修，(2)前方便，(3)精進方法，(4)正修行方法，(5)略明修證相。其中之正修行方法又分爲十法：①嚴淨道場，②行者淨身，③行者修三業供養法，④請三寶方法，

⑤讚歎三寶方法，⑥禮佛方法，⑦懺悔六根及勸請隨喜迴向發願方法，⑧行道法，⑨重明誦經方法，⑩坐禪實相正觀方法。

根據遵式〈法華三昧懺儀勘定元本序〉加以推論，現本之《法華三昧懺儀》已非天台大師所撰之原貌，恐係經後人之增刪者。宋・知禮所撰之《修懺要旨》一書，大多依用本書。其註釋書有《法華三昧行事運想補助儀》一卷（湛然）、《略法華三昧補助儀並序》一卷（失名）、《禮法華經儀式》一卷（失名）。

依《法華經》義而行懺悔滅罪之法儀，謂為「法華懺法」。《法華三昧懺儀》即為法華懺法之儀軌。相傳除智顗此書之外，南嶽慧思亦曾創法華懺法。此等懺法，在中國、日本都曾被施行。

法華玄義釋籤

十卷（或二十卷）。唐・湛然述。又稱《天台法華玄義釋籤》、《法華釋籤》、《玄義釋籤》、《釋籤》、《妙法蓮華經玄義釋籤》。收在《大正藏》第三十三冊。乃天台六世法孫荊溪湛然解釋《法華玄義》之力作；與《止觀輔行傳弘決》同為闡釋天台教義的名著。

全書將《法華玄義》之本文作適當的分節，先示本文，次釋文旨字義，於主要處敷演補釋。文中除極力宣揚天台正義，且破斥華嚴、法相等他家的主張。明・萬曆年中（1573～1620），佛隴眞覺會合《玄義》與《釋籤》為二十卷本，後人為讀習方便，皆使用會本。1990年台灣之中華佛教文獻編撰社也出版包含二者之新式標點本。

〔參考資料〕《新編諸宗教藏總錄》卷一；《東域傳燈目錄》卷上；《諸宗章疏錄》卷一。

法華經安樂行義

一卷。陳・慧思述。又稱《安樂行義》、《法華安樂行》。收在《大正藏》第四十六冊。乃釋《法華經》〈安樂行品〉之大義者。慧思教人修習法華三昧，恆以安樂行為方便，故特詳解之。大意可分三段：(1)略說法華經玄義及安樂行玄義，以持戒忍辱精進三行，導成身口意誓願四種安樂行義。(2)攝頌，以五言偈攝略說義。(3)廣解，先解法華經玄義，次解安樂行玄義。其解安樂行復有二節：①以三法釋安樂行。三法者，於一切法中心不動故曰安，於一切法中無受陰故曰樂，自利利他故曰行。②以四念處釋安樂行。

此外，此書因高唱實踐佛教，故直接促成以止觀為宗的天台教義體系之誕生，間接促使禪與念佛之興隆，在中國佛教教理史上，影響頗大。

波旬（梵Pāpīyas，巴Pāpiya、Pāpimanta）

即擾亂求道者之心志，障礙善法，破壞勝事之魔王之名。音譯又作波旬踰、波卑夜、波卑掾、波卑面、波旬、波俾、播裨，意譯惡者、惡物、極惡、惡中惡、惡愛、殺者，經典中常作魔波旬、天魔波旬、魔王波旬。

諸佛出世，常有與其同世之魔障礙其修行成道，「波旬」即為釋迦在世時之魔王名。其在釋尊修苦行、成道時，均曾企圖加以擾亂，後來也常擾亂佛弟子修持佛道。《注維摩詰經》卷四（大正38・365b）：

「什曰：波旬，秦言殺者，常欲斷人慧命，故名殺者，亦名為惡中惡。（中略）肇曰：波旬，秦言或名殺者，或名極惡。斷人善根，因名殺者，違佛亂僧，罪莫之大，故名極惡也。」

魔王波旬即欲界第六天他化自在天王，此天亦曾被視為即印度教「破壞之神」的濕婆。依《大智度論》卷五十六所述，魔因恐佛及菩薩出世化度衆生，令衆生拔生死根入無餘涅槃，空其欲界；又恐欲界人皆往歸趣佛陀而不歸魔王，故心生妬恨而干擾修道之人。

依《慧琳音義》卷十所言，波旬原譯為「波卑旬」，以國人好略，遂去「卑」而成「波旬」。又「旬」字本從目，音「縣」，誤書從日為「旬」。即波旬之「旬」字應為「旬」字。按「旬」有三種讀音：(1)音「縣」。(2)

音「泫」。(3)音「巡」。而梵語pāpiyan中的iyān與縣、泫之古音較為相近，故《慧琳音義》又謂（大正54・369a）：「今驗梵本無巡音。」

〔參考資料〕《方廣大莊嚴經》卷七〈往尼連河品〉、卷九〈降魔品〉；《雜阿含經》卷三十九、卷四十五；《長阿含經》卷二〈遊行經〉；《太子瑞應本起經》卷下；《佛所行讚》卷三〈破魔品〉；《佛本行集經》卷二十六；《分別功德論》卷四。

波逸提（梵prāyaścittika、pāyattika，巴pācittiya、pācittika，藏ltuṅ-byod）

具足戒的一部分；戒律中之五篇、六聚、七聚之一。音譯又作波夜提、貝夜提、波逸底迦，意譯為「墮」。此係輕垢罪之一；若犯此戒，或捨財物、或作懺悔，自得清淨；如若不然，必墮惡趣，故云墮。

若將僧戒區分為八段時，此戒可分為二，即捨墮與單墮。前者於比丘戒中有三十條，故云三十捨墮，後者有九十條，稱為九十單墮。先捨財物，而後懺悔者，稱為捨墮；單作懺悔而得清淨的，稱為單墮。《四分律行事鈔》卷中之一，釋此波逸提云（大正40・48a）：

「義翻為墮，十誦云：墮在燒煮覆障地獄故也。四分僧有百二十種，分取三十；因財事生犯，貪慢心彊，制捨入僧，故名尼薩耆也。餘之九十單悔別人。若據罪體同一品懺。尼二百八戒，入第三篇。三十捨墮，餘入別懺，（中略）明了論解波羅逸，尼柯部有三百六十罪，正量部翻為應功用，三義解之。(一)罪多輕細難識好毀，(二)性罪及制罪，(三)好毀犯者，應作功用對治勿令滋廣。薩婆多云：波羅夜質胝柯翻為應對治，恆須思惟，若犯即覺。上座部云：波質胝柯，翻為能燒熱；此罪得大叫喚地獄，因時能焦熱心，果時能燒然眾生。」

波逸提的梵語pāyattika，一作payittika或作pāyantika、pātayantika、pādayantika、prāyatnika、prāyaścittika、pāpattika、pāpantika。此中，pātayantika有「令墮」之義，prāyatnika有「功用」之義，prāyaścittika有「應對治」、「應懺悔」之義。若將pācittiya的語原解為prak-cittika，則有「須思惟」之義；又，由pāyattika轉成的pātātmika有「墮」之義，若轉成pācitvika，則有「燒煮」之義。因此，上述諸義，應是由於語音轉化所致。

關於犯此戒者所受的罪報，《行事鈔》引《目連問罪報經》所說，而說以夜摩天壽的二千歲之間，受墮獄之苦；若換成人間歲數，是二十一億零四萬歲。《資持記》卷十四說這是墮於眾合地獄。又說人間的二百年，相當於夜摩天的一天，六千年為一個月，因此夜摩天的二千，大概是人間的一億四千四百萬年，因此《行事鈔》所說的二十一億，應是傳寫之誤。

以上所述，係以小乘律為據；若依大乘律，其內容略有不同。如《文殊問經》卷上云（大正14・497b）：「若以身口行，不堪得三乘，佛法僧物，若花香、塗香，若衣服，若珍寶，若菩薩以腳踐踏，犯波夜提；若佛塔、若佛所行處，及菩提樹、轉法輪處，若以腳踐踏，犯波夜提。」

北本《涅槃經》卷四云（大正12・386c）：「墮者，名四惡趣。又復墮者，墮於地獄乃至阿鼻。論其遲速，過於暴雨。聞者驚怖，堅持禁戒，不犯威儀，修習知足，不受一切不淨之物。又復墮者，長養地獄、畜生、餓鬼，以是諸義故，名曰墮。」

〔參考資料〕《根本薩婆多部律攝》卷八；《四分律疏》卷四（本）；《四分律含注戒本疏》卷三（上）；《四分律開宗記》卷三（末）；《瑜伽論記》卷十八（下）；《翻譯名義集》卷七；聖嚴《戒律學綱要》第三章；續明《戒學述要》（下）。

波羅夷（梵pārājika）

比丘、比丘尼戒中的一部分，五篇、六聚、七聚之一。戒律中之最嚴重罪，犯者永除僧籍。音譯又作波羅移、波羅市迦或波羅闍已迦，意譯為棄捐、極惡、無餘、他勝、墮不如意

處、斷頭、極重感墮罪、性重戒、重禁戒、重罪等。

「棄捐」，謂若犯此戒，永擯於僧數之外，故亦可譯為「斷頭」，喻如人頭若斷不能復續故。「極惡」，謂此罪最惡，犯之必墮惡趣，故又云「墮不如意處」或「極重感墮罪」。「無餘」，對僧殘而言，謂若犯此戒，無有餘法可治，永棄於法外。「他勝」，謂若犯此戒，如與魔戰而墮於負處。

比丘之波羅夷有四，故稱四波羅夷、四重禁、四戒；比丘尼有八波羅夷，或稱八棄戒。諸部律文大同，比丘嚴禁殺、盜、淫、妄，尼眾則更加摩觸、八事、覆藏、隨舉等四者。茲據《四分律》，兼參考諸律，略說比丘波羅夷如次：

⑴**大淫戒**：略稱淫戒，或稱不淨行戒、非梵行戒、不淨行學處。「淫」，謂耽著女色；「不淨行」，謂依愛著染污之心而作的行業；「非梵行」、「梵」有清淨之義，以淫事係污淨戒，退失聖法之不清淨行，故名非梵行。即若於男之二道，女之三處，乃至畜生；若由道入道，若由道入非道，若由非道入道；或齊限，或盡入，乃至入如毛頭許，皆犯此戒。又若以物作隔，或與死體或受強迫，起樂覺，皆犯此戒。

⑵**大盜戒**：略稱盜戒，或稱不與取戒、偷盜戒、取學處。此戒係佛在王舍城時，檀尼迦比丘為作草庵，詐取有主物，受世人譏嫌，佛遂制此戒。此中，有主物有三別：①三寶物、②人物、③非畜物。關於其所盜取之數量，大體而言，若所犯應受之刑罰相當於其國刑法中之死罪、流罪，則犯此戒。

⑶**大殺戒**：略稱殺戒，或稱殺人戒、斷人命學處。此戒係佛在毗舍離國，為諸比丘說不淨觀；時諸比丘厭患身命，愁憂不樂，乃雇難提比丘持刀斷己身命，佛遂制此戒。比丘若自手斷人命、持刀授與人、歎譽死、勸死皆犯此戒。若係殺害畜生，為九十單墮之一，稱之為小殺戒或殺畜生戒；非今所說之大殺戒。

⑷**大妄語戒**：略稱大妄戒，或稱妄說過人法戒、妄說自得上人法學處。此戒係佛在毗舍離國，歲逢饑饉，比丘乞食不易，時有居於婆求河邊之比丘，自稱已得上人之法，諸篤信居士咸供養之，佛遂制此戒。

此外，比丘尼的波羅夷前四戒與比丘同，其後四戒，略說如次：

⑸**摩觸戒**：或稱摩觸學處，謂不應與染心男子共摩觸身軀。

⑹**八事成重戒**：或稱八事戒犯學處；八事謂受捉手、受捉衣、入屏處、共立、共語、共行或身相倚、得共行淫處。

⑺**覆藏他重罪戒**：或稱覆藏他罪學處；此戒係佛在舍衛國時，偷羅難陀尼之妹坻舍難陀尼曾犯波羅夷法，偷羅知之而隱藏不說，故佛制此戒。

⑻**隨順被舉比丘戒**：或稱被舉人學處。此戒係佛在拘睒彌國時，闡陀比丘有罪，大眾如法擯之；其妹尉次比丘尼往返承事，不聽眾人勸諫，佛遂制此戒。

此上尼眾八波羅夷中，前四為根本戒，後四為枝條。

犯此罪而欲懺悔者，就事懺而言，應乞學悔羯磨，依白四悔法，方得清淨。《治禪病經》說應脫僧伽梨，著安陀會，心生慚愧，供養僧侶，行苦役、掃廁、擔糞等。《涅槃經》說應常懷慚愧、恐怖而自責其心，改悔而生護法心。又就理懺而言，或觀諸法性空無法，或作情有理無之唯識妙觀。依此等懺悔，能轉未來苦果為現受之輕果報；一說謂如理懺圓成，則仍為純白清淨僧。

若犯此波羅夷而不懺悔，《四分律行事鈔》卷上之四引《目連問罪報經》所述，說於他化自在天壽的一萬六千歲間，墮泥犁中。若換算為人間的年數，計有九二一億零六萬歲。

〔參考資料〕《四分律》卷一；《薩婆多毗尼毗婆沙》；《毗尼母經》卷七；《摩訶僧祇律》卷二；《十誦律》卷一；《善見律毗婆沙》卷七；《薩婆多部律攝》卷二；聖嚴《戒律學綱要》；續明《戒學述要》。

